

Religion i offentligheten

-

*Belyst gjennom
Anders Fogh Rasmussens religionspolitikk og
Jürgen Habermas' religionsfilosofi*

Peder Inge Knutsen Samdal



Masteroppgave i religion og samfunn

Det teologiske fakultet

UNIVERSITETET I OSLO

Våren 2011

Veileder: Dag Thorkildsen

**Religion i offentligheten - Belyst gjennom Anders Fogh Rasmussens'
religionspolitikk og Jürgen Habermas' religionsfilosofi**

-

Peder Inge Knutsen Samdal

© Peder Inge Knutsen Samdal

2011

Religion i offentligheten – Belyst gjennom Anders Fogh Ramussens religionspolitikk og
Jürgen Habermas' religionsfilosofi

Peder Inge Knutsen Samdal

<http://www.duo.uio.no/>

Trykk: Reppentralen, Universitetet i Oslo

Forord

Først vil jeg rette en stor takk til min veileder, Dag Thorkildsen, for kyndig veiledning under hele oppgaveprosessen. Dernest, en takk til RESA-gjengen for et enestående arbeidsmiljø. Takk også til Erlend From og Anne-Hege Grung for nyttige innspill underveis.

Innholdsfortegnelse

1. Innledning	10
2. Problemstilling	12
2.1 Utdypning av problemstilling	12
2.2 Oppbygning og struktur	12
3. Metodiske refleksjoner	14
3.1 Studier av religion og samfunn	14
3.2 Tekstanalyse	15
3.3 Hermeneutikk	16
3.3.1 Habermas om Gadammers hermeneutikk	18
3.4 Talehandling	18
3.5 Refleksjoner over metodevalg	19
3.6 Refleksjoner over temavalg	20
3.7 Refleksjoner over materiale: Fogh Rasmussen	22
3.8 Refleksjoner over materiale: Habermas	24
3.8.1 Avgrensninger	25
4. Teori	27
4.1 John Rawls	27
4.1.1 Hva er politisk filosofi?	27
4.1.2 Rawls' politiske filosofi	28
4.1.3 Rawls' rettferdighet	29
4.1.4 Offentlig fornuft, fornuftig pluralisme og overlappende konsensus	30
4.1.5 Et velordnet samfunn	31
4.2 Kosellecks begrepshistorie	31
4.3 Multikulturalisme som begrep	33
4.3.1 Multikulturalisme og sekularisme	34
4.3.2 Muslimske identitet	35
4.3.3 Nasjonal identitet	35
4.3.4 Kritikk av multikulturalismen	36
4.4 Sammenhengskraft som begrep	36
4.5 Politikerenes offentlige rolle	38

5. Bakgrunn: Danmark	40
5.1 Anders Fogh Rasmussen	40
5.2 Danmark under Fogh Rasmussen	40
5.3 Den danske folkekirke	41
5.4 Den danske kulturkampen	42
5.5 Kulturalisme i dansk politikk	43
6. Analyse: Fogh Rasmussen religionspolitikk	45
6.1 Fogh Rasmussens sammenhengskraft	45
6.2 Sammenhengskraft som civil religion	46
6.3 Fogh Rasmussen om religiøs argumentasjon	47
6.4 "Hold religionen indendørs" sett med Rawls' øyne	49
6.4.1 Religiøs kommunikasjon	51
6.5 Tariq Ramadan	52
6.5.1 Identitetskriser	53
6.5.2 "Multiple identities"	54
6.6 Fotball forklarer verden I	55
6.7 Politikerkritikk	56
6.8 Fogh Rasmussens nyttårstaler	56
6.8.1 Nyttårstale 2002	57
6.8.2 Nyttårstale 2003	58
6.8.3 Nyttårstale 2004	61
6.8.4 Nyttårstale 2006	62
6.8.5 Nyttårstale 2007	64
6.8.6 Nyttårstale 2008	65
6.8.7 Nyttårstale 2009	66
6.8.8 Hovedlinjer i nyttårstalene	66
6.8.8.1 Nasjonale linjer	67
6.8.8.2 Internasjonale linjer	68
6.9 Det danske debattklimaet	69
6.10 Dansk epilog	70
7. Bakgrunn: Jürgen Habermas	72
7.1 Offentlighetsbegrepet	72

7.2 Kommunikasjonsteorier	73
7.3 Diskursteorier	74
8. Analyse: Habermas' religionsfilosofi	76
8.1 Habermas' bakteppe	76
8.2 Den liberale stat	76
8.3 Habermas om religiøs argumentasjon	78
8.3.1 Mellommenneskelig kommunikasjon	79
8.3.2 Religiøs argumentasjon i praksis I	81
8.3.3 Religiøs argumentasjon i praksis II	83
8.4 Solidaritet i en globalisert verden	85
8.5 "Faith and knowledge"	86
8.6 Likhetsprinsippet	87
8.7 Multikultur og Leitkultur	88
8.7.1 Toleranse	89
8.7.2 Fotball forklarer verden II	90
8.7.3 Leitkultur	90
8.7.4 Habermas om Leitkultur	90
8.7.5 Leitkultur og sammenhengskraft	91
8.7.6 Religion i offentligheten – igjen	92
8.8 Kritikk av Habermas	93
8.8.1 Kritikk av d'Arcais	95
9. Konklusjoner	97
Litteraturliste	101

1. Innledning

Religionens posisjon i offentligheten er intet nytt tema, snarere er det et tema som vedvarer med sin relevans og som nye generasjoner ønsker å besvare i henhold til sin egen tid. Derfor vil temaet også fortsette å være interessant i forskningssammenheng. Hvis man ser helt generelt på religion i offentligheten, kan man på en banal måte si at det er mulig å ha to standpunkter til temaet. Enten er man en tilhenger og ønsker å bevare eller fremheve religionens posisjon i offentligheten, eller man er en motstander og ønsker at religion skal være privat anliggende. Imellom og i posisjonene finnes det en mengde gråsoner og nyanseringer. Hvis man befinner seg i en forskerposisjon, kan man se nærmere på begge standpunktene og diskutere dem i forhold til hverandre.

En økende fokusering på det multikulturelle og det multireligiøse, er et av de fremste kjennetegnene ved den europeiske religionsdebatten. Multireligiøse innslag utfordrer europeiske land til å på ny vurdere sin egen historie og sitt nåværende verdigrunnlag, samtidig som det presser Europa til å ta standpunkt i forhold til nye kulturer og religioner som opptrer innenfor dets egne grenser. Her er det nødvendig å legge til at Europa historisk sett, ikke er ukjent med det multireligiøse, islam har forankring på Balkan og muslimer har hatt tilhold i Spania. Allikevel, arbeidsinnvandringen etter andre verdenskrig, påfølgende familiegjenforeninger og familieøkninger, har gitt mange europeiske land borgere med en annen kulturell og religiøs bakgrunn enn majoritetens. Denne utviklingen er allmenn kjent og forsket på, og dermed ikke spesielt interessant i seg selv. Det som derimot er interessant, er å se hvordan europeiske land fortsatt strever med å finne politiske løsninger på forholdet mellom stat og en multikulturell befolkning. Den seneste tendensen er at europeiske statsledere går til angrep på det multikulturelle. Angela Merkel (Tyskland), David Cameron (Storbritannia), Nicolas Sarkozy (Frankrike) og Jose Maria Aznar (Spania) har alle i løpet av 2010 og 2011 erklært multikulturalismen som et mislykket prosjekt, kombinert med direkte eller indirekte kritikk av islamistisk fundamentalisme.

Religion og politikk er to store begreper, så store at de kan regnes som to av sivilisasjonens mest mangfoldige og omfangsrike. Felles for begge er at de kan relateres til filosofi, som kan studere religion og politikk fra sidelinjen og komme med etiske og rasjonelle innspill om religionens posisjon i offentligheten. Den politiske og den filosofiske verdenen, er på en måte som dag og natt. Mens politikere må komme med løpende forslag, kan filosofene holde fast

ved en tanke og utarbeide tankerekker over lengre tid. Religionspolitikk er ikke en type politikk som lar seg utforme over natten, utformingen vil ta tid på grunn av dets betydning for borgerne. Meningene vil alltid være mange om religion. Religionspolitikken kan ikke tillate seg å være statisk, snarere må den følge med på samfunnsutviklinger og svare på de utfordringer som oppstår underveis.

2. Problemstilling

Det overordnede temaet i oppgaven er religion i offentligheten. Med det som utgangspunkt ønsker jeg å undersøke to problemstillinger: 1) Hvordan kan religion fremstilles i en multikulturell kontekst? 2) Hvordan kan man begrunne religionens plass i offentligheten på filosofisk grunnlag?

2.1 Utdypning av problemstillinger

Til å svare på den første problemstillingen, vil jeg analysere tekster av den tidligere danske statsministeren Anders Fogh Rasmussen, og se nærmere på hvordan det multikulturelle, med religion som markør, har utfordret dansk offentlighets holdning til religion som identitet. For å besvare problemstillingen vil jeg både se nærmere på Fogh Rasmussens argumentasjon og sette den i forhold til den danske konteksten i tidsrommet 2001-2009, perioden da Fogh Rasmussen satt som statsminister. Hensikten er å studere hvordan kontekst kan påvirke argumentasjon og tankegang. I denne oppgaven forstås ikke dansk kontekst utelukkende som noe som foregår innenfor nasjonens grenser, internasjonale kontekster og sammenhenger er også relevante i studiet av det nasjonale.

Til å besvare oppgavens andre problemstilling, kommer jeg til å analysere Jürgen Habermas' religionsfilosofi. Arbeidet med denne problemstilling vil være mer teoretisk orientert og idydegående i studiet av argumentasjonsrekker. Med Habermas, en anerkjent og samfunnsengasjert filosof, ønsker jeg å tilføre problemstillingen et større refleksjonsnivå, og trekke fram vitenskapelige linjer og føringer hentet ifra filosofien. Habermas' teorier er i seg selv av vitenskapelig interesse og viktige å undersøke med ulike perspektiver, særlig når teoriene og begrunnelsene beveger seg med samtidige tendenser i samfunnet. Begrunnelsene er ikke nødvendigvis i takt med tiden, men kan relateres igjennom felles tematikk.

2.2 Oppbygning og struktur

Med to stemmer fra ulike felt vil det naturlige utgangspunkt være å dele oppgaven inn i en del med politikk og en med filosofi. Målet med dette er å først etablere stemmen og få fram dens særegenheter, for så å trekke opp linjer mellom politikk og filosofi. Oppgaven vil på den måten både være tohetlig og enhetlig. Ingen teorier eller meninger vil bli diskutert uten å ha blitt tilstrekkelig introdusert, derfor vil Fogh Rasmussen og Habermas først bli satt opp mot hverandre i analysedelen av Habermas.

I kapittel 3 vil jeg komme med noen metodiske refleksjoner over fremgangsmåten i oppgavearbeidet, samt se nærmere på mitt eget utgangspunkt for å skrive denne oppgaven. Kapittel 4 inneholder teori jeg vil anvende underveis i oppgaven. Her introduserer jeg John Rawls' politiske filosofi, og begrepene multikulturalisme og sammenhengskraft. Kapittel 5 er bakgrunnskapittelet for den danske konteksten, som leder videre til kapittel 6 og analysen av Fogh Rasmussens religionspolitikk. I dette kapittelet presenteres også Tariq Ramadan. Kapittel 7 gir et riss over Jürgen Habermas akademiske bakgrunn, før jeg i kapittel 8 diskuterer hans religionsfilosofi opp mot Fogh Rasmussen, Rawls og Ramadan. Tilslutt, vil jeg i kapittel 9 samle sammen trådene i en konklusjon.

3. Metodiske refleksjoner

3.1 Studier av religion og samfunn

Religionsstudier og religionsvitenskap regnes som en moderne akademisk gren. Til forskjell fra teologien, kjennetegnes religionsvitenskapen av sitt utenforperspektiv i studiet av religion, og kobles til opplysningstiden, med sitt fokus på rasjonalitet (Hjelde 2007: 37, 45).

Religionsvitenskapens plass innenfor universitetssystemet er fortsatt uavklart, noen vil plassere religionsvitenskapen i humanvitenskapen, mens andre vil plassere den i samfunnsvitenskapene. Religionsvitenskapen har også en historisk relasjon til teologien, religionshistorie var den første av mange religionsretninger som skrev seg ut av den teologiske forskningen (Hjelde 2007: 39). Med religionshistorien kom også en større distanse mellom forsker og fagfelt, da forskeren ikke lenger behøvde å bekjenne seg personlig til fagfeltet.

Studieretningen religion og samfunn, vil kunne relateres til både humaniora og samfunnsvitenskap, samtidig som den historisk tilbakeskrives til teologien. Dette er noe av studiets særegenhet. Når det er sagt, samfunnsfokuset og samfunnsperspektivene synes å være noe mer fremtredende i denne studieretningen. Med samfunnsperspektivet kommer også en nærmere kobling til samtid og til pågående diskusjoner om religion i samfunnet.

Det finnes en mengde analytiske vinklinger på studier av religion og samfunn. En grovinndeling kan gjøres ved å skille mellom funksjonelle og substansielle studier. I religionssociologien finner man vinklinger som spenner fra systemanalyse, der samfunnets store linjer oppteignes, til mikrososiologiske analyser, der det fokuseres på enkeltgrupper, og analyser på forholdet mellom struktur og handling, som for eksempel kan ta for seg forholdet mellom klasses tilhørighet og tro. I tillegg brukes kulturanalyse som vinkling, med studier av levemåter og tradisjoner (Furseth og Repstad 2003: 65). På tross av de analytiske forskjellene, finnes det også analytiske fellestrekk. I de fleste religionssociologiske studier vil det finnes en interesse for forholdet mellom individ og samfunn, og hvordan dette forholdet innvirker på religionsforståelsen (Furseth og Repstad 2003: 90-91). Et annet fellestrekk er interessen for endring i ulik forstand, historisk endring, endring hos individet, kulturen og samfunnet. De tallrike vinklingsmulighetene er også en del av forklaring på hvorfor det er så vanskelig å definere religion.

Når det kommer til valg av metode, introduserer religionsviteren Ingvild Sælid Gilhus muligheten for å anvende en *metodologisk verktøykasse*, som åpner for at en tekst kan bli lest igjennom flere metoder, for å få fram kompleksiteten i teksten og konteksten teksten skrives ut av (Gilhus 2006: 89). Eksempelet Gilhus skriver sin metodologiske verktøykasse ut av, er en kristen gnostisk tekst, som hun studerer igjennom metoder hentet ifra antropologi, kulturvitenskap, religionsvitenskap og samfunnsvitenskap (Gilhus 2006: 104). På samme måte som studiet av en tekst har høyest mulig grad av forståelse som sitt mål, har studiet av et tema en lignende målsetning. Derfor kan disse studiene også ha nytte av å anvende ulike metoder og vinklinger på sitt tema og materiale.

I min oppgave skal jeg se på religion i offentligheten igjennom to ulike stemmer fra to ulike felt, Fogh Ramussen og politikk, Habermas og filosofi. I tillegg til å inkludere teorier og synspunkter fra John Rawls og Tariq Ramadan. Oppgaven vil ikke være en ren systemanalyse. Selv om den fokuserer på religionens posisjon i offentligheten, vil jeg ikke komme med en skjematisk analyse. De to stemmene vil gi oppgaven et personlig og drøftende preg, som vil samtale om religion på samfunns-, gruppe- og individnivå. Begge stemmene vil forholde seg til de demografiske endringene i Vesten, og problematikken i møtene mellom majoritet og minoritet. Igjennom dette vil det også være nødvendig å se på problematikken med en kulturalanalytisk vinkling.

3.2 Tekstanalyse

I oppgaven vil jeg bruke tekstanalyse som metode. Igjennom lesning av tekster signert Anders Fogh Rasmussen og Jürgen Habermas, vil jeg 1) diskutere oppgavens to problemstillinger adskilt fra hverandre, 2) diskutere problemstillingene opp mot relevant teori, og 3) studere forfatternes behandling av felles tematikk. Til sammen vil dette utgjøre tekstanalysen, uten at jeg slavisk vil følge denne rekkefølgen, snarere vil jeg gjøre dette om hverandre for å få gi oppgaven en dynamikk. Tekstanalysen vil ha en filologisk tilnærming til materialet. Selv om filologi i tradisjonell forstand studerer eldre teksters mening og kontekstuelle opphav, er dette momenter som også er sentrale i studiet av nyere tekster. Å komme nært innpå en tekst sin kulturelle og historiske kontekst er helt sentralt i filologien (Thomassen 2006: 72). I all hovedsak er analysen basert på arbeid med primærkilder.¹ Først og fremst for at primærkilder

¹ Se 3.7-3.9 for refleksjoner omkring materiale.

er de sikreste kildene, dernest for å fremme en selvstendighet i oppgaveskrivningen. Allikevel, sekundærlitteratur er nødvendig å bruke for å drøfte problemstillingene best mulig.

3.3 Hermeneutikk

Innenfor humanvitenskapen står den hermeneutiske tradisjon og forståelse sterkt. Mens naturvitenskapen utviklet metoder for å øke kunnskapen om naturen og la grunnlaget for utnyttelse av naturressursene, stod humanvitenskapen i bakre rekke, med forklaringsproblemer ovenfor dem som lurte på hva vitenskapen i humaniora bestod av, og hvordan humaniora kom fram til sine sannheter (Gadamer 2003: 8). Utviklingen av hermeneutikken ble et svar på denne metodiske problematikken. Fokuset ble satt på forholdet mellom lesere og tekst igjennom teorien om den hermeneutiske sirkelen, hvor fordommer og forståelse ble to sentrale stikkord. Selve ordet hermeneutikk har tre hovedbetydninger: uttrykk, fortolkning og oversettelse. De tre betydningene har alle forståelse som sitt mål (Lægreid og Skorgan 2001: 9). Fortolkningen av historiske tekster regnes som en av de fremste metodene en humanviter kan utøve. Denne fortolkningen skal både fremskaffe kunnskap om livet i tidligere tider og videreføre denne kunnskapen inn i vår egen samtid, og på den måten medbringe menneskelige fremskritt (Lægreid og Skorgan 2001: 12). I denne sammenhengen er det viktig å understreke at hermeneutikk ikke er en metode i seg selv, hermeneutikk er snarere en filosofisk refleksjon over menneskets forståelsesevne og forståelsesmuligheter.

Kort fortalt handler den hermeneutiske sirkelen om forståelsens utvikling i møtet mellom tekst og lesere. Dette møtet er en kontinuerlig prosess der en leasers forståelse (helhet) gjennomgår en endring i møtet med en tekst (del). Helhet – del – helhet – del – helhet, er den evigvarende hermeneutiske sirkelen, som blant annet den tyske filosofen Hans-Georg Gadamer videreutviklet (Gadamer 2003: 33). Gadamer avviste tanken om at hermeneutikk som metode kunne være en avsluttende prosess som kom fram til et objektivt svar, den hermeneutiske sirkelen beveger seg alltid mot nye innsikter og kunnskap (Lægreid og Skorgan 2001: 12). Svar fra humaniora kan ikke regnes som objektive, da arbeid med humanistiske temaer alltid bærer preg av forskerens selvinnsikt, som vil gi svaret et subjektivt preg. Dette medfører at humanvitenskapen alltid vil ha et vitenskapelig forklaringsproblem, mens på den positive siden, vil humanvitenskapen spille en betydelig rolle i menneskets liv (Gadamer 2003: 12). Forståelse av fortiden vil også kunne brukes i nåtiden.

I hermeneutikken stilles det krav til leserens refleksjon over egne fordommer, som alltid vil spille inn i møtet med en fremmed tekst. For Gadamer var ikke fordommer nødvendigvis negativt ladet. Fordommer kunne også ha sin legitimitet, da fordommer ikke var galt i seg selv. Problemet med fordommer oppstår når de ikke er velbegrunnede, enten ved at leseren unnlater å bruke egen fornuft, ved å støtte seg til feil autoritet, eller ved å ikke sette seg godt nok inn i tekstens mening (Gadamer 2001: 120, 126). Å møte en tekst uten fordommer er allikevel umulig, da fordommene er en naturlig del av leseren. Den lesende/den fortolkende må være oppmerksom på egne fordommer og utfordre dem igjennom å stille spørsmål. Gadamer skriver at: ”all forståelse begynner med at noe taler til oss”, og understrekte viktigheten av at den lesende var i stand til å møte tekstens annerledeshet (Gadamer 2003: 38, 43). Gadamers utgangspunkt var at en leser alltid ville forstå en tekst igjennom seg selv og at det derfor var viktig å konfrontere sine egne fordommer.

Gadamer vektlegger verdien av ”å adlyde autoritet” og ”å stå i tradisjon” (Gadamer 2003: 11). Å erkjenne at andre kan ha større kunnskap enn deg, er en erkjennelse som har en mer fremtredende posisjon i humanvitenskapen kontra naturvitenskapen, med sine objektive svar. Gadamer relaterer autoritet til fordommer, og motsetter seg igjen ordets negative konnotasjoner. Autoritet kan stå i motsetning til fornuft, men autoritet kan også være en vei til kunnskap og sannhet (Gadamer 2001: 128). Tradisjon regnes også som en type autoritet, overlevert fra en tid til en annen, som for eksempel viser seg i vitenskapen når forskeren setter seg inn i tidligere forskning på sitt valgte tema og henter kunnskap ut av den. Dette er en forskningsmessig verdi (Gadamer 2001: 132).

En problemstilling i hermeneutikken har vært avstanden mellom når en tekst er skrevet og når den tolkes, og hvorvidt det mulig å sette seg inn i en annen tids begreper og selvforståelse. Gadamer mener at tidsavstand kunne være en fordel, da denne kunne skille sanne fordommer fra falske, og dermed gjøre forståelse mulig. Derimot kunne denne problemstillingen være mer gjeldende i møtet mellom tekst og tolker fra samme tid, da tolkeren ikke har samme mulighet til å distansere seg fra sine fordommer (Gadamer 2003: 42).

”Ethvert utsagn er motivert. Ethvert utsagn har forutsetninger som det ikke selv setter ord på (Gadamer 2003: 27)”. Utsagn har altså en bakgrunn som ikke nødvendigvis kommer eksplisitt fram i selve utsagnet. Motivasjonen og forutsetningen bak utsagnet kan sammenlignes med spørsmål som forfatteren av teksten har stilt seg, og teksten er forsøk på å besvare

spørsmålene. Utsagn er derfor svar på spørsmål, som igjen henger sammen med tidligere svar og andre spørsmål, noe Gadamer kaller en evigvarende dialektikk (Gadamer 2003: 27). I denne sammenhengen er det viktig at forskeren har evnen til å finne spørsmål som kan bryte igjennom falske fordommer og på den måten finne nye svar.

3.3.1 Habermas om Gadamers hermeneutikk

Selv om Gadamers hermeneutikk har en solid forankring innenfor humaniora, står den ikke uimotsagt. Blant annet har Jürgen Habermas kritisert Gadamer for å undervurdere refleksjonens kraft i forståelsen (Habermas 2001: 309). Gadamers vektlegging av tradisjon og autoritet ”bestridet refleksjonens kraft”, som evner å være kritisk til historiske overleveringer og muligheten til å avvise tradisjon (Habermas 2001: 310-311). Habermas fremhever med dette refleksjonens posisjon i hermeneutikken, og understreker viktigheten av å ha en kritisk distanse til stoffet man arbeider med. Videre poengterer Habermas at språklige overleveringer også handler om makt. Bak overleveringen kan det finnes interesser som det er viktig for den tolkende å være klar over og vurdere igjennom refleksjon (Habermas 2001: 312).

3.4 Talehandling

Quentin Skinner (født i 1940-), professor i historie ved Queen Mary Universitetet i London utviklet en ny metode å lese tekst på – å lese tale som handling. En metode som opererer i et teoretisk grenseland. I Helge Jordheims *Lesningens vitenskap* (2001) fremstilles metoden som en teori, mens Skinner selv, i *Visions of Politics volume 1 – Regarding Method* (2002), omtaler denne delen av sitt arbeid som metode.

Tolkeren møter forfatteren i talen/teksten, og har som oppgave å gjøre det implisitte eksplisitt (Jordheim 2001: 216). Tolkerens overordnede mål er å komme fram til en dypest mulig forståelse av forfatterens tekst. Jordheim trekker fram tre fordeler ved Skinners talehandling. Den første er at talehandlingen åpner for en funksjonell tilnærming til tekstene. Den andre at talehandling gjør det enklere å lede tale til kontekst. Den tredje at talehandlingen understreker lesningens betydning og plasserer seg selv i den hermeneutiske lesetradisjon (Jordheim 2001: 216).

For å lese tale som handling må tolkeren rette fokuset mot talerens intensjoner og lese talens historiske kontekst. Den tolkende vil ha et behov for å forstå hvorfor en tale har blitt fremmet for å forstå selve talen, talen må ses i en større helhet, for derigjennom å se talens bevegelse

til å bli tale (Skinner 2002: 115). I *Visions of Politics* beskriver Skinner ulike talehandlinger,² ulike tolkningsnøkler som brukes for å finne fram til forfatterens intensjon. Den første talehandlingen er den *lokusjonære*, det elementære ved selve ytringen, at taleren lager lyder, uttaler ord eller skriver i en bestemt rekkefølge, kort fortalt ytringen i seg selv (Jordheim 2001: 230; Roos 2008: 259). Neste ledd i talehandlingsteorien, er den *illokusjonære* talehandlingen, som er det taleren gjør i sin utførelse av talen, eksempelvis å advare, å glede, å skremme. (Skinner 2002: 98). Det illokusjonære er ressurser og kapasiteter ved språket som den talende kan benytte seg av i sin kommunikasjon, samtidig som det illokusjonære kan mistolkes, da språket er rikt og mangfoldig (Skinner 2002: 109-110). I tillegg til den lokusjonære og illokusjonære, finnes en tredje talehandling, den *perlokusjonære*, som sier noe om hvorvidt den talende lyktes med sin illokusjonære handling, om den tolkende forstått advarselen, gleden, skremselen. Forskjellen mellom den illokusjonære og perlokusjonære handlingen er at den illokusjonære i bunn og grunn omhandler den talendes intensjon, ikke hvorvidt den talende lykkes eller mislykkes med sin meningsytring, mens den perlokusjonære handlingen forstås nettopp ut av talens vellykkethet (Jordheim 2001: 230). Dette er grunnlaget for intensjonstolkningen. Det implisitte skal altså gjøres eksplisitt ved å tolke fram forfatterens intensjoner. Skinner har benyttet talehandlingen metodisk i studiet av historiske tekster, blant annet av Thomas Hobbes og Niccoló Machiavellis arbeider. Å studere tekster fra en annen tid og en annen kontekst enn sin egen, medfører at fortolkeren får en krevende oppgave. Skinner tillegger historikeren en arkeologisk dimensjon, da historikeren skal strebe etter å fremlegge konteksten som forfatterens mening utsprang fra (Skinner 2002: 42). Med fokus på intensjon og kontekst åpner talehandlingene også for studier av hvordan forståelsen av begreper og uttrykk endrer seg (Roos 2008: 260)

3.5 Refleksjoner over metodevalg

Med tekstanalyse som metode, var veien kort til å bruke hermeneutikk i det innledende refleksjonsarbeidet. Under hele arbeidet med oppgaven har forholdet mellom tekst og fortolkning vært aktuelt. Hermeneutikken understreker viktigheten av å være selvbevisst og refleksiv i arbeidet med andres tekster og forståelser. Ved å lese samme tekster om igjen har jeg opplevd små hermeneutiske øyeblikk, som har vært berikende både for min egen del og

² Disse talehandlingene har Skinner videreført fra den britiske språkfilosofen John Langshaw Austin (1911-1960) og hans *How to Do Things with Words* fra 1955.

for oppgavens. Disse øyeblikkene oppstod særlig under arbeidet med Habermas og forholdet mellom hans tidligere kommunikasjonsteorier og nyere arbeider om religionens plass i offentligheten. Valget om å se nærmere på talehandling som metode ble tatt for å bevisstgjøre meg selv om å lete bak språket i analysearbeidet, der særlig tekstens kontekst, samt dens intensjoner ble redskaper å analysere igjennom. Når jeg valgte et politisk perspektiv i oppgaven, ble det desto viktigere å se bak politikerens ord og intensjoner for å skrive fram et så fullstendig bilde som mulig. Innledningsvis i arbeidet vurderte jeg å bruke diskursanalyse som fremgangsmåte og metode, dette kunne vært interessant hvis jeg konsentrerte meg om diskusjonen i Danmark og inkluderte flere danske stemmer i oppgaven. Dette falt vekk da jeg bestemte meg for å fokusere på to stemmer fra ulikt fagfelt og kontekst. Baksiden ved dette er at diskusjonen kan miste en flerstemthet, et kjennetegn slike diskusjoner som oftest har i offentligheten. Jeg vil forsøke å bøte på dette ved å inkludere Tariq Ramadan. Fordelen ved å konsentrere seg om to stemmer er at jeg får tid til å gå i dybden, og plass til å selv diskutere med mine debattanter.

Med hermeneutikken friskt i minne vil jeg nå se nærmere på mitt eget utgangspunkt for å skrive denne oppgaven. Et sentralt spørsmål blir hvilke fordommer som befinner seg i min forståelseshorisont. Når oppgaven omhandler en politiker, handler den også om politisk ståsted, der Fogh Rasmussens Venstre plasseres på sentrum-høyresiden av den politiske aksene i Danmark. Drøftningen skal være så apolitisk som mulig, samtidig som jeg er klar over den som tolker også har et politisk ståsted som kan virke inn på tolkningen. Jeg vil forsøke å sette meg inn i Fogh Rasmussens religionspolitikk og lete etter politikkens sammenhenger. Når det er sagt, vil jeg ikke la være å gå i diskusjon med hans standpunkter. En viss politisk ladning synes dermed uunngåelig.

Hva så med fordommer ovenfor filosofi og Habermas? Etter å ha lest en rekke tekster av og om Habermas, innser jeg å ha hatt en forestilling om at filosofi skulle være mer politisk nøytral. Dette er ikke tilfelle, noe Habermas er et godt eksempel på. Filosofi er i aller høyeste grad også politikk. Denne oppdagelsen skjerpet mitt kritiske blikk på filosofi, og gjorde meg klar for å diskutere filosofiske posisjoner.

3.6 Refleksjoner om temavalg

At mitt forskningsfelt og debattanter ligger såpass nært i tid, kan være en problematisk side ved min oppgave. Jeg tenker da særlig på delen om Fogh Rasmussen og den danske

konteksten, som ikke er et avsluttet kapittel i dansk historie, enda Fogh Rasmussen har forlatt statsministerposten. Det vil ikke være mulig å komme med en endelig konklusjon på Danmarks møte med det multikulturelle samfunn. Allikevel har det siste tiåret inneholdt en rekke hendelser og uttalelser som gjør det mulig å reflektere over møtet, ikke bare i Danmark, men også i andre vestlige land. Når det er sagt, vil det fortsatt være vanskelig å forutse fortsettelsen. Selv om Habermas er en aldrende mann, er det heller ikke mulig å gi en endelig analyse av hans arbeider. Han produserer fortsatt vitenskapelige artikler og deltar i det offentlige ordskifte. Det var krevende å sette seg inn i hans arbeider om religion, særlig på grunn av deres tilknytninger til tidligere utgivelser og teorier.

På tross av den nære beliggenheten, var ikke Danmark et land jeg kjente særlig godt til da jeg innledet arbeidet med oppgaven. Jeg ante kun konturene av dansk politikk, hadde hørt norske politikere snakke om ”danske tilstander” og at danskene hadde kulturkamper som Norge kunne se langt etter. Gradvis økte min interesse, godt oppmuntret av min veileder, men først etter å ha lest ”Hold religionen indendørs” av Fogh Rasmussen forstod jeg at det var mulig å skrive omfattende om religion og politikk i Danmark. At en statsminister engasjerte seg såpass i religionsrelaterte problemstillinger, gjorde meg nysgjerrig på dette landets forhold til egen og andres religioner. Igjennom bachelorgraden opplevde jeg at religion ikke bare er et fagfelt i seg selv, men at religion også kan knyttes til en rekke andre fag, som antropologi, historie, kultur, kunst, jus, psykolog, sosiologi, statsvitenskap. Dette er noe som gjenspeiler emnets kompleksitet og rekkevidde. Denne tverrfagligheten var og er det jeg setter mest pris på ved religionsstudiet. Jeg bestemte meg derfor tidlig for å inkludere en stemme fra et annet fagfelt enn politikken. Valget falt på filosofi og Jürgen Habermas. Med Frankfurtskolens mål om å bedrive tverrfaglige studier, passer Habermas godt inn i denne oppgavens etos: å være faglig overskridende. Mens Fogh Rasmussen blir min representant for forholdet mellom politikk og religion, er Habermas representanten for filosofi og religion. Jeg valgte filosofi for å få en motvekt til politikk og politiske uttalelser, som ikke alltid er like dyptpløyende i sin argumentasjon, ikke at dette nødvendigvis skal forstås som en kritikk, men mer som en forståelse av den politiske uttalelsens natur. Politikens sentrale samfunnsposisjon er grunn god nok til å inkludere den i denne oppgaven.

Faren ved å drøfte religion igjennom to ulike retninger, er å falle mellom to stoler, og miste substansen oppgaven behøver. Dette vil jeg forhindre ved å trekke linjer mellom de ulike delene og diskutere dem imot hverandre, slik at religionens tverrfaglige vesen trer fram.

Metodemessig vil jeg ha lik fremgangsmåte i analysearbeidet av både Fogh Rasmussen og Habermas, allikevel vil fokuset på tekstforståelse være større i arbeidet med Habermas, da hans tekster er mer teoretisk krevende og sammenvevd. I analysen av Fogh Rasmussen vil fokuset i større grad rettes mot forholdet mellom tekst og kontekst.

3.7 Refleksjoner om materiale: Fogh Rasmussen

Anders Fogh Rasmussen er først og fremst politiker, og ikke en sakprosaforfatter i tradisjonell forstand. Noen utgivelser har det allikevel blitt. Mest kjent er *Fra socialstat til minimalstat* (1993). Bokens hovedtemaer er nyliberalisme og velferdspolitikk, og taler for en større individuell frihet for borgerne (Fogh Rasmussen 1993). Det finnes også referanser til filosofi og religion i boken, uten at disse størrelsene i særlig grad løftes opp til en diskusjon om deres rolle i samfunnet. Boken har nok ikke gått ut på dato, men Danmark har endret seg såpass det siste tiåret at det ble feil å legge den til grunn når jeg skulle diskutere religionens plass i det nye, multikulturelle Danmark. Av andre titler finner man *Opgør med skattesystemet* (1979), *Kampen om boligen* (1982) og *Vera og Benefica* (2006). Da jeg leste om disse utgivelsene på internett, fikk jeg ikke inntrykk av at de var opptatt av religion og samfunn, og regnet de som urelevante for min oppgave. Tatt i betraktning av at Fogh Rasmussens holdning er at religion tilhører privatlivet, er det ikke rart at det ikke finnes egne utgivelser med religion som tema. Det kan snarere virke som om spørsmål knyttet til religion, er noe som har presset seg på, og at behovet for å kommunisere om disse spørsmålene har kommet igjennom kortere innlegg, intervjuer og taler. Det er i hvert fall i dette materialet at jeg har funnet mest religionsrelatert innhold.

20. mai 2006 trykket Politiken³ en artikkel signert Anders Fogh Rasmussen. ”Hold religionen indendørs”, som inneholder Fogh Rasmussens hovedtanker om religionens rolle i offentligheten. Innlegget startet en større debatt i Danmark, og 30. juni samme år ble Fogh Rasmussen intervjuet av Kristeligt Dagblad,⁴ under tittelen ”Religionen i Foghs private rum”, der journalistene Erik Bjerager og Henrik Hoffmann-Hansen ba statsministeren om å utdype sine tanker om religionens plass i samfunnet. I 2007 kom en akademisk respons til debatten i

³ Politiken er en dagsavis som ble grunnlagt i 1884. Avisen beskriver seg selv som et radikalt-sosialt liberalt blad.

⁴ Kristeligt Dagblad er en dagsavis som ble grunnlagt i 1893. Avisen fokuserer på tematikk knyttet til tro, etikk og eksistens.

form av antologien, *Sammenhængskraft – Replikker til Fogh*, redigert av den danske teologen Peter Lodberg, der danske samfunnsvitere og teologer kom med sine tolkninger av begrepet sammenhengskraft. Jeg vil bruke ”Hold religionen indendørs” som inngangsdør til Fogh Rasmussens syn på religion, og komme med en del sitater underveis, som jeg vil sette opp mot aktuelle begreper, diskusjoner og teorier. Den andre bolken med materiale er hentet fra Fogh Rasmussens nyttårstaler.

I hvilken grad er en statsministers nyttårstaler egnet som materiale i akademia? Som materiale er nyttårstalen både normativ og deskriptiv, den kan ha en programmatisk side og den beskriver både det som var og det som kommer til å bli, en nyttårstale ser både bakover og fremover. Mot sjangeren kan det innvendes at talene kan bli for generelle og overfladiske, samt at talen kan benyttes til å fremme politiske interesser. Det viktigste spørsmålet er allikevel om materialet er relevant for min problemstilling. I en nyttårstale skal statsministeren henvende seg til det brede befolkningslag, og skal strekke seg langt for å være mest mulig inkluderende, dette ligger i talens natur. Nyttårstalene inneholder sentrale idéer, interesseområder og visjoner. I Fogh Rasmussens statsministerperiode var det flere store politiske saker som direkte eller indirekte kunne knyttes til multikulturalisme og religion. Disse sakene omtales i nyttårstalene, og gjør talene til verdifullt primærmateriale. Når det er sagt, er det viktig å være kritisk. I *Fortida er ikke hva den en gang var – en innføring i historiefaget*, vektlegger historieprofessor Knut Kjeldstadli materialets troverdighet. Er det grunn til å tro at materialets opphavsperson besitter evnen til å si sannheten, det vil si, er fremstillingen objektiv, eller vil materialet ha en bakenforliggende interesse eller motiv (Kjeldstadli 1992: 172)? Dette er et viktig spørsmål når det kommer til politikk og politikere, da politikk i hovedsak handler om å fremme saker og forsøke å overbevise velgerne igjennom sin argumentasjon. En nyttårstale er intet unntak i så hensende, og bevisstheten om det vil jeg ta med meg underveis i tolkningen av Fogh Rasmussens nyttårstaler.

Analysen av Fogh Rasmussen vil derfor bære preg av å være todelt. Mens den første delen vil fokusere på nasjonale anliggende, vil den andre delen løfte blikket mot den internasjonale scenen. Et berettiget spørsmål blir her hvorfor jeg ikke har valgt å slå sammen de to delene for å få fram en analytisk helhet. Dette var absolutt en mulig en løsning, men jeg valgte en todeling for å lettere skille det nasjonale fra det internasjonale, selv om dette også henger sammen. Ved å først fokusere på det nasjonale, får analysen et grunnlag som gjør det enklere

å bringe inn det internasjonale perspektivet. En kronologisk gjennomgang av nyttårstalene åpnet også for å studere utviklingen i Fogh Rasmussens tanker om religion.

3.8 Refleksjon om materiale: Habermas

Habermas har et omfattende forfatterskap bak seg, med både teoretiske flerbindsverk og tidsaktuelle debattbøker på listen over utgivelser. Å finne materiale av Habermas var derfor ikke et problem, utfordringen var snarere å snevre forfatterskapet inn.

Inngangsdøren til Habermas' religionssyn blir "Religion in the Public Sphere", fordraget Habermas holdt da han mottok Holbergprisen i Bergen 2005. Lesningen av dette fordraget markerte starten for min interesse for Habermas, og innledet videre studier av religionens plass i offentligheten. Etter å ha lest flere av Habermas arbeider på dette temaet, synes jeg at foredraget skiller seg ut som et godt utgangspunkt for å sette seg inn i Habermas' religionsfilosofi, siden talen i kortform tar for seg flere av de mest vesentligste sidene ved Habermas' syn på religion. Jeg vil behandle fordraget på en lignende måte som jeg gjør med Fogh Rasmussens "Hold religionen indendørs", ved å både være redegjøende og drøftende, for så å trekke inn utdypninger fra andre verk.

Siden jeg valgte fransk som tredjespråk på grunnskolen, har det ikke vært mulig for meg å lese Habermas på originalspråket. Heldigvis for mitt vedkommende er de aller fleste av Habermas' utgivelser oversatt til engelsk, og utgitt på Polity Press i England. Noen artikler og intervjuer har dog vært språklig utilgjengelige, uten at oppgaven skal lide nød av den grunn. Med alderen har Habermas' utgivelser delvis endret karakter. I de siste utgivelsene med religion som tema har Habermas inkludert en rekke medforfattere, som oftest med bakgrunn fra filosofi og religion, til å besvare hans problemstillinger og vurderinger. Bøkene får dermed et dialogisk preg. Flere av utgivelsene er også samlinger av essays eller foredrag.

Habermas' første hovedverket, *Structural Transformation of the Public Sphere: An Investigation of a Category of Bourgeois Society* fra 1962 (på norsk *Borgelig Offentlighet*) tar for seg begrepet offentlige sfære og utforsker kritisk borgerlighetens rolle i utformingen av sfæren og hvordan sfærer kan benyttes til å lansere og opprettholde bestemte ideer og ideologier (Finlayson 2005: 11). I 1981 og 1984 kom Habermas andre store arbeid, den todelte *The Theory of Communicative Action* (på norsk *Teorien om kommunikativ handling*), der han i større grad benytter lingvistiske metoder for å forstå et samfunns kompleksitet.

Videre arbeider Habermas med ulike diskursteorier om moral og etikk og fokuserer på hva språket gjør, ikke hva språket sier (Finlayson 2005: 32). Det siste tiåret har han fokusert mer på enkelttemaer, som genforskning, nasjonalisme og EU. I tillegg kommer arbeidene om religion, som i all hovedsak ble publisert på 90- og 00-tallet. Her følger en kort introduksjon av senere titler med religion som hovedtema:

Religion and Rationality – Essays on Reason, God, and Modernity. Utgitt på tysk stykkevis i 1981, 1991, 1997. Utgitt samlet på engelsk i 2002. Samlingen inneholder ulike essays som blant annet er skrevet som bokanmeldelser, innlegg i paneldebatter og svar på teoretiske utfordringer og tilslutt et intervju med bokens redaktør, Eduardo Mendieta.

The Future of Human Nature. Tysk utgivelse: 2001. Engelsk utgivelse: 2003. Norsk utgivelse: 2003. I denne boken utforsker Habermas genforskningens mulige moralske konsekvenser for mennesket. Mot slutten går han inn i diskusjonen om hvilke plass religiøse argumentasjoner skal ha i offentligheten.

The Dialectics of Secularization (med Joseph Ratzinger). Tysk utgivelse: 2005. Engelsk utgivelse: 2006. Norsk utgivelse: 2008. Her diskuterer Habermas sekulariseringens rolle i samfunnet, og ser nærmere på forholdet mellom troende og ikke-troende.

Between Naturalism and Religion. Tysk utgivelse: 2005. Engelsk utgivelse: 2008. Habermas går også i denne boken inn på religionens plass i offentligheten, samtidig som han drøfter problemstillingen opp mot sine diskurs- og kommunikasjonsteorier. Boken tar også for seg forholdet mellom naturvitenskapen, religion og det sekulære. *Between Naturalism and Religion* er en av Habermas' mest omfattende utgivelser med religion som tema.

An Awareness of What is Missing (med flere). Tysk utgivelse: 2008. Engelsk utgivelse: 2010. Bokens utgangspunkt er en debatt mellom Habermas og en rekke professorer ved Jesuitt School of Philosophy i München. Diskusjonen har et postsekulært utgangspunkt, og ser på religionens nye plass i offentligheten.

3.8.1 Avgrensninger

Grunnet Habermas lange og omfangsrike forfatterskap er det nødvendig å foreta noen oppgavemessige avgrensninger. I kapittelet før analysen vil jeg komme med noen redegjørelser av Habermas mest sentrale teorier, da det er nyttig å kjenne til disse også i hans senere arbeider. Selv om arbeidene og tankene glir over i hverandre, vil jeg allikevel sette en

tidsmessig avgrensning ved å konsentrere meg om Habermas' arbeider på religions- og samfunnsrelaterte spørsmål på 00-tallet, hvor 11. september 2001 regnes som et nytt startpunkt i Habermas' syn på religion. Arne Johan Vetlesen, professor i filosofi ved Universitetet i Oslo, mener at terrorangrepet på USA markerte en ny fase i Habermas' religionssyn, der han fullfører sin forflytning fra en sekulær posisjon til anerkjennelsen av religiøse sannheter (Vetlesen 2009: 199). Hvis man skal gå genealogisk til verks på Habermas' religionssyn vil en naturlig start være *Borgelig offentlighet* og *Teorien om kommunikativ handling*, der han hevder at de sekulære sannheter med tiden vil overta for de religiøse (Habermas 2002: 79). Her er Habermas på linje med blant andre Max Webers rasjonaliseringsteorier. Dette synet går Habermas vekk ifra i "Transcendence from Within, Transcendence in this World" et essay publisert på tysk i 1991 og oversatt til engelsk i 1992, der han sier at spørsmålet om religiøse sannheter i offentligheten er mer åpent enn han først trodde. I samme essay⁵ skriver Habermas at han lenge foretrakk å ikke diskutere med teologer, men at han nå, noe motvillig, går inn i en diskusjon med filosofiens møte med teologien. Når man ser på Habermas forfatterskap i 2011 er dette en merkverdighet, da han i nyere tid blant annet har blitt kjent som nåværende Pave Benedict XVI's teoretiske sparringspartner. Til sammen sier dette en hel del om Habermas posisjonsflytting. Arne Johan Vetlesen er inne på dette i *Frihetens forvandling* der han studerer utviklingen i Habermas' involvering med religion fra 1981-2005, og finner et brudd, Habermas snur i synet på sekularisering som årsak til meningstap i samfunnet og peker på religion som kilden til å reversere meningstapet (Vetlesen 2009: 208, 213). Dette er et interessant perspektiv på Habermas' forfatterskap, og kunne vært en masteroppgave i seg selv. Allikevel, i denne oppgaven innehar Habermas rollen som talsmann for at religion skal ha en rolle i offentligheten, med vissheten om hans forflytning i bakhode.

⁵ Et essay skrevet til en debatt med flere teologer blant debattantene.

4. Teori

4.1 John Rawls

John Rawls (1921-2002), født i Maryland, USA, regnes som en av den nyere tids mest fremtredende politiske filosofer. Etter å avtjent militærtjeneste under den andre verdenskrig, der han blant annet tjenestegjorde i Filippinene og Japan, startet han sin akademiske karriere på Princeton University. *A Theory of Justice* (1971) regnes som Rawls hovedverk. Andre sentrale utgivelser er *Political Liberalism* (1993), *The Law of Peoples* (1999) og *Justice as Fairness: A Restatement* (2001), som er en bearbeidelse og forsøk på å besvare kritikken han mottok for *A Theory of Justice*. I norsk oversettelse finner man to titler: *Folkenes lov*, oversatt av Jon A. Evang, og *Rettferdighet som rimelighet: En reformulering*, oversatt av Kai Swensen, med en fyldig innledning ved Andreas Føllesdal. Når man leser biografi om Rawls blir særlig to historiske hendelser trukket fram, først hans oppvekst i de rasedelte sørstatene og utviklingen av borgerrettighetsbevegelsen, dernest at Rawls tjenestegjorde i Hiroshima like etter byen ble bombet med atomvåpen (Føllesdal i Rawls 2003: 14; Svendsen 2009: 347).

Mitt utgangspunkt for å inkludere John Rawls i denne oppgaven, samles i følgende observasjon: det er myndighetene som bestemmer i hvilken grad religion skal fylle offentligheten. Siden Rawls opptar seg av forholdet mellom samfunnet og borgeren, kommer med teorier om samfunnets grunnstruktur, opptar seg av mangfold og likeverd mellom borgerne, mener jeg det er nyttig å introdusere noen av hans teorier og begreper, som kan brukes i den videre diskusjonen.

4.1.1 Hva er politisk filosofi?

Politisk filosofi er vurderinger av forholdet mellom stat – borger og individ – samfunn. Mer spesifikt, politisk filosofi omhandler hvilke plikter og rettigheter individet har overfor samfunnet og dets institusjoner, i hovedsak i regi av staten, og hvordan staten legitimerer sin maktutøvelse overfor individet (Filosofisk leksikon 2008: 369-370). Videre skal politisk filosofi øke vår forståelse av hvordan samfunnet er og hvordan det bør være, dens mål er å løse konflikter mellom samfunnsmedlemmene (Føllesdal i Rawls 2003: 14)

Her følger et meget raskt riss av den politiske filosofiens idéhistorie: historisk ledes politisk filosofi tilbake til antikken, med Aristoteles og Platon. De gamle grekerne anså politisk filosofi som en praktisk filosofi, filosofien som omhandlet menneskets handlemåte. Lenge ble

politisk filosofi forstått i retningen samfunn – individ. For eksempel var Aristoteles tidlig ute med å sette samfunnet foran individet. I løpet av idéhistorien har det skjedd en endring i vurderingen av individet og samfunnet. Det store skiftet kom med John Locke på slutten av 1600-tallet. Det var Locke som introduserte liberalismen, som siden har stått som et sentralt begrep i politisk filosofi. Med Locke og liberalismen ble det fokus på samfunnets plikter ovenfor individet og individets frihet innenfor samfunnet. Før Locke tok for eksempel Augustin, Machiavelli og Hobbes alle til orde for legitimering av maktbruk ovenfor individet. Etter Locke skulle Rousseau utarbeide sin kontraktteori om forholdet borger og stat, der han særlig fokuserte på borgerens frihet. Siden befattet Karl Marx seg med lignende spørsmål, da med vektlegging av systemtvang og kapitalistisk samfunnsutvikling (Filosofisk leksikon 2008: 369-370).

Politisk filosofis forbindelse med liberalisme tilbakeskrives til John Locke, som også diskuterte eiendomsrettigheter og økonomi i sine verker. Derfor er det mulig å dele politisk filosofi inn i minst to deler, der den første tar for seg menneskets friheter og rettigheter ovenfor livssyn og ytringer, mens den andre fokuserer på eiendommelige og økonomiske rettigheter. John Rawls opererer med denne todelingen, som han kalte det politiske og det økonomiske prinsippet (Svendsen 2009: 349).

Når filosofen Lars Fr. H. Svendsen skal introdusere John Rawls i antologien *Liberalisme*, beskriver han Rawls som gjenoppliveren av politisk filosofi som filosofisk gren (Svendsen 2009: 347). Med Rawls ble forholdet mellom individet og samfunnet igjen satt på den filosofiske – og politiske – dagsordenen. Føllesdal beskriver Rawls som en normativ filosof, dette fordi han søkte bestemte svar på spørsmål om hvordan borgerne bør handle, hva som kjennetegner det gode liv, og hva slags samfunn borgerne bør ha (Føllesdal i Rawls 2003: 25).

4.1.2 Rawls politiske filosofi

”I ethvert samfunn har det vært lange historiske perioder der grunnleggende spørsmål har ført til dyptgående og polariserende konflikt og det har virket vanskelig, for ikke å si umulig, å finne noe som helt fornuftig grunnlag for politisk enighet (Rawls 2003: 51)”.

Med dette som utgangspunkt, beskriver Rawls hvilke roller politisk filosofi kan spille i samfunnet. 1) Politisk filosofi skal finne enighetene mellom partene i de store stridsspørsmålene. Eventuelt minke avstanden, både moralsk og filosofisk. 2) Politisk filosofi skal påvirke hvordan borgerne tenker om sine politiske institusjoner, og dermed åpne opp for

diskusjoner som kan lede til politiske løsninger. Borgerne trenger å ha en forståelse av seg selv som medlemmer av samfunnet og hva som gir likeverdig samfunnsborgerskap. 3) Politisk filosofi skal roe ned eventuell misnøye overfor samfunnet og historien ved å vise hvordan institusjonene er oppbygd, og dermed vise hvorfor de fungerer slik de gjør. Dette skal igjen lede til aksept og forståelse av fornuftig pluralisme, som er et samfunn med medlemmer med ulike meninger og tro. 4) Politisk filosofi skal utfordre grensene ved fornuftig pluralisme og se hvor langt det er mulig å strekke dem mot oppnåelse av fullstendig demokrati og rettferdighet. På denne måten ligger det noe utopisk over politisk filosofi (Rawls 2003: 51-56).

Rawls sin politiske filosofi vil lede vei til politisk forsoning, for som han selv sier, polariserende konflikt kan gi opphav til politisk filosofi (Rawls 2003: 51). En av hovedteoriene og hovedbegrepene til Rawls går inn i en slik polariserende konflikt ved å utrede hva som er rettferdig og hva som er urettferdig. Rettferdighetsbegrepet er helt sentralt i Rawls politiske filosofi.

4.1.3 Rawls' rettferdighet

”Justice is the first virtue of social institutions, as truth is of systems of thought (Rawls 1971: 3)”.

Å gi et kortfattet sammendrag av Rawls sitt forhold til rettferdighet, er på å et vis å begå overgrep mot et helt livsverk, rettferdighetsbegrepet gjennomsyrrer det meste av Rawls tenkning og skrivning. Når det er tatt høyde for, må man i det minste gjøre et forsøk på å risse opp rettferdighetsbegrepet. I Rawls politiske filosofi søkes det etter rettferdighet i rommet mellom samfunnet og borgeren. For Rawls betyr rettferdighet frihet og likhet borgerne imellom, men viktigst, at man finner disse grunnleggende kvalitetene igjen i samfunnets grunnstruktur. Rawls opererer med to rettferdighetsprinsipper for borgeren: 1) Rett til et tilfredsstillende system tuftet på grunnleggende friheter (Rawls 2003: 103). Med dette menes at borgeren skal ha politisk frihet, yringsfrihet, samvittighetsfrihet, rettssikkerhet, rett til å stille til valg og rett til å ha eiendom (Rawls 1971: 61). 2) Rett til å oppnå alle rimelige sosiale og økonomiske stillinger og posisjoner (Rawls 2003: 103). Det første prinsippet opptar seg med frihet, det andre fremhever likhet. Disse to prinsippene behøver ikke nødvendigvis å være likestilte, Rawls sier selv at prinsippet om frihet er, i siste instans, viktigere enn prinsippet om likhet (Rawls 1971: 61). Allikevel, rettferdighetsbegrepet fremmer at alle

borgerne skal ha en sjanselighet, et ansvar som samfunnet skal tilrettelegge for.⁶ Det er samfunnet som er selve grunnlaget for rettferdighet, og det er derfor Rawls vurderer rettferdighet ut av samfunnet som helhet og igjennom samfunnets store institusjoner. Samfunnets oppgave er å fordele goder, og de fremste godene er rettigheter og friheter, innflytelse og muligheter, inntekt og formue (Rawls 1971: 62). Føllesdal fokuserer også på samfunnets ansvar overfor samfunnsborgeren i sin innledning til *Rettferdighet som rimelighet*:

”Vi fødes inn i bestemte plasser i samfunnet, og våre muligheter i livet avgjøres i høy grad av de grunnleggende samfunnsinstitusjonene som påvirker våre muligheter til å oppnå ulike samfunnsposisjoner (Føllesdal 2003: 18)”.

4.1.4 Offentlig fornuft, fornuftig pluralisme og overlappende konsensus

Et spørsmål som opptok Rawls var hvorvidt det er mulig for religiøse doktriner å akseptere demokratiske konstitusjoner (Rawls 1997: 803). Forholdet mellom demokrati og religion undersøkte Rawls blant annet igjennom begrepet *public reason*, på norsk offentlig fornuft. Rawls forstod offentlig fornuft som de moralene og verdiene som kom til syne i statens behandling av borgerne (Rawls 1997: 766). Han skilte dernest mellom ideen offentlig fornuft og idealet offentlig fornuft, der statens representanter, dommere og embetsmenn skal forklare sine posisjoner og bakgrunn til borgerne. Allikevel, den offentlige fornuft er ikke forbeholdt statens representanter, borgerne vil også kunne virke innenfor den offentlige fornuft, enn så lenge de deler statens syn på rettferdighet (Rawls 1997: 773). Mens fundamentalistiske religionsretninger vil ha problemer med å anerkjenne et demokrati som ikke fremhever *en* sannhet, vil fornuftige religionsretninger akseptere demokratiet og dets religionsfrihet.

Fornuftig pluralisme og overlappende konsensus er to andre sentrale begreper hos Rawls, hvor deres betydninger er overlappende. Begrepene inneholder en forståelse av hvordan ulike filosofier, religion og livssyn skal omgås, og hvordan de møter samfunnets grunnstrukturer. I et samfunn vil det normalt sett, eksistere ulike filosofier, religion og livssyn side om side. Å oppnå full enighet filosofier, religion og livssyn imellom, er ikke realistisk. Allikevel, Rawls mener det er mulig å oppnå oppslutning om det velordnede og det rettferdige samfunn. Med overlappende konsensus mener han at de ulike livssynene og filosofiene kan finne fram til samme mål, bare igjennom ulike veier. Ulike ståsted hindrer ikke nødvendigvis en viss

⁶ I sine arbeider skriver Rawls rundt problematikk angående klassesamfunnet, uten å benytte seg av klasse som begrep.

enighet, altså, en overlappende konsensus (Rawls 2003: 88-89). Ifølge Rawls er dette gjennomførbart på grunn av at hans rettferdighetsbegrep omfatter den helhetlige grunnstrukturen, grunnleggende friheter som samvittighetsfrihet og ytringsfrihet. Overlappende konsensus forutsetter en fornuftig pluralisme, også kalt fornuftig uenighet, og når de to er oppnådd, har man et godt utgangspunkt for videre diskusjoner og samarbeid (Rawls 2003: 90, 92). Eller som Rawls selv skriver: ”Overlappende konsensus er ment å få oss til å tenke på et velordnet samfunn under rettferdighet som rimelighet på en mer realistisk måte (Rawls 2003: 283).”

4.1.5 Et velordnet samfunn

Mot slutten av *Rettferdighet som rimelighet* viser Rawls en optimisme på vegne av borgerne. Hans hovedbudskap er at det fornuftige genererer fornuft, hvis samfunnet opptrer rettferdig og rimelig, vil den samme rettferdigheten og rimeligheten vokse fram blant borgerne (Rawls 2003: 294). Dette er sentralt når det kommer til borgernes tilslutning til samfunnet. Rawls’ politiske filosofi vil redusere et samfunns uenigheter, og igjennom rettferdighetsbegrepet, legge grunnlaget for at borgerne blir fornøyde, med vektlegging av frihet og likhet. Hvis borgerne ikke slutter opp om de grunnleggende samfunnsinstitusjonene og hvis de ikke klarer å enes om et rettferdighetsbegrep, vil ikke samfunnet være velordnet. I en slik situasjon vil det ikke være noe galt med borgerne, men med grunnstrukturen i samfunnet. Rawls advarer også mot å la en enkelt religiøs, filosofisk eller moralsk doktrine få dominere det politiske samfunnet, doktriner vil legge hinder for frihet og dermed opponere mot rettferdighetsbegrepet (Rawls 2003: 297).

4.2 Kosellecks begrepshistorie

Reinhart Koselleck (1923-2006) var sentral i utviklingen av begrepshistorien som historisk metode og som tillegg til den sosialhistoriske historieskrivning. *Geschichtliche Grundbegriffe*, et åttebinds begrepsleksikon utgitt fra 1972-1997, med Koselleck som en av tre redaktører, regnes som hans hovedverk.

Et begrep er alltid et ord, men et ord er ikke alltid et begrep (Koselleck 2007: 71). For at et ord kan bli et begrep, er det avhengig av å inneha en flertydighet av sosiale og politiske betydninger. Et ord kjennetegnes ved sin entydighet. Begrepet får sin flertydige betydning

igjennom kompleksiteten i den historiske virkeligheten og i den historiske erfaringen (Koselleck 2007: 71-72).

En begrepshistoriker vil studere et begreps semantikk og dets semantiske endringer igjennom tidens løp. Koselleck studerte blant annet begrepet revolusjon, som i sin opprinnelige, latinske betydning stod for gjentakelse eller tilbakevending til utgangspunktet (Koselleck 2007: 86). I dagens kontekst vil denne betydningen fremstå som fremmed, da revolusjon i dag mer forstås som politisk omveltning, en betydning som utviklet seg i takt med et Europa i stadig endring igjennom 1700-tallet. På grunn av koblingen mellom begrep og sosial virkelighet, står begrepshistorie i nær relasjon til sosialhistorie. Sammenhengen kan ses igjennom et begreps ”diakrone dybdeinndeling” som vil gi innsyn i et samfunns ”langstrakte strukturforandringer” (Koselleck 2007: 68). Studiet av revolusjonsbegrepet er et eksempel på dette. Som en følge av dette må en begrepshistoriker også forholde seg til forskning fra andre fagfelter som på ulikt vis kan relateres til begrepets semantiske innhold (Koselleck 2007: 73).

Koselleck fokuserte også på å skape en forståelse av hvordan mennesker forholder seg til historie som fenomen. I det arbeidet benyttet han seg av begrepene *erfaring* og *forventning*, som står i relasjon til hverandre. Koselleck klargjorde forholdet med å si: ”Ingen forventning uden erfaring og ingen erfaring uden forventning” (Koselleck 2007: 30). Erfaring og forventning ble så knyttet til fortid og fremtid, hvor erfaring henger sammen med fortid og forventning med mulig fremtid. Hvis man relaterer seg til erfaring og forventning, og spør hva mennesket kan lære av historien, vil ikke historien gjenta seg, men fremtiden kan ligne på historiske forhold. Her er troen på gjentakelsen en *forventning* og sammenligningen resultatet av en *erfaring*. En erfaring er ikke i seg selv noe fastlåst, den vil alltid ha en tilbakevirkende kraft fra hvilke forventninger man har til en bestemt situasjon og hvordan denne situasjonen arter seg. Gammel forventning leder til ny erfaring, og lite erfaring medfører høy forventning (Koselleck 2007: 37, 55). En samlet menneskelig erfaring kan igjen gi grobunn for dannelsen av et begrep, som uttrykker erfaringen og er med på å fortelle historien om tiden. I tillegg kan også begreper dannes igjennom forventninger, særlig av politisk og sosial karakter.

Koselleck nevner en rekke politisk ladede begreper som igjennom historien har hatt en innflytelsesrik kraft: republikanisme, liberalisme, sosialisme, kommunisme, alle begreper som rettet seg mot det fremtidige (Koselleck 2007: 53). Koselleck gav disse begrepene betegnelsen: politiske bevegelsesbegrep. Dannelsen av slike begreper kommer som en

reaksjon på tilstander eller forandringer samfunnet befinner seg i og uttrykker fremtidige løsninger (Koselleck 2007: 53).

4.3 Multikulturalisme som begrep

Høsten 2010 og vinteren 2011 gikk en rekke europeiske statsledere ut og erklærte multikulturalismen for å være et mislykket prosjekt og en død idé. Det utskjelte begrepet har blitt diskutert i en rekke fagfelt, som antropologi, filosofi, religion, sosiologi, statsvitenskap og kulturstudier, men hva ligger egentlig i begrepet og hvilken rolle kan det spille? Til å undersøke dette, vil jeg se nærmere på Tariq Modood sin forståelse av multikulturalisme. Tariq Modood er professor i sosiologi ved universitetet i Bristol, og har multikulturalisme, religion og sekularitet som interessefelt. Filosofene Charles Taylor og Will Kymlicka har også skrevet utførlig om multikulturalisme, men da med et nordamerikansk perspektiv, som forløper seg noe annerledes fra det europeiske, blant annet med tanke på moderne arbeidsinnvandring og postimmigrasjon, som kjennetegner den europeiske multikulturalismen og som jeg i min oppgave vil komme nærmere innpå. Tariq Modood skriver ut ifra den britiske konteksten, med et utpreget europeisk perspektiv og med et blikk på muslimesens posisjon i multikulturalismen. *Multiculturalism* fra 2007 gir en innføring i begrepets opphav, dets politiske betydning og fremtid.

Modood plasserer multikulturalismen i filosofien og i politikken. Multikulturalismen blir sett på som en motsetning til den liberale filosofiens ideer om den nøytrale stat og det nøytrale statsborgerskap, som blant annet John Rawls var en representant for (Modood 2007: 6, 24). Samtidig, når Modood diskuterer multikulturalisme, gjør han det innenfor den liberalistiske tradisjonen, og ser på utviklingen i den liberale stats forhold til minoriteter, der den først begynte å tolerere religiøse og kulturelle ulikheter, før den siden nøytraliserte sitt forhold til ulikhetene (Modood 2007: 64). I multikulturalismen skal ulikheter anerkjennes, ikke nøytraliseres. Anerkjennelsen går på en gruppes krav om å bli sett på som en kulturell gruppe og gruppens krav på politiske rettigheter. Et statsborgerskap i liberalistisk forstand innebærer en privatisering av borgernes identitet, noe multikulturalismen motsetter seg.

Multikulturalisme er et møte mellom en majoritet og ulike minoriteter, som på en eller annen måte skal forholde seg til hverandre. Multikulturalismens løsning på dette er en integrasjonsprosess der integreringen går begge veier og partene deler ansvaret, samtidig som prosessen vil variere fra gruppe til gruppe, da alle har sine særegenheter (Modood 2007: 48).

Multikulturalisme er i bunn og grunn et identitetsspørsmål, der minoriteten skal ha muligheten til å bevare båndene til sin kulturelle opprinnelse, samtidig som nye statsidentiteter dannes (Modood 2007: 49). Multikulturalisme blir også knyttet til diskusjonen om det offentlige rom, dets struktur og minoritetenes plass i den:

”Dominant groups can be quite tolerant. They may, for example, allow minorities to live by their own religion, speak their own language, wear distinctive dress and so on, but may insist that should be done in ‘private’ – not in the shared public space of politics, policies, schools and workplaces, but only at home or community functions and at weekend. This way of structuring space and of deciding what is public and what is private can be an enormous source of power and inequality (Modood 2007: 54)”.

Multikulturalismens funksjon blir her å sette spørsmålstegn ved hvorfor kun majoriteten får fylle det offentlige rommet og kjempe for at minoritetenes verdier og stemmer også skal få sin plass i offentligheten. Diskusjonen om det offentlige rom blir i multikulturalismen også en diskusjon om minoritetenes rett til lik respekt og anerkjennelse som majoriteten (Modood 2007: 54, 56). Multikulturalisme kan også fungere som en læringsprosess mellom majoritet og minoritet, der alle perspektivene er like verdifulle, og hvor tradisjoner og skikker blir satt under kritiske lys fra alle parter. Modood begrunner sin interesse for multikulturalisme med at identitet og kultur er viktige for mennesker, og at de derfor må inkluderes i det offentlige ordskifte (Modood 2007: 66-68).

Hvis man ser på multikulturalisme med begrepshistoriske øyne, passer begrepet inn i Kosellecks beskrivelse av politiske bevegelsesbegrep, da begrepet nettopp er rettet mot samtidige problemstillinger av politisk og sosial karakter. Begrepet inneholder også den fremtidsrettete bevegelsen, og er løsningsorientert.

4.3.1 Multikulturalisme og sekularisme

Med sin fremheving av religiøse og kulturelle identiteter, og sin insistering på at disse skal spille en rolle i offentligheten, blir multikulturalisme en motsetning til sekularismen og det sekulære. I denne sammenheng forstås sekularisme⁷ som en strategi for å lukke diskursen om religion i offentligheten, da den sekulære anser religion for å være uvirkelig og dermed uegnet

⁷ Sekularisme er et omfattende begrep, som også inneholder prosessen *sekularisering*, som betyr en reduksjon av religionens rolle. Karel Doebblaere delte sekularisering inn i tre deler, en privat, en organisatorisk og en offentlig del. Med Peter L. Berger i spissen var mange religionssosiolger fra 1960-1990-tallet overbevist om at sekulariseringsprosessene ville spre seg til alle kontinenter. Siden snudde Berger om og skrev om en *desekularisering*, verden ble snarere mer religiøs enn mindre, kanskje med unntak av Europa. Religionssosiolog Grace Davie har i denne sammenhengen omtalt Europa som unntaket, ikke regelen.

en plass i offentligheten (Taylor 2007: 555). Sekularismen tar til orde for et skarpt skille mellom den offentlige og private sfæren, der religion plasseres i den private (Modood 2007: 72). På dette grunnlaget anser Modood sekularisme for å være en trussel mot multikulturalismen. I den europeiske konteksten varierer graden av sekularisering fra land til land og institusjon til institusjon. For å oppnå likhet og anerkjennelse i henhold til den multikulturalistiske tanke, mener Modood det er nødvendig med en institusjonell gjennomgang for å se om det finnes sider ved staten som blokkerer multikulturalismen fremvekst (Modood 2007: 72).

4.3.2 Muslimsk identitet

I kraft av sitt betydelige antall, gis muslimer en særegen posisjon i den europeiske multikulturalismen.⁸ Organiseringen av muslimske interessegrupper har vært gjenstand for debatt i flere europeiske land, noe Modood er opptatt av, da han anser organiseringen for å være et sentralt ledd i muslimenes bevaring av sine identiteter. Modood sammenligner de muslimske interessegruppene på lik linje med interessegrupper for klasse, kjønn, legning og etnisitet (Modood 2007: 133-134). Den europeiske frykten for muslimsk identitet og muslimsk organisering, bunner i frykten for religiøs fundamentalisme. En frykt Modood ikke deler, da han ikke sidestiller religiøs organisering med religiøs fundamentalisme. Å uttale seg som muslim betyr heller ikke at man automatisk uttaler seg som religiøs (Modood 2007: 135, 137). Den muslimske organiseringen kan også oppfattes som et angrep på sekularitetens posisjon i Europa (Modood 2007: 70).

4.3.3 Nasjonal identitet

Når multikulturalisme diskuteres, fokuseres det som oftest på forskjeller gruppene imellom. Modood deler dette fokuset, samtidig som han understreker viktigheten av å kjenne en nasjonal tilhørighet og er opptatt av at forskjellene skal relateres til det alle har felles:

”A sense of belonging to one’s country is necessary to make a success of a multicultural society. Not assimilation into an undifferentiated national identity; that is unrealistic and oppressive as a policy. An inclusive national identity is respectful of and builds upon the identities that people value and does not trample upon them (Modood 2007: 150)”.

⁸ Nøyaktig antall muslimer i Europa er vanskelig å slå fast, men i 2006 anslo EU at det fantes ca. 13 millioner muslimer i deres medlemsland.

Multikulturalisme angår også majoriteten, som må holde løpende debatter om identitet og felles verdier. Veien fremover for multikulturalismen vil være avhengig av politikk og hendelser verden over, multikulturalisme finner ikke sted på et isolert sted, det er avhengig av den internasjonale konteksten, hvor de siste års krigføringer og terrorangrep har hatt en negativ påvirkning. Modood avslutter sin bok med å slå fast at multikulturalisme ikke er grunn til krisene mellom majoritet og minoritet, multikulturalismen er en del av løsningen (Modood 2007: 152-153).

4.3.4 Kritikk av multikulturalismen

I tillegg til de mange europeiske politikerne, finnes det også kritiske røster mot multikulturalismen i academia. Jens-Martin Eriksen og Frederik Stjernfelt⁹ kritiserer selve begrepet for å være tvetydig. For Eriksen og Stjernfelt er det uklart om multikulturalisme er 'en kjensgjerning', 'et prosjekt' eller 'en målsetning' (Eriksen og Stjernfelt 2009: 22).¹⁰ En tvetydighet som overføres til den offentlige debatten. De etterlyser en mer presis debatt, der ting kalles ved sitt rette navn, i stedet for: "å vikle dem inn i "kulturens" hyggelige og eksotiske, men samtidig mystifiserende og undertrykkende slør (Eriksen og Stjernfelt 2009: 410)". I *Multiculturalism* trekker Modood fram en annen kritikk, *essensialismen*, som kritiserer gruppetenkningen som finnes i multikulturalismen, for å være konstruert. Gruppetenkningen skaper inntrykket av at det finnes bestemte karakteristikk, essenser, ved hver enkelt gruppe, noe som ikke stemmer overens med virkeligheten (Modood 2007: 89).

4.4 Sammenhengskraft som begrep

Sammenhengskraft har vært et hyppig brukt begrep i dansk offentlighet det siste tiåret. Begrepet stammer opprinnelig ifra sosiologien, på engelsk *social cohesion*, og er ment å si noe om forholdet mellom borgerne og samfunnet. Émilie Durkheim fokuserte i sine arbeider blant annet på sosial oppløsning og samhold, og mente at samfunn holdes sammen takket være felles ideer og bånd. Samhold kan både komme ut av likhet og ulikhet. I religionen så

⁹ To danske forfattere: Jens-Martin Eriksen er mest kjent som skjønnlitterær forfatter, Frederik Stjernfelt er professor i semiotikk ved universitetet i Aarhus.

¹⁰ I *Adskillelsens politikk: multikulturalisme- ideologi og virkelighet* (2009), redegjør Eriksen og Stjernfelt for utviklingen av multikulturalisme som begrep, pluss at de skildrer multikulturalismens rolle i Malaysia. Underlig nok finnes det ingen henvisninger til Kosellecks begrephistorie eller Modoods multikulturalisme, begge to regnes som toneangivende i sitt fagfelt, og kunne vært nyttige i det ellers spennende prosjektet.

Durkheim en integrasjonsstyrke, som kunne bidra til å føre mennesker tettere sammen. Herav ideen om religion som lim (Furseth og Repstad 2001: 46-48). Sammenhengskraft føyer seg inn i rekken av fellesskapsbegreper i sosiologien. I tillegg til social cohesion, finnes også begreper som sivilsamfunn og sosial kapital (Fischer 2007). Som begrep begynte man først på 1990-tallet å bruke sammenhengskraft i Danmark. Den danske kultursosiologen Jean Fischer har studert sammenhengskraftbegrepet, og påpeker, tross for den brede oppfatning i Danmark, at diskusjonen om sammenhengskraft ikke er et utelukkende dansk fenomen. Tunge økonomiske institusjoner som EU, OECD og Verdensbanken har også diskutert begrepet og dets økonomiske betydning (Fischer 2007).

Lic.phil i Pedagogisk filosofi, Jens Erik Kristensen, tildeler begrepet to bruksområder, der det 1) brukes om et lands kulturelle og identitetsmessige verdier, 2) brukes om et lands økonomi, der en sterk sammenhengskraft regnes som grunnlaget for økonomisk utvikling og konkurransevne (Kristensen 2007: 21). Mitt hovedfokus vil ligge på sammenhengskraftens rolle innenfor kultur, identitet og religion, men det er viktig å påpeke at skillene mellom bruksområdene kan være flytende, da begge spiller på idéen om et felles verdigrunnlag. Samtidig som begrepet har blitt et moteord, særlig blant politikerne, har forvirringen om begrepet faktiske betydning økt, jamfør Kosellecks begrepdefinisjon. Ulike aktører legger forskjellige meninger inn i begrepet, hva som er en verdi for en aktør, er det ikke nødvendigvis for en annen, selv om begge tilsynelatende snakker om det samme. Statsviteren Morten Brænder er inne på dette når han diskuterer begrepet innhold:

”Så lenge sammenhengskraften ikke defineres, kan forestillingen om dens faktiske eksistens, at det er noget, der holder samfundet sammen, opprettholdes som en uimotsagt forestilling (Brænder 2007: 66)”.

Sammenhengskraft kan derfor være et nyttig politisk virkemiddel, der forståelse blander seg med forvirring og skaper et sammensatt begrep og diffus kraft. Å ikke definere et begrep kan også forstås som et grep i en diskursiv maktkamp. Fischer kommer med følgende beskrivelse av begrepet:

”Sammenhengskraft er et ord, vi umiddelbart forstår. Sammenhengskraft holder samfunnet sammen. Men i det samme øjeblik, vi begynder at diskutere det, dukker uenighederne op. Det er bedre at spørge, hvad der udgør truslen mod sammenhengskraften. Sammenhengskraften er noget, man først taler om, når den er truet (Fischer 2010)”.

Hvis man aksepterer Fischers påstand om at man kun snakker om sammenhengskraften når den trues, vil neste spørsmål være hva er det som truer sammenhengskraften i Danmark.

Kristensen trekker fram multikulturalisme som en slik trussel, og sammenligner videre sammenhengskraft som en form for nasjonalisme, en kvasireligiøs myte (Kristensen 2007: 40, 43). Økende innvandring fra ikke-vestlige land de siste tiårene har reaktualisert diskusjonene om hva som er typisk dansk og hva som er typiske danske verdier.¹¹ Kristensen mener videre at et sterkt fokus på sammenhengskraften vil forsterke splittelsene som allerede eksisterer i samfunnet. Sammenhengskraften opponerer mot det som skiller seg ut.

I dansk sammenheng er det også interessant å diskutere begrepet opp mot folkekirken og dens posisjon i samfunnet. I *Dansker først og kristen så – overvejelser om nationalitet og kristendom* (2001) kommer lektor og samfunnsdebattant Peter Lodberg med en rekke tanker om forholdet mellom folkekirke og nasjonalisme i Danmark. Han tar utgangspunkt i at tidene forandrer seg og at globalisering er en kraft som også virker inn på den danske folkekirken. Dette innebærer en rekke utfordringer for folkekirken, og et av de viktigste spørsmålene blir hvilken rolle folkekirken skal ha i den danske identitet og kultur. Folkekirkens rolle har lenge vært å vise fram de danske verdiene og spille en sentral rolle i sammenhengskraften (Lodberg 2001: 13).

4.5 Politikerenes offentlige rolle

Politikerne innehar en selvsagt rolle i et lands elite, sammen med eiere og toppledere fra næringslivet, organisasjonsledere, og redaktører fra de største mediene. I tillegg kommer professorer og kirkeledere med autoritet på bestemte spørsmål. Til sammen bærer de et tungt ansvar for hvordan det offentlige ordskifte foreløper. Elitens offentlige argumentasjon og formuleringer vil i større eller mindre grad påvirke opinionen. Som folkevalgte, har politikere et overordnet ansvar, de skal ha nasjonens ve og vel øverst på agendaen. Politikerens fremste virkemiddel er språket, muntlig som skriftlig, og de har bred tilgang til alle de store kommunikasjonsapparatene.

I *Elite Discourse and Racism* (1993) undersøker den nederlandske professoren i diskursstudier, Teun A. van Dijk, hvordan rasisme reproduseres og skjules i ulike eliters diskurser. Ved bruk av diskursanalyse ser han nærmere på politiske uttalelser relatert til etnisitet og rasisme. I sitt arbeid bruker han en rekke analyseteknikker, i hovedsak ser han

¹¹ I 2011 nedsatte Danmark en verdikommisjon bestående av ti personer som skal holde debattmøter om danske verdier før de tilslutt skriver en rapport.

nærmere på en teksts semantikk (betydning), leksikalisering (ordvalg), retorikk (talekunst) og strategivalg (van Dijk 1993: 28-29). Han er særlig opptatt av tekster kognitive betydninger og hvordan disse kan manifestere og reprodusere seg blant borgerne. Det er da snakk om det sosialkognitive, om ulike gruppers selvforståelse. Ifølge van Dijk spiller politikere en sentral rolle i utviklingen av det sosialkognitive (van Dijk 1993: 28-29).

Når van Dijk gjennomgår politiske taler, ser han blant annet på hvordan taleren fremstiller seg selv og hvordan taleren fremstiller de han snakker om. I talene der van Dijk mener å se rasisme, fremhever han ofte at politikeren har en positiv selvpresentasjon av typen *jeg er ikke rasist, men...*, mens de politikeren omtaler får en negativ andrepresentasjon av typen *de er for lite motiverte til å arbeide* (van Dijk 1993: 72, 84).

Ideologier er også gjenstand for kritisk lesning hos van Dijk. En ideologi inneholder mer eller mindre spesifikke beskrivelser og forventninger av hvordan gruppen skal opptre. Det er her snakk om normer og verdier, som er relatert til det sosiale, kulturelle og økonomiske (van Dijk 1993: 40).

5. Bakgrunn: Danmark

En av hovedgrunnene til at Danmark er et godt eksempel i spørsmål knyttet til religion i offentligheten, er de steile frontene i dansk politikk. Valget i 2001 la grunnlaget for alliansen mellom Venstre og De Konservative, med Dansk Folkeparti som støtteparti, noe som dreide Danmarks politikk mot høyre, og skapte et skarpt debattklima. 00-tallet kommer til å bli husket som en konfliktfull periode i dansk historie, der regjeringen foretok en rekke kontroversielle valg. Mange av de nasjonale og internasjonale konfliktene kan på direkte eller indirekte vis knyttes til spørsmål om religion, særlig problematikk vedrørende det flerreligiøse Danmark. Danmark er ikke alene om denne posisjonen, over hele Europa har frontene mellom venstre- og høyresider tilspisset seg, dette blir blant annet forklart med globaliseringsteorier, økende innvandring og minoritetsproblematikk.

5.1 Anders Fogh Rasmussen

Det danske ansiktet utad på 00-tallet tilhørte i hovedsak daværende statsminister, Anders Fogh Rasmussen, født i 1953, med oppvekst på familiegården ved Hammershøj. Han studerte økonomi ved universitetet i Århus, er gift og har tre barn. I 1978, kun 25 år gammel, ble han historiens yngste medlem av Folketinget. Han satt både som skatteminister (1987-1992) og økonomiminister (1990-1992). Fra 1992-1998 var Fogh Rasmussen Venstres partileder. Etter valget i november 2001 inntok Fogh Rasmussen statsministerposten, en post han beholdt fram til han gikk av i april 2009. I august 2009 ble han utnevnt til generalsekretær i NATO.

5.2 Danmark under Fogh Rasmussen

Perioden Anders Fogh Rasmussen var dansk statsminister inneholdt en rekke betydningsfulle hendelser som skapte debatt og konflikt. Her følger en kort tidslinje over de mest sentrale hendelsene.

2002: Et enstemmig Folketing avgjør i januar at Danmark skal sende soldater til den amerikanskledede invasjonen av Afghanistan. Samme måned flyr den første troppen til Kabul.

2003: Med 61 mot 50 stemmer, avgjør Folketinget at Danmark skal støtte USA og Storbritannias krig mot Irak. Avgjørelsen betød at Danmark for første gang siden 1864 var en krigførende nasjon (Scocozza og Jensen 2007: 394).

2004: Fortsatt danske styrker i Afghanistan og Irak.

2005: 30. september publiserte den danske avisen Jyllands-Posten de nå så velkjente karikaturtegnningene av profeten Muhammed. Publiseringen fikk enorm oppmerksomhet verden over, og Anders Fogh Rasmussen kom under et voldsomt press fra den muslimske verden om å fordømme publiseringen. Med henvisning til ytringsfriheten, nektet Fogh Rasmussen å komme med en fordømmelse, samtidig som han ikke ville møte en gruppe muslimske ambassadører i Danmark.

2006: Noen måneder senere, 30. januar, etter en boikott av danske varer i flere muslimske land, kom allikevel Fogh Rasmussen med en fordømmelse av karikaturtegnningene. Fordømmelsen skulle vise seg å komme for sent, for i den påfølgende uken ble Danmarks ambassader i Damaskus og Teheran utsatt for angrep og påtenning. En undersøkelse igangsatt av det danske utenriksdepartementet, pekte på regjeringens manglende vilje til dialog med den muslimske verden som en av hovedårsakene til at krisen fikk et så stort omfang. (Scocozza og Jensen 2007: 397-398)

2007: August 2007 går Danmark offisielt ut av Irak. Andre hendelser som er verdt å nevne, er den såkalte ”normaliseringen” av fristaden Christiania, samt nedleggelsen av Ungdomshuset på Nørrebro, som ledet til voldelige opptøyer mellom husets beboere og politiet (Scocozza og Jensen 2007: 400-401).

2008: Finanskrisen rammer Danmark.

I løpet av hele sin statsministerperiode kom Fogh Rasmussens regjering med en rekke lovendringer som berørte innvanderne i Danmark. Blant annet kom det i 2005 lovpålegg om at den som søkte om dansk statsborgerskap, må bestå en prøve i dansk kultur, historie og samfunnsforhold. I 2006 ble stilt krav om at flyktninger må ha hatt fast jobb i to og et halvt år for å få permanent oppholdstillatelse (Scocozza og Jensen 2007: 398- 399).

5.3 Den danske folkekirken

Begrepet folkekirke – Volkskirche – skal først ha blitt brukt av den tyske filosofen og teologen Friedrich Schleiermacher, som var del av en romantisk strømning i Preussen på begynnelsen av 1800-tallet. På denne tiden utspilte det seg en debatt om hva det ville si å være preusser. Det å være statsborger ble ikke nødvendigvis vurdert som tilstrekkelig for å tilhøre folket, kriterier som språk, historie og religion spilte også inn (Thorkildsen 2002: 119).

På 1800-tallet ble også ideen om en nasjonal enhet videreutviklet, der en religiøs enhet ble sett på som en viktig komponent i nasjonstilhørigheten (Thorkildsen 1997: 138-139) Folkekirken fikk dermed en etnisk-kulturell betydning.

Historisk sett har kristendommen hatt en særstilling i Danmark. Veien til det som i dag kalles den danske folkekirken, har vært lang og preget av religionspolitiske omveltninger utenfor landets grenser. Den første omveltningen kom med reformasjonen i 1536 der Danmark gikk fra å være en kirkestyrt stat til å ha en statsstyrt kirke. Med kongeloven fra 1665 lovfestet Danmark at kongen hadde bekjennelsesplikt og beskyttelsesansvar for kirken (Lodberg 2001: 11). Danmark har fortsatt et grunnlovsfestet forhold til den danske kirken. I Grunnloven fra 1849, § 4, står følgende: ”Den evangelisk-lutherske kirke er den danske folkekirke, og understøttes som sådan af staten.” I dag finansierer staten fortsatt folkekirken og monarken må bekjenne seg til den kristne tro. I 2008 var 82,1 % av de danske statsborgerne medlemmer av folkekirken, på tross av dette mener Viggo Mortensen, professor i systematisk teologi, at folkekirken ikke er det den engang var, og kommer med følgende oppsummering og diagnostisering:

” I de første hundrede år af Folkekirkens eksistens byggede man på denne kultursyntese, religion, stat og samfund i ét. I de næste halvtreds år søgte man af al magt og imod alle odds at fastholde den. Men her ved indgangen til et nyt årtusind, da ser det ud til at den er i opløsning. På grund af det kristne traditionstab og den religiøse pluralisme står den enestående danske syntese for fald” (Mortensen 2005: 9).

5.4 Den danske kulturkampen

I *Kampen om sanhederne* (2008), forklarer Rune Lykkeberg, dansk journalist og politisk kommentator, de politiske omveltningene i Danmark på 00-tallet med å tegne opp en kulturkamp. Det var i dette rommet at Anders Fogh Rasmussen gikk inn og startet debatter om de såkalte sannhetene kultureliten og de intellektuelle var talsmenn for. Lykkeberg samler disse gruppene under en egen klassebetegnelse: det kulturelle borgerskap. I lange partier forklarer Lykkeberg de endrede definisjonene av klassene i Danmark. For eksempel betyr ikke arbeiderklasse det samme som tidligere. Det han kaller det kulturelle borgerskapet, stod tidligere i opposisjon til det de i dag har blitt, styrende organer og lederverv i dansk offentlighet. Talsmenn mot det offentlige er i dag en del av offentligheten. De radikale er en del av etablimentet. Ifølge Lykkeberg har denne gruppen utvidet byråkratiseringen og gjort sine egne sannheter om akademisering til hele Danmarks sannheter. Blant annet gikk staten tungt inn med etableringer av kulturfond som kunstnere kunne søke støtte fra. Det var denne

gruppen, Anders Fogh Rasmussen gikk til kamp mot. Valget av Dansk Folkeparti markerte folkets motstand mot de offentlige sannhetene (Lykkeberg 2008: 233). Fogh Rasmussen representerte den folkelige forakten på akademikerne, som han spydig kalte for ”vår tids adel”. Holdningen var langt på vei at akademikerne snyltet på arbeidernes ærlige arbeid (Lykkeberg 2008: 264). I Lykkebergs analyser av det kulturelle Danmark, ser han hvordan det kulturelle borgerskap har kommet i posisjon og iverksatt sine sannheter og sine syn, uten å se på seg selv som ”meningstyranner” eller ”smagsdommere”, etter deres syn har de handlet i fellesskapets beste (Lykkeberg 2008: 13). For dem er det naturlige og det fornuftige, selvfølgelig, det riktige. At de andre klassene opplever dette annerledes, må vel beskrives som like naturlig. I sitt forsøk på å forstå hva smak betyr, kobler Lykkeberg smak opp mot klasse. En persons musikksmak eller interiørsnak, kan fortelle mye om hva slags klasse denne personen tilhører (Lykkeberg: 14). Dermed viser også kulturkampen den moderne klassekampen i Danmark. Lykkeberg beskriver denne debatten som kampen om hva som er den gode og dårlige smak. Etter at Dansk Folkeparti kom til makten har situasjonen endret seg:

” Den store forandring er (...), at de traditionelle intellektuelle ikke har den samme privilegerede position i offentligheten. Det er ganske enkelt ikke mer kunstnere, forfattere og veltalende humanister, som forventes at si sandheten i offentligheten. Det er snarere økonomer, journalister og præster, der taler som dem, der siger sandheden (Lykkeberg 2008: 248).

Debattene i Danmark har altså ikke vært klassepolitisk i tradisjonell forstand, men mer preget av å være en kulturkamp. Som Lykkeberg sier med Bourdieu, klassemotsetninger er ikke utelukkende økonomiske, men også kulturelle (Lykkeberg: 62).

”De kæmper ikke kun for deres økonomiske interesser. Det gør de naturligvis også , men det er langtfra den eneste motivation. De kæmper også for, at se, de selv oplever som den naturlige og fornuftige måde at se tingene på, også skal gælde for de andre. Og de har hver især et blik for det fælles bedste, som ikke er dikteret av egeninteresse (Lykkeberg 2008: 12)”.

På denne måten får kulturkampen et subjektivt preg, som gjør den vanskelig å gripe an. Hva som er naturlig og hva som er fornuftig, vil selvsagt variere fra person til person, fra habitus til habitus, klasse til klasse.

5.5 Kulturalisme i dansk politikk

I *Adskillelsens politikk: Multikulturalisme – ideologi og virkelighet* undersøker Eriksen og Stjernfelt multikulturalismebegrepet. Eriksen og Stjernfelt mener at dansk politikk i stadig

mindre grad handler om borgernes interesser, dansk politikk handler om kultur og kulturalisme, som både venstre- og høyresiden er del av (Eriksen og Stjernfelt 2009: 298, 305). Mens venstresiden blir sett på som støttespillere for multikulturalismen, anses høyresiden som talerør for den nasjonalistiske varianten av kulturalismen.

”Venstrekulturalistene” vil at borgere fra ulike kulturer skal kunne bo innenfor samme område og åpne for at jurisdiksjoner kan knyttes opp til borgernes opphavskultur, mens ”høyrekulturalistene” vil ”musealisere” nasjonens opprinnelige kultur og sette strenge krav assimilering av borgere fra andre kulturer (Eriksen og Stjernfelt 2009: 304).

Hvis man slår sammen Lykkeberg og Eriksen/Stjernfelts beskrivelser av den danske politikken og politikerkulturen, sitter man igjen med et konfliktfullt bilde. I kulturkampen blir religion en viktig symbolsak, som partene tillegger ulike meninger og plasseringer. Når man diskuterer de store politiske stridene i Danmark, Muhammedkarikaturene, myndighetenes kamp mot Christiania og ungdomshuset i København, er det viktig og riktig å se på stridene med kulturbriller.

6. Analyse: Fogh Rasmussens religionspolitikk

I den første delen av analysen kommer jeg til å fokusere på ”Hold religionen indendørs” og ”Religionen i Foghs private rum”. Jeg vil behandle begrepet *sammenhengskraft* som et funn, og undersøke begrepets innhold, betydning og omfang, samtidig som jeg setter Fogh Rasmussens religionspolitikk opp mot John Rawls politiske filosofi og Modoods multikulturalisme. Underveis kommer jeg også til å trekke inn Tariq Ramadans’ og hans arbeider på identitet i Vesten. I analysens andre del går jeg igjennom Fogh Rasmussens nyttårstaler, som jeg vil bruke til å trekke opp ulike linjer knyttet til religion i offentligheten, både i nasjonal og internasjonal kontekst.

6.1 Fogh Rasmussens sammenhengskraft

Fogh Rasmussen tar opp Danmarks ”sterke sammenhengskraft” både innledningsvis og avslutningsvis i sin artikkel ”Hold religionen indendørs”. Å bevare sammenhengskraften i det danske samfunnet er langt på vei Fogh Rasmussens hovedanliggende når han går inn i debatten om hvilken plass religion skal ha i offentligheten. Da er det interessant å se nærmere på hva Fogh Rasmussen legger i begrepet sammenhengskraft, for som jeg tidligere har vært inne på, er sammenhengskraft et vidt og noe uhandterlig begrep.

Det er ikke enkelt å komme med en tydelig definisjon av Fogh Rasmussens sammenhengskraft, til det går han for lite inn i kjernen av begrepet. Allikevel finner man noen utdrag det går an å lese en definisjon ut av: ”Den sterke sammenhengskraft i det danske samfund er blant annet baseret på, at et massivt flertal af danskerne deler et fælles kulturkristent grundlag. Flertallet er almindelige folkekirkekristne, som mere eller mindre ubevidst er bærere af kristne holdninger og traditioner (Fogh Rasmussen 2006b)”.

Kristendommen er altså en sentral del i Fogh Rasmussens sammenhengskraft. Den eventuelle kritikken han får ved å inkludere kristendommen i den danske sammenhengskraften, møter han med det han selv kaller en pragmatisk holdning, at kristendommen er del av sammenhengskraften betyr ikke at kristendommen skal ha forrang ovenfor andre religioner, kristendommens plass handler, ifølge Fogh Rasmussen, om historie og tradisjoner. På den måten synes han ikke det er problematisk at Dronningen avslutter hver nyttårstale med å si ”Gud bevare Danmark” (Kristeligt Dagblad 30.06.2006). Dette kan også kobles opp mot Grundlovens § 4. Han fremhever også sammenhengskraftens rolle i å sikre ”fremskridt og stabilitet”, noe som tillegger begrepet en økonomisk dimensjon (Fogh Rasmussen 2006b).

Allikevel, i denne sammenhengen handler sammenhengskraft hovedsakelig om en nasjons verdigrunnlag, der Fogh Rasmussen blant annet trekker fram demokrati og ytringsfrihet som to grunnsteiner i den danske sammenhengskraften. Ved å spesifisere dette, løfter han sammenhengskraften opp til et internasjonalt nivå, der ulike land har unike sammenhengskrefter. I en globalisert tidsalder gjør dette sammenhengskraft til et samfunnsmessig diskusjonstema.

6.2 Sammenhengskraft som civil religion

En måte å forstå sammenhengskraft som fenomen er ved å sammenligne det med begrepet civil religion. Morten Brænder viser dette igjennom ideologiske og idehistoriske eksempler i *Sammenhengskraften – Replikker til Fogh* (Brænder 2007). For å få en enda bedre forståelse av begrepet kan det være nyttig å følge denne linjen et stykke på vei, samtidig som det kan fortelle noe om forholdet mellom religion og offentlighet i Europa, uten at forbindelsen mellom sammenhengskraft og civil religion vil inneha hovedrollen i denne oppgaven. Filosofen Jean-Jaques Rousseau og sosiologen Robert N. Bellah regnes som viktige for utviklingen av begrepet civil religion. Rousseau med sin *sosiale kontrakt* og forståelse av religion som en grunnleggende forutsetning for samfunnet eksistens, og Bellah med sine forklaringer på forholdet mellom amerikansk offentlighet og religion (Brænder 2007: 61-62). Å binde nasjonen sammen er den viktigste funksjonen til civil religion. Stat og borgere skal sammenbindes på tvers av religiøse overbevisninger. I Norden har folkekirkene, historisk sett, innehatt denne rollen, men på grunn av folkekirkenes kristne verdigrunnlag, passer ikke folkekirkene til civil religion (Botvar 2006: 123-124). I religionssosiologisk forstand assosieres civil religion raskt til amerikansk offentlighet og Bellah, der civil religion blir brukt til å forklare USAs forhold til religion, som blir regnet som en unik religionsrelasjon mellom stat, samfunn og borger. Civil religion blir beskrevet som et moderne fenomen, som samler et samfunn rundt nye identiteter og meninger, kontra mer tradisjonelle statsreligioner, som springer ut av en enkelt konfesjon, mens civil religion er konfesjonsløs. I amerikansk sammenheng har historiske dokumenter som Grunnloven og historiske hendelser som borgerkrigen, blitt definert som civil religion. Det stilles krav til at dokumentene og hendelsene må ha religiøse henvisninger og/eller antydninger, som løfter det verdimesig (Furseth og Repstad 2003: 130). I Europa er det mer åpent for at ideologier kan fremstilles som civil religion, for eksempel i Frankrike, der sekularisme, regnes som en form for civil

religion¹². I Frankrikes tilfelle voktes sekularisme som om den kunne vært en statsreligion. Sammenhengskraft har også en religiøs dimensjon over seg, på den måten at sammenhengskraft skal fungere som samfunnets lim, den samme rollen som Emile Durkheim gav religionen på sin tid. Hvordan passer sammenhengskraft i dette bildet? Kan det tenkes at sammenhengskraft har en funksjon som civil religion i Danmark?

Slik jeg ser det kan den danske sammenhengskraften best sammenlignes med den mer europeisk pregede varianten av civil religion. I ”Hold religionen indendørs”, fremstiller Fogh Rasmussen sammenhengskraft som en av Danmarks fremste verdier, om ikke den fremste. Som verdi gjør sammenhengskraft seg gjeldende både kulturelt og økonomisk, og derfor skal sammenhengskraften vernes om og forsvares. Fogh Rasmussen trekker som nevnt fram demokrati og ytringsfrihet som to sentrale verdier innpakket i sammenhengskraften. Der Frankrikes sekularisme både kan beskrives som en idé og en verdi, fremstår ikke Danmarks sammenhengskraft som like sammensatt, den er mer en verdi enn en ideologi. Dette skyldes blant annet at sammenhengskraft ikke har en historisk forankring i Danmark, slik sekularisme har i Frankrike. Slik kan man se på sammenhengskraft som en spirende civil religion. Selv om sammenhengskraft som begrep ikke er nedskrevet i det danske lovverket, har det vært et hyppig brukt ord i dansk offentlighet de siste tiårene, spesielt i diskusjoner knyttet til dansk identitet og innvandring. På tross av Fogh Rasmussen insistering på at religion tilhører privatlivet, inkluderer han allikevel folkekirken i den danske sammenhengskraften. Dette passer ikke inn i definisjonen av civil religion, da den er konfesjonsløs. Fogh Rasmussens retorikk rundt sammenhengskraft bærer delvis preg av en europeisk variant av civil religion, men kan ikke karakteriseres som det før folkekirken er ute av begrepets betydning.

6.3 Fogh Rasmussen om religiøs argumentasjon

Etter å ha understreket sammenhengskraftens viktige rolle i det danske samfunnet, flytter Fogh Rasmussen fokuset over på en tendens han anser som beskymringsverdigg:

”Men sammenhengskraften bliver i disse år udfordret at en tiltagende religiøst betonet debat af mer uforsonlig karakter. For at sikre en fortsatt stærk sammenhengskraft i fremtiden er det derfor etter min opfattelse ønskelig, at religion kommer til at fylde mindre i det offentlige rom (Fogh Rasmussen 2006b)”.

¹² I fransk sammenheng benyttes begrepet *laïcité* når forholdet mellom religion og stat skal forklares, som i grove trekk går ut på at religion ikke skal involveres i statsanliggende og staten skal holde avstand fra religionens anliggende.

Fogh Rasmussen tar her til orde for en redusering av religiøse argumentasjoner i offentligheten, og begrunner dette med at religiøse argumentasjoner er en trussel mot sammenhengskraften. Jeg tolker Fogh Rasmussen dit hen at religiøs argumentasjon kan bidra til å fremheve og styrke skillelinjer mellom ulike etnisiteter og religioner, og at det er her trusselen mot sammenhengskraften ligger. På spørsmål om ”hvad er så farligt ved at få religion i det offentlige rum?” svarer Fogh Rasmussen: ”Vi kan lige godt se i øjnene, hvordan tingene har udviklet sig. Hvis vi skal tage særlige hensyn til religiøse opfattelser, så vil det truge sammenhængskraften (Kristeligt Dagblad 30.06.2006)”. Hvis man benytter Quentin Skinners talehandling, kan man dekodifisere noen av de bakenforliggende intensjonene til dette utsagnet. Argumentasjonen er lite konkret, jeg tenker da på formuleringen ”hvordan tingene har utviklet sig”, noe som tyder på at den illokusjonære talehandlingen er å spre usikkerhet, i og med Fogh Rasmussen er så lite konkret. Hvis man forsøker å gjøre det implisitte eksplisitt, bør det la seg gjøre å sette formuleringen opp mot den internasjonale konteksten, med 11.9, krigene i Afghanistan og Irak, problemer knyttet til innvandring og en generell frykt for fundamentalistisk terrorisme. I tillegg kommer publiseringen av karikaturtegningene. Jeg vil returnere til Fogh Rasmussen syn på religiøse argumentasjoner når jeg kommer til Jürgen Habermas og hans synspunkter i 8.3.

Det er verdt å merke seg at artikkelen og intervjuet i Kristeligt Dagblad kom etter publiseringen av karikaturtegningene og turbulensen i etterkant. Hvor mye dette skal vektlegges, er vanskelig å si, men det er interessant å merke seg at statsministerens synspunkter vedrørende religion og religiøs argumentasjon, samfunn og offentlighet kom da den gjorde. Karikaturstriden spilte også en rolle i utformingen av Fogh Rasmussens tankerekker, noe som ikke menes som en kritikk, mer som en observasjon av hva som kan skje i kjølvannet av en konflikt.

Under et foredrag om N. F.S. Grundtvig og Søren Kierkegaard¹³, som Fogh Rasmussen holdt i Vartov høsten 2005, kom han med noen interessante betraktninger om begrepet *frihet*, som kan overføres til diskusjonen om religionens plass i offentligheten. Fogh Rasmussen tok til orde for at det finnes ”en frihed i tomhet”, en frihet som mennesket skal bruke til ”at foretage eksemplariske handlinger” (Fogh Rasmussen 2005). Hvis man tenker seg tomhet som den

¹³ Grundtvig (1783-1872) og Kierkegaard (1813-1855) har en særstilling i dansk identitetsdannelse og åndsliv. Grundtvig bar en rekke titler, blant annet, dikter, filosof, historiker, politiker og teolog. Kierkegaard regnes som en verdenshistoriens mest betydningsfulle filosofer.

nøytrale offentligheten, vil den være det ideelle utgangspunkt for menneskelig samhandling og utvikling. Fokuset på frihet viser at Fogh Rasmussens har en liberalistisk tilnærming til det religiøse, noe som gjør det interessant å se nærmere på hans tanker med den politiske filosofen, John Rawls.

6.4 ”Hold religionen indendørs” sett med Rawls’ øyne

Fogh Rasmussens artikkel kan også leses som en form for politisk filosofi da den er opptatt av forholdet mellom samfunn og borger. Som jeg var inne på i teoridelen om John Rawls, handler politisk filosofi blant annet om hvilke plikter og rettigheter borgerne har ovenfor samfunnet, samt at politisk filosofi skal forklare borgerne hvordan samfunnet er, eventuelt hvordan det burde være. Her passer Fogh Rasmussens artikkel inn med sine synspunkter på hvilken plass religion skal ha i offentligheten. Artikkelen kan både leses som samfunnets syn på borgeren, og borgerens syn på samfunnet. Fogh Rasmussen representerer både regjeringen og dens politikk, i tillegg kommer han med personlige refleksjoner rundt de aktuelle spørsmål. I og med at Fogh Rasmussen var statsminister på dette tidspunktet, må publiseringen tillegges betydning. At en statsminister engasjerer seg i en religionsdebatt, er ingen selvfølge.

Rawls beskrev fire roller som politisk filosofi kunne inneha i samspillet mellom samfunn og borger. Hvis man setter innholdet i ”Hold religionen indendørs” opp mot dem, ser man at Fogh Rasmussen går i diskusjon med flere av rollene. Den første rollen går ut på at politisk filosofi skal finne enighet i store stridsspørsmål. Siden Fogh Rasmussen er talsmann for en bestemt holdning, er det vanskelig å beskrive artikkelen hans som en søken etter enighet. Når det er sagt, anerkjenner Fogh Rasmussen religionens plass i borgerens liv: ”Jeg tror, at religion og religiøse forestillinger alltid vil være en del af menneskelivet og dermed af vores samfund. Det er noget grundlæggende menneskeligt at søge en forklaring på, hvordan verden blev skabt og livet opstod, samt hvad der sker efter døden (Fogh Rasmussen 2006b)”.

Samtidig tar han opp flere av de problematiske sidene ved religion: ”Religion kan fratage mennesker frihed og personligt ansvar. Det gælder navnlig, når hellige skrifter udlægges som lovreligioner, der detaljeret foreskriver det enkelte troende menneske, hvordan han eller hun skal leve sit liv (Fogh Rasmussen 2006b)”. Artikkelen diskuterer ulike former for religiøsitet, og måler dem mot det han anser som samfunnets beste: at det skal ha en sterk sammenhengskraft og at samfunnet skal søke etter fremskritt og stabilitet. Selv om artikkelen

ikke søker etter enighet, kommer den med en rekke svar på moralske og filosofiske spørsmål vedrørende religionens plass i offentligheten. 1) Det er ikke riktig at en persons religion, med alle sine påbud og ritualer, skal gjelde for alle andre. 2) Det er uheldig å definere seg selv ut fra religiøs tilhørighet. 3) Religiøse lover skal ikke stå over statens lover.

Den andre rollen er at politisk filosofi kan påvirke måten borgeren tenker over samfunnets institusjoner (Rawls 2003: 53). Målet med dette er å føre borgeren inn i diskusjoner som kan lede til løsninger på eventuelle problemer. Problemstillingen i Fogh Rasmussens artikkel er hvilken plass religion skal ha i offentligheten. Innebygd i denne store problemstillingen, finner man en rekke mer konkrete problemstillinger og problemer som det vestlige samfunnet står ovenfor, hvor mange av disse kan knyttes til økende innvandring og multikulturalisme. Temaer som identitet, ideologi, historie, kultur, religion, teologi blir alle diskutert i forhold til moderniteten. "Hold religionen indendørs" må leses som et bidrag i debatten rundt disse problemstillingene, selv om den ikke kan beskrives som utpreget diskuterende, da Fogh Rasmussen ikke stiller noen spørsmål underveis i artikkelen og argumenterer bestemt på problemstillingene som opptar ham. For eksempel viser Fogh Rasmussen liten vilje til å diskutere folkekirkeordningen i Danmark: "Kirken har ikke – og skal ikke have – nogen ydre magt. Og ingen kan tale på dens vegne. Det er godt, for derved mindsker vi risikoen for, at en snæver kreds tiltager seg sig retten til at udlægge de hellige tekster på en bestemt, autorisert måde (Fogh Rasmussen 2006b)".

De to siste rollene berører begge Rawls' begrep om fornuftig pluralisme, der politisk filosofi skal øke aksepten og forståelsen ulike livssyn imellom, og på den måten søke etter høyest mulig grad av rettferdighet. I Kristeligt Dagblad ble Fogh Rasmussen spurt om det var et bevisst valg å ikke nevne islam i artikkelen, hvorpå Fogh Rasmussen svarer bekreftende: "Ja, for jeg ville godt have en prinsipiell debat, som ikke er en for-eller-imod-islam-debat. Man kan ikke sige æh-bæ, det her drejer sig kun om islam (Kristeligt Dagblad 30.06.2006)". Selv om han ikke nevner islam, lar han ikke være å henvende seg til de danske muslimene, som han advarer mot å danne et eget religiøst råd (Fogh Rasmussen 2006b). Hvis man ser denne advarselen opp mot Modoods teori om multikulturalisme, kan den i første omgang fremstå som en direkte motsetning til Modoods fremming av religiøs organisering, for på den måten å ivareta sin flerkulturelle identitet. Her må det tillegges at Danmark har et historisk anstrengt forhold til religiøs organisering og religiøse talsmenn, også ovenfor sin egen folkekirke og prester. Allikevel, er det ikke til å skyve under teppet at mange av problemstillingene Fogh

Rasmussen tar opp, handler om islam og muslimer, da antall muslimer i Danmark har økt fra 1990-2010 har økt fra 109 000-226 000 muslimer (Kristeligt Dagblad 27.01.2011). Ut ifra dette, hvordan skal Fogh Rasmussens ønske om en prinsipiell debatt forstås? Hvor prinsipielt blir det egentlig når det synes åpenbart at Fogh Rasmussen tenker på islam og utfordringer knyttet til økende innvandring?

6.4.1 Religiøs kommunikasjon

John Rawls begrep om fornuftig pluralisme og overlappende konsensus kan også forstås som en type religionsdialog, der ulike religioner og livssyn oppmuntres til å diskutere seg fram til enighet på aktuelle spørsmål. Fogh Rasmussen kan ikke sies å støtte oppunder overlappende konsensus, da han stiller seg skeptisk til religiøs organisering. Dette begrunner han med at det vil stride mot danske tradisjoner å ha religiøse autoriteter som uttaler seg på vegne av sine menigheter, religion skal tilhøre den private sfæren (Fogh Rasmussen 2006b). Fogh Rasmussen ser et problematisk forhold mellom religiøse autoriteter og fundamentalisme, og frykter at religiøse autoriteter vil representere sine menighetsfeller på en måte som ikke samsvarer med medlemmenes faktiske holdninger og meninger. Det er ikke vanskelig å se at Fogh Rasmussen kan ha et poeng på dette spørsmålet, samtidig som standpunktet har en bakside, når den hindrer oppriktige religionskrefter i å komme i dialog. En type dialog som blir aktuell når man ser nærmere på Rawls' arbeid. Når Rawls skriver om overlappende konsensus, skriver han om det som en politisk idé om det velordnede, utopiske samfunnet. Kjernen i begrepet er troen på at ulike religiøse, filosofiske og moralske ståsted kan komme fram til enighet, også når de bruker ulike argumentasjonsrekker for samme enighet (Rawls 2003: 88). Rawls befatter seg med det han kaller idealteori og utopisk realisme, noe man må si at hans positivt ladede begrep – overlappende konsensus – også faller innunder.

Fogh Rasmussens nulltoleranse ovenfor religiøse argumentasjonsrekker setter en stopper for en tilnærming av overlappende konsensus i Danmark, i stedet prioriterer han sammenhengskraften som møtested for dansker og det danske. Rawls på sin side mener at overlappende konsensus kan ha en positiv effekt på hele samfunnet:

”Vi sier heller at i et velordnet samfunn har den offentlige oppfatningen sin tilslutning gjennom det vi kaller en fornuftig overlappende konsensus. Med dette mener vi at den politiske oppfatningen støttes av fornuftige, men motstridende religiøse, politiske og moralske doktriner som oppnår en betydelig tilhengerskare og varer gjennom generasjoner. Dette, tror jeg, er det fornuftigste grunnlaget for politisk og sosial enighet som er tilgjengelig for borgere i et demokratisk samfunn (Rawls 2003: 89)”.

Rawls' overlappende konsensus gir, i utgangspunktet, alle parter muligheten til å finne fram til eventuelle enigheter, mens Fogh Rasmussen vil sette begrensninger for hva slags argumentasjon og hvilke talsmenn som skal slippe til. Fogh Rasmussen skriver selv at det er uunngåelig at religiøse preferanser ikke påvirker politiske valg hver enkelt tar, men at han ikke vil slippe religiøse ledere til i den offentlige debatten (Fogh Rasmussen 2006b).

Spørsmålet om hvorvidt det går an å skille politikk og religion fra hverandre, opptar også lektor ved Det teologiske fakultetet på Aarhus Universitet, Lars Albinus. Når han fokuserer på Fogh Rasmussens artikkel og begrepet sammenhengskraft, går han retorisk til verks og spør når noe bare er ren politikk, og ikke religion. Videre spør Albinus om det er mulig å formulere egne betingelser for når prester uttaler seg apolitisk og/eller politisk (Albinus 2007: 73). I bunnen av Albinus retoriske omgang med sammenhengskraft, finner man spørsmålet om hvilken plass etikk skal ha i samfunnet. Spørsmålet rettes like mye til politikerne, som til prestestanden.

På den ene siden kan man si at Fogh Rasmussens og Rawls' standpunkt på dette spørsmålet er så ulike at det ikke er fruktbart å diskutere dem videre. Sett på en annen måte, kan man si at de ulike standpunktene får i gang en diskusjon om fordeler og ulemper ved å ikke inkludere religiøs argumentasjon i offentligheten. Etter Rawls' syn handler politisk filosofi også om forsoning mellom samfunn og borger (Rawls 2003: 95). Idéen om overlappende konsensus er en form for arena der forsoning kan finne sted, men som er avhengig av å være politisk ønskelig. Å åpne for overlappende konsensus kan være en måte å bringe partene nærmere hverandre. Hvis man tenker seg Danmark og dets forhold til minoritetsreligionen islam, er det tenkelig at de strenge rammene for den offentlige debatten hindrer forsoningssøkende islamske organisasjoner i å dempe konfliktnivået mellom majoritet og minoritet. Samtidig kan det argumentet snus på hodet, da man kan si at rammene blokkerer mer konfliktsøkende organisasjoner i å øke avstanden mellom majoritet og minoritet. Sett slik får spørsmålet en enten/eller karakter, som ikke nødvendigvis er fordelaktig, verken for samfunn eller borger.

6.5 Tariq Ramadan

Den sveitske filosofen og professor i islamske studier, Tariq Ramadan (født 1962), har vært en toneangivende debattant i spørsmål knyttet til islam i Vesten de siste tiårene. Hans bidrag har vært tallrike og sammensatte, med forankring i en vestlig kontekst og søken i islamske

kilder.¹⁴ Ramadan behersker en rekke språk og hans bøker er utgitt i en rekke land. På norsk foreligger *Europeisk islam – Å være muslim i Vesten* (2009a), *Islam og friheten* (2009b) og *Mangfoldets filosofi* (2010). Ramadan ser på seg selv som en meglere mellom det vestlige og islamsk identitet, en posisjon som har skaffet ham kritikere fra flere hold (Ramadan 2009b: 18-19). I *Hatet mot muslimer* (2009), en 700-sider lang diskursanalyse over den voksende isamofobien i Europa, skriver Andreas Malm at Ramadan er offer for en mistenkeliggjøring (Malm 2009: 379). Mistanken er at Ramadan bedriver en skjult agenda for å islamifisere Europa, på tross av at Ramadan har tatt avstand fra opprettelsen av europeiske shariadomstoler og hans skepsis til egne muslimske skoler i Europa¹⁵ (Ramadan 2009b: 53). Derimot er Ramadan en tilhenger av at muslimer i Vesten skal utvikle sin egen, muslimske identitet, på lik linje med utviklingen av muslimske identiteter i afrikanske og asiatiske land. På samme tid er han opptatt av hvordan den europeiske identiteten møter den muslimske, noe som gjør det interessant å koble Ramadan mot Fogh Rasmussen og Danmarks møter med de nye identiteter.

6.5.1 Identitetskriser

I *Islam og friheten* tar Ramadan opp den europeiske og den muslimske identiteten og beskriver dem som ”kryssende kriser” (Ramadan 2009b: 27). Verken de opprinnelige eller nyankomne europeerne har en klar formening om hvem de er. Ramadan skriver:

”De vestlige samfunn i alminnelighet og europeerne i særdeleshet gjennomlever en flerdimensjonal og meget dyp identitetskrise (...) De gamle holdepunktene for nasjonal identitet, landets hukommelse og særkulturelle referanser ser ut til å gå i oppløsning (Ramadan 2009b: 27)”.

Hvordan passer Ramadans beskrivelse av den europeiske identiteten med fokuseringen på sammenhengskraft i Danmark? Er fokuset et symptom på en identitetskrise slik Ramadan beskriver den? Ramadan mener å se en forbindelse mellom Europas møte med det fremmede, i dette tilfellet islam, og søken etter sin egen europeiske identitet. Identitetssøkingen er en reaksjon på møtet med det fremmede (Ramadan 2009b: 37). I slike situasjoner kan religion være en identitetsmarkør. Fogh Rasmussen fremhever kristendommen som typisk dansk og som del av sammenhengskraften. I møtet med det fremmede islam, kan den velkjente

¹⁴ Se 8.4 for Ramadans religiøse argumentasjon.

¹⁵ Ramadan har også en familiær forbindelse til Det muslimske brorskapet i Egypt. Bestefaren, Hassan al-Banna, var en av brorskapets grunnleggere, noe som påpekes i mistenkeliggjøringen av Ramadan.

kristendommen spille en forankrende rolle. At kristendommen blir fremhevet som typisk dansk, kan være en indikator på at noe er i ferd med å endre seg. Da det tidligere var en usagt sannhet at det var typisk dansk å være kristen, blir det nå fremhevet og understreket. Denne fremhevingen og understrekingen er i seg selv en endring, på samme måte som religionens tilbakekomst i det offentlige ordskifte er en endring. Ramadan anser en reidentifisering for å være en naturlig reaksjon på møter med det fremmede, samtidig som han advarer mot at den kan være farlig. Ved å lage skarpe skiller mellom borgerne reduserer man sin egen identitet til å få en enten-eller-karakter, noe som vil legge grunnlaget for potensielle konflikter (Ramadan 2009b: 37-38).

6.5.2 "Multiple identities"

Å lese Ramadan utfordrer tenkningen om identitet. En person består av en rekke identiteter, ikke bare den nasjonale, men også kjønn, bakgrunn, kultur, religion, som alle opererer på en og samme tid, samtidig som identitetene er i stadig endring. Ramadan trekker fram hukommelsen som en viktig del i identitetsskapningen: "Never accept anyone in the West telling you to forget where you come from. Never let anyone tell you to forget your countries of origin, or your languages. They are you (Kim 2009)". Islams nærvær i Europa har igjen satt religiøs identitet på dagsordenen, og offentligheten strides med hvordan den skal forholde seg til de religiøse identitetene. I "Hold religionen indendørs" tar Fogh Rasmussen til orde for at danske borgere må slutte å bruke religion som identifikasjon. "Vi bør ikke definere hinanden som kristne, muslimer, jøder, buddhister, hinduer eller ateister, men som mennesker og borgere i Danmark" og legger til at "i det seneste år har det vrimlet med forslag og anbefalinger til regeringen om særlige initiativer og dialogmøder specifikt med muslimer (Fogh Rasmussen 2006b)". Igjen velger Fogh Rasmussen en prinsipiell strategi og ramser opp ulike religiøse identiteter og livssyn, og igjen går det an å spørre hvor prinsipiell Fogh Rasmussen er, når han i neste vending retter seg mot muslimsk identitet. En vending som tyder på at intensjonen bak utsagnet er å lede oppmerksomheten mot muslimer i Danmark, samtidig som han tilslører intensjonen med å nevne buddhister og hinduer.

I den siste delen av det oversiterte utsagnet er det mulig å lese inn både Fogh Rasmussens skepsis til religiøse autoriteter og hans posisjon i den danske kulturkampen, der han distanserte seg fra akademiske sannheter og såkalte eksperter. Fogh Rasmussens løsning på identitetsproblemet, er en innstramning av hva som er akseptabel identitet. Mens Ramadan på

sin side vil bruke ”multiple identites” til å skape en trygghet hos muslimer i Europa, en trygghet de skal ta med seg videre som aktive samfunnsborgere. Fogh Rasmussen og Ramadan kommer dermed med to vidt forskjellige løsningsforslag på muslimers identitetsproblematikk. Ramadan går så langt som å si å ta islam fra den muslimske identiteten, er å ”avskjære dem fra seg selv” (Ramadan 2009a: 206). Her deler Ramadan langt på vei standpunkt med Tariq Modood, som også understreker identitetens betydning for innvandrerne.

En av Ramadans kjepphester er å motstride ”minoritetsmentaliteten”, som han mener er et dyptpløyende problem blant muslimer i Vesten. Mentaliteten påtvinges både av majoriteten og minoriteten selv, slik at ”minoritetsmentaliteten” utvikler seg til å bli en ”offermentalitet” (Ramadan 2009b: 58-59). Ramadan mener at minoritetsstempelet er et problem for den muslimske befolkningen i Europa og at stempelet kan hindre muslimene i å bli gode samfunnsborgere, slik Ramadan oppfordrer og insisterer på at de skal bli.

”Det er svært viktig å oppmuntre muslimene til å bidra til de kulturene de heretter tilhører, det være seg den amerikanske, australske eller europeiske kultur. (...) må oppmuntres på flere nivåer og flere felt – det sosiale, politiske, kulturelle og sportslige, selvfølgelig (Ramadan 2009b: 61).”

6.6 Fotball forklarer verden I¹⁶

Ramadans fremheving av idrett som integreringsfelt får meg til å tenke på diskusjonen om hvorfor det danske fotballandslaget har hatt så få spillere med innvandrerbakgrunn.¹⁷

Sammenlignet med de norske og svenske landslagene, ligger det danske landslaget årevis etter. Den norske redaktøren og samfunndebattanten Aslak Nore mener at dette er symptomatisk for et land som strever med ”fremmedfiendlighet” og ”offerbasert nasjonalisme” (Nore 2010). Nores innlegg ble oversatt til dansk og trykket i *Informationen*, og Politiken foretok et intervju med ham. I intervjuet kommer Nore inn på forholdet mellom majoritet, minoritet og dansk identitet, og sier:

”I Danmark har I en meget lukket national identitet, også mere end i andre europæiske lande. Der er et evigt fokus på en danskhed, som ikke forandrer sig. Hvor indvandrerne må indordne sig – og absolut ikke forandre samfundet. Man ser indvandrere som en trussel, ikke som en mulighed for berigelse (Politiken 21.06.2010).”

¹⁶ Fotball kan gi gode bilder på samfunnsforhold, men gir selvsagt ikke en fullstendig forklaring. Undertittelen er hentet ifra Franklin Foers *Fotball forklarer verden!: en (tvilsom) teori om globalisering* (2005).

¹⁷ Se Erik Nivas artikkel ”Dansk vakuum” i *Den nya värdsfotbollen* (2009) for et blikk fra innsiden av dansk fotball og fotballederes forklaringer på fraværet av spillere med innvandringsbakgrunn.

Hvis Nores beskrivelse av Danmark stemmer, sier det seg selv at det er vanskelig for muslimer å bidra på fotballbanen, slik Ramadan ønsker. Eksempelet fra fotballbanen er alvorlig nok i seg selv, enda mer tankevekkende er det at i 2006 ble det mulig for danske rektorer å skille muslimske barn fra etniskdanske barn i den offentlige skolen (Malm 2009: 397).

6.7 Politikerkritikk

”I skärningspunktet mellan diskurs och struktur finns ett fält der krafterna kan röra seg snabbt: politiken. Bare under de allra senaste åren har västeuropeisk politik satts i rörelse ett nytt sätt att behandla muslimer (Malm 2009: 364).”

Som Malm er inne på her har det politiske feltet en unik stilling i den offentlige diskurs, da den det skal komme fortløpende uttalelser om samfunnet, samtidig som det politiske feltet har en betydelig innflytelse på landets borgere, noe som medfører et tilsvarende ansvar. Dette ansvaret tar ikke alltid politikerne, mener Ramadan, særlig ikke i saker som kan relateres til islam og muslimer:

”Når politikere mangler ideer eller mot til å fremme en sosial politikk, nøyer de seg med å surfe på utbredte, folkelige oppfatninger og følelser, og ender med å ”kulturalisere”, ”religionisere” eller ”islamisere” sosiale spørsmål (Ramadan 2009b: 72).”

Ramadan nevner ingen politiske retninger, men har man fulgt med i diskursen omkring islam og muslimer, vet man at høyresiden har stått for hoveddelen av kritikken. I sin diskursanalyse ser Malm blant annet nærmere på Europas ekstreme høyresides tilnærming mot islam og muslimer de siste tiårene. I Danmark blir Dansk Folkeparti fremhevet som den politiske representanten for spredning av islamofobi. Som allerede nevnt var DF regjeringens støtteparti under hele Fogh Rasmussens statsministerperiode. Nå er det ikke enkelt å konkret påvise DF-innflytelse på Fogh Rasmussens politiske tenkning, men vissheten om at han måtte forholde seg til og i visse tilfeller også forhandle med dem, er indikator god nok på at DF spilte en rolle hos Fogh Rasmussen og hans religionspolitikk.

6.8 Fogh Rasmussens nyttårstaler

I det følgende vil jeg hente ut noen sentrale linjer og uttalelser fra Anders Fogh Rasmussens nyttårstaler (2001-2009), og komme med fortløpende tolkninger av dem. Så fremt ikke annet fremheves, er sitatene hentet ifra samme kildehenvisning som forekommer først i hvert avsnitt.

6.8.1 Nyttårstale 2002

I sin første nyttårstale som statsminister, legger Anders Fogh Rasmussen an en storpolitisk tone. Etter noen innledende kommentarer om sin første tid som statsminister, flytter han fokuset over på 11. september og angrepet på USA. ”Den 11. september var en dag, hvor den brutale virkelighet overgik selv de værste fantasier. Det gjorde ondt at se dette angreb på hjertet av den nation, som hele den frie verden skylder så meget (Fogh Rasmussen 2002)”. Deretter kommer Fogh Rasmussen med en beskrivelse av det amerikanske samfunnet og dets verdier. ”Det amerikanske samfund er bygget på idéerne om personlig frihed, demokrati, menneskerettigheter og religiøs tolerance”. Dette er verdier som Fogh Rasmussen vil ”verne om og forsvare”. Han velger med dette side i det som siden har blitt kjent som krigen mot terror, og ønsker dermed at Danmark skal støtte USA. ”Vi skal kompromissløst bekjempe terrorismen. Og den kamp mod det onde skal USA ikke stå ene om”. Her er Fogh Rasmussen på linje med den daværende amerikanske president, George W. Bush jr, som beskrev krigen som en kamp mellom det gode og det onde. Begge plasserer seg i den kontroversielle statsviteren, Samuel P. Huntington, i 1993 kalte ”the clash of civilizations”, som drøfter ulike sivilisasjoners potensielt konfliktfulle møter, kulturelt, strategisk, verdimesig og økonomisk.¹⁸ På dette stadiet i talen, skifter Fogh Rasmussen perspektiv, og ser på Danmarks rolle i denne, i 2002, påbegynte konflikten. Danmark har på dette tidspunktet sagt ja til å bidra med soldater og utstyr i Afghanistan. Fogh Rasmussen retter en stor takk til de soldatene som skal reise, og takker samtidig de danske styrkene på Balkan. ” I gjør en stor indsats for at sikre freden. I gjør Danmark ære. Og I er med til at vise, at også et lille land kan gjøre en forskel”. Ambisjonsnivået til Fogh Rasmussen synes på dette punktet klart, Danmark skal spille en aktiv rolle på den internasjonale scenen, Danmark skal bekjempe de som truer vestlige verdier. Fogh Rasmussen kommer ikke med konkrete beskrivelser av det han anser som motsetningsforhold til de vestlige verdiene. Han går heller ikke videre inn på religion som tema, den eneste henvisningen til religion, kommer i beskrivelsen av det amerikanske samfunnet, som skal være bygget på ”religiøs toleranse”. Allikevel, imellom linjene og i motsetningsforholdet til de vestlige verdiene, finner man religiøs fundamentalisme og islam. Verdier blir dermed et sentralt stikkord når man diskuterer religionens plass i offentligheten.

¹⁸ Huntingtons teorier var gjenstand for stor debatt og kritikk da de utkom, blant annet fra den palestinske litteraturviteren Edward Said. Se også masteroppgaven i kristendomskunnskap til Tina Nordgarden (1998), som problematiserer Huntingtons syn på religion og konflikt i Sørøst-Asia.

Når en stat plasserer sin religion, enten i den offentlige eller den private sfæren, blir dette del av statens verdigrunnlag, som der igjen vi si noe om borgernes religiøse rettigheter og plikter.

Det internasjonale anslaget i 2002-talen videreføres med å fokusere på Danmark og EU. 1. juli overtar Danmark formannskapet i EU, hvor utvidelse av antall medlemsland står på dagsordenen. I denne delen av talen slår Fogh Rasmussen an en mer visjonær tone på Danmarks og Europas vegne. ”Vi skal gribe denne historiske chance. Vi skal sette nye mål for det 21. århundrede.” ”Lad os gøre det 21. århundrede til frihedens århundrede – præget av samarbejde, fred og respekt for det enkelte menneskes liv”. Som ivrig støttespiller av EU, må refleksjonene rundt dette tilskrives Fogh Rasmussens egeninteresse, samtidig som iveren også er et tegn på hans søken etter å velge side i internasjonale konflikter. Etter dette reflekterer Fogh Rasmussen rundt den danske velferdsstaten, der forholdet mellom frihet og ansvar er sentralt i statsministerens tenkning, før han går inn i det som siden ble kjent som ”den danske kulturkrigen”. Han kritiserer ”statsautoriserte smagsdommere” og mener å se at ”et eksperttyranni” som ”undertrykke den frie folkelige debatt”. Med dette tegner Fogh Rasmussen opp konfliktlinjer også hjemme i Danmark. I løpet av sin første nyttårstale har han plassert Danmark i nåtidens største internasjonale konflikt, krigen mot terror, før han skisserer opp den nasjonale konflikten mot ulike eksperter. Nyttårstalen fra 2002 handler i all hovedsak om konflikter – av internasjonal og nasjonal karakter.

6.8.2 Nyttårstale 2003

I sin andre nyttårstale innleder Fogh Rasmussen med noen ord om danskers forhold til julen: ”De fleste danske familier har netop fejret julen med juletræ, julegudstjeneste, familiebesøg og hjemlig hygge. Vi værner om traditionerne. Og vi betragter det som en selvfølge, at vi kan fejre en god dansk jul (Fogh Rasmussen 2003)”. Deretter går han over til å snakke om kommunismen, som med sin lave toleranse for religion, la en demper for julefeiringen. Fogh Rasmussen tegner her opp motsetningsforhold mellom ulike ideologier. Demokrati mot totalitært styre. Religionsfrihet mot religionsforbud. I den anledning må en spørre hvorfor Fogh Rasmussen tar opp kommunismen som ideologi, 12 år etter oppløsningen av Sovjetunionen i 1991. Hva truer demokratiet og kristen julefeiring i år 2003? Etter noen avsnitt om det danske formannskapet i EU, og understrekningen om at ”Danmark skal fortsætte med at deltage aktivt i udviklingen af det nye Europa”, går statsministeren etter hvert over til å snakke om utfordringene knyttet til innvandring og religiøs fundamentalisme.

Han ønsker at innvandrerne skal sette seg inn i verdiene som det danske samfunnet er bygget på. ”Mange af disse værdier har vi taget som en selvfølge. Blant andet fordi vi har udviklet dem over mange generationer. Men i disse år bliver de udfordret.” Der Fogh Rasmussen ikke gikk inn i en diskusjon om religionens rolle i internasjonale og nasjonale konflikter i nyttårstalen fra 2002, bruker han betydelig plass til dette i 2003-talen. Ifølge Fogh Rasmussen truer religiøse stemmer og syn de danske verdiene. Grunnverdiene lyder som følger: ”I Danmark holder vi politikk og religion adskilt. I Danmark gælder en ubrydelig respekt for menneskeliv. I Danmark har kvinder som en selvfølge ligestilling som mænd.” Av disse tre grunnverdiene, er den første den mest interessante. *I Danmark er politikk og religion adskilt.* Dette er en verdi som er vidåpen for diskusjon. Kristendommen har for eksempel en annen stilling i Danmark enn islam. Med et retrospektivt blikk er det interessant å se at Fogh Rasmussen ennå ikke har begynt å bruke begrepet sammenhengskraft, noe han gjør med største selvfølgelighet få år senere, da sammenhengskraften kobles sammen med kristendommen som en dansk folkeverdi. Når Fogh Rasmussen sier at dansk politikk og religion holdes adskilt, er det etter mitt syn en sannhet med modifikasjoner. Et lands politikk styrer langt på vei utformingen av landets identitet. Hvordan samfunnet ser på sine borgere, vil påvirke borgernes selvforståelse. Så når Fogh Rasmussen siden kobler dansk identitet med kristendom, kobler han, også i kraft av å være politiker og statsminister, sammen politikk og religion. John Rawls skriver om hvordan samfunnet betrakter borgeren, og mener at svarene finnes i samfunnets grunnleggende, politiske tekster jmf. Grunnloven og menneskerettighetserklæringer (Rawls 2003: 73). For eksempel tilskriver Grunnlov § 4 Danmark en sterk, kristen identitet. En nyttårstale kan ikke regnes som en slik grunnleggende tekst, allikevel, i kraft av sin posisjon som statsminister, har Fogh Rasmussen en påvirkningskraft, om ikke like langvarig som en Grunnlov eller menneskerettighetserklæring.

Videre går Fogh Rasmussen til angrep på fundamentalistisk islam og sier at det er på tide å si at ”noget er bedre end andet”. Altså, de danske grunnverdiene er bedre enn de fundamentalistiske. Fogh Rasmussen begrunner sitt angrep både som forsvar av de danske verdiene, samt en støtte til alle innvandrerne som bidrar til utviklingen av det danske samfunnet. ”Derfor har jeg to klare budskaper i aften: Vi skal tale de fundamentalistiske imamer midt imod og forhindre, at religiøs og politisk fanatisme får grobund i Danmark. Men vi skal også vise indvandrerne, at det er plads til dem i et moderne samfund, hvis de ønsker at deltage.” I løpet av talen nevner ikke Fogh Rasmussen islam en eneste gang. Det er snakk om

imamer, ledere innenfor islam. På denne måten unngår han å kritisere et helt trossamfunn. I innledningen av nyttårstalen trakk Fogh Rasmussen opp motsetningsforhold mellom demokratiet og kommunismen, eksemplifisert igjennom religionsfrihet. Når Fogh Rasmussen diskuterer imamer, er det andre friheter og rettigheter som står på dagsordenen. Ytringsfrihet, likestilling og forholdet mellom politikk og religion. Fogh Rasmussen skisserer et nytt motsetningsforhold, og det er fortsatt demokratiet og vestlige verdier som står på den ene siden. Derimot er det ikke like enkelt å beskrive dens motpart. Man kan ikke lese direkte ut av nyttårstalen at det er islamisme som er den ideologiske motparten, slik kommunismen var under den kalde krigen. At Fogh Rasmussen ikke nevner islam eksplisitt, er sannsynligvis et bevisst og politisk valg. Allikevel finner man islam imellom mange av linjene, som når han presiserer at det er likestilling mellom kjønnene i Danmark, da forholdet mellom kjønnene i islam er ofte oppe til debatt. Dette gjør det interessant å se nærmere på Teun A. van Dijk teori om politikeres innflytelse på resten av samfunnet. Et av van Dijks hovedanliggende i *Elite Discourse and Racism* er å beskrive hvordan den politiske eliten påvirker andre samfunnseliter:

”(...) political discourse and decision making, especially on ethnic affairs, also effect other elites, organizations, and both the majority and minority populations at large. That is, political definitions of ethnic events and issues may in turn influence public debate and opinion formation, which – again, through the news media – in turn influence and legitimate policies and legislations, thereby closing the full circle of mutual influence (van Dijk 1993: 50).

Dette illustrerer igjen politikernes påvirkningskraft. Når det er snakk om sensitive temaer som etnisitet og religion, kan det få uheldige konsekvenser på sikt. Polemiseringer kombinert med uvitenhet, vil i mange tilfeller være sprengstoff. Nå er det ikke slik at man skal unngå å diskutere majoritets- og minoritetsproblematikk, den problematikken er blant de mest sentrale i den globaliserte verden, og pågående debatter er både nødvendige og ønskelige. Hvilken plass religion skal ha i offentligheten, er også en av dem. Et av dilemmaene i Danmark er at landet har et uavklart forhold til majoritetsreligionen kristendom plass’ i offentligheten, som blant annet viser seg i debatten omkring den danske folkekirken. Er en folkekirke det samme som en statskirke, slik Dag Thorkildsen langt på vei hevder (Thorkildsen 2002). Eller skal folkekirke forstås som noe eget og tilsidesatt fra offentligheten, slik Fogh Rasmussen påstår. I diskusjonen om islams forhold til den danske offentligheten, kan folkekirkedebatten fungere som en fruktbar likevekt i det store spørsmålet om religion i offentligheten.

Minoritetsproblematikk vil i flere tilfeller henge sammen med majoritetsproblematikk, og bør

etter min mening derfor diskuteres parallelt. Det vil også være en metode på å dempe eventuell uheldig innflytelsesspiral som van Dijk viser til.

6.8.3 Nyttårstale 2004¹⁹

Statsminister Fogh Rasmussen innleder 2004 som 2003 – med en historie fra Sovjetunionen. Denne gangen handler det om en mann som ikke ville melde seg inn i kommunistpartiet, og som en følge av dette mistet jobben. Videre ble mannens sønn nektet plass ved universitetet, da plassene var forbeholdt partimedlemmene (Fogh Rasmussen 2004). Mens talen fra 2003 fokuserte på motsetningsforhold mellom ulike ideologier, leder Fogh Rasmussen oppmerksomheten mot utvidelsen av EU, da en rekke tidligere kommuniststyrte land ble medlemmer det siste året. Samtidig innledes forhandlinger med Tyrkia om medlemskap. Igjen står internasjonal politikk høyt oppe på dagsordenen. At EU utvides østover, kan både tolkes som en seier for det europeiske samholdet, og det kan tolkes som seier for den vestlige ideologi og verdigrunnlag. I neste del av talen, tar Fogh Rasmussen opp Irak-krigen, som startet i 2003. ”En række billeder har brændt sig fast i min hukommelse. Billederne af jublende irakere, der ser Saddams Husseins statue blive væltet i Bagdad. Billederne af den tilfangetagne Saddam i hænderne på amerikanerne”. Fogh Rasmussen la politisk prestisje i at Danmark skulle bidra med tropper i Irak, og bidro dermed til dansk krigsdeltakelse for første gang siden krigen mot prøysserne i 1864. I talen ser Fogh Rasmussen langt på vei positivt på krigen mot terror: ”Terrorregimets fald har tændt en uro, ja. Men det har også tændt et håb. Et håb om frihet, fred og fremgang”. Det finnes ingen direkte omtale av religion i 2004-talen, men den omtales indirekte når Fogh Rasmussen snakker om den danske utlendingspolitikken og arbeidsledighet blant innvandrerne. Om innvandrerbarn uttaler han følgende: ”De kommer til at forveksle det danske frisind med vægelsind. Den danske frihet med tomhet. Den danske lighed med ligegyldighet. Og de ser på det danske samfund med foragt”. Innholdet i disse beskrivelsene av danske innvandrerbarn står i parallell med konsekvensene av fundamentalistisk forkynning. Fogh Rasmussen frykter ghettotendensene han ser i innvandrer miljøene, og peker på arbeid og utdanning som veien ut av uføret.

¹⁹ I dagene etter 2004-talen ble det spekulert i om Fogh Rasmussen skrev talen selv, i stedet ble Christopher Arzrouni, en av lederne i næringslivsorganisasjonen Libertar utpekt som talens forfatter (Verdens Gang 03.01.04).

6.8.4 Nyttårstalen 2006²⁰

De første 2/3 delene av talen er av en nokså lite kontroversiell karakter. Først noen ord om tsunamien og jordskjelvet i Pakistan, så om dansk økonomi, konkurranseevne, nødhjelpsarbeid og krigen i Irak. Fogh Rasmussens perspektiver er internasjonale. ”De dansker, vi har sendt ud, gør en dyktig og engageret indsats. Vi kan være stolte over deres bidrag til at bevæge verden i den riktige retning (Fogh Rasmussen 2006a)”. I dette sitatet er Fogh Rasmussen, som han var i nyttårstalen ifra 2002, inne på kampen mellom det gode og det onde, den riktige retningen og den gale retningen. Konflikten og motsetningsforholdet er fortsatt til stede, Fogh Rasmussen har ikke endret syn på krigen mot terror. Allikevel, det blir først virkelig interessant i talens siste 1/3. Her tar Fogh Rasmussen opp diskusjonen om ytringsfrihet. På dette tidspunktet er det tre måneder siden publiseringen av karikaturtegningene, og konflikten har ennå ikke eskalert: ”Lad mig sige meget klart: Jeg fordømmer enhver udtalelse, handling eller tilkendegivelse, som forsøger at dæmonisere grupper af mennesker på baggrund af deres religion eller etniske baggrund”. Dette er klar tale ifra statsministeren, stående alene kan den ikke misforstås. Allikevel blir dette uklart når Fogh Rasmussen rett etter fordømmelsen forsvarer ytringsfriheten: ”Vi har en god tradition i Danmark for en vidtgående ytringsfrihed. Vi skal tale frit og sige vores mening ligeud til hinanden. Men det skal foregå i gensidig respekt og forståelse”. Videre uttaler Fogh Rasmussen: ”Vi har i Danmark en sund tradition for at stille kritiske spørgsmål til alle autoriteter, hvad enten de er politiske eller religiøse. Vi bruger humor. Vi bruker satire.” Det skal ikke legges skjul på at det er en krevende øvelse å uttale seg om forholdet mellom religion og ytringsfrihet. Igjen unnlater Fogh Rasmussen å nevne islam, men striden rundt karikaturtegningene, handler nettopp om forholdet mellom islam og ytringsfrihet, mellom islams avbildningsforbud og vestlig karikaturtradisjon. At Fogh Rasmussen unngår å snakke eksplisitt om islam, er en rød tråd igjennom nyttårstalene. I disse to sitatene forsøker Fogh Rasmussen på det umulige, han forsvarer den krenkede samtidig som han forsvarer retten til å krenke. Nyansene mellom det å krenke og det å kritisere kan i visse tilfeller være marginale, slik karikaturtegningene fungerer som et godt eksempel på. Av de tolv tegningene, vakte særlig en tegning oppmerksomhet, Muhammed avbildet med en bombe halvt skjult i turbanen.

²⁰ Nyttårstalen 2005 handlet utelukkende om tsunamien som skylte over Sørøst-Asia romjulen 2004, og er derfor ikke relevant for denne oppgaven.

Nå er det også mulig å hevde at Fogh Rasmussen går lenger i sitt forsvar av retten til å krenke/kritisere. I samme tale sier han følgende om tradisjonen om å stille spørsmålstegn ved autoriteter:

”Det er denne tradition for manglende autoritetstro, der er denne trang til at sætte spørsmålstegn ved det bestående, det er denne tilbøjelighed til at sætte alt til kritisk debat, som har skapt fremskridtet i vores samfund. For det er i den proces, at nye horisonter bliver åbnet, nye opdagelser bliver gjort, nye idéer bliver født. Mens gamle systemer og forældede tankesæt falder”.

Kritikk som kan begrunnes med fremgang, er dermed berettiget hos Fogh Rasmussen. Hva slags fremskritt som kom ut av karikaturstriden, får være en annen sak. Fogh Rasmussens språkbruk i 2006-talen vil også være interessant for van Dijk å gripe fatt i, på grunn av van Dijks studier av positiv selvfremstilling og negativ andrepresentasjon i vestlig politikk (van Dijk 1993). ”God tradition” og ”sunn tradition” vil begge tilskrives den positive selvfremstillingen, og det positive selvbildet står i kontrast til det udefinerte andre. Van Dijk spør:

”Why do politicians feel compelled to glorify their country or their party? Why would each debate about immigration, minorities, and civil rights be replete with exalted claims of freedom, democracy, tolerance, hospitality, and other ideals of a “long tradition”? (van Dijk 1993: 76)”.

Ifølge van Dijk blir slike selvfremstillinger en form for statlig rasisme. Er det mulig å gi ham rett i det? Er det statlig rasisme å si at ens eget land er mer utviklet enn et annet? Etter mitt skjønn kommer det an på språkbruken og kompleksiteten i analysen.²¹

Nyttårstalen 2006 avrundes med den danske sammenhengskraften, som Fogh Rasmussen for første gang nevner i en nyttårstale. Det danske fellesskap og grunnverdier må ivaretas. Fogh Rasmussen frykter at forhandling om ytringsfriheten, kan være en trussel mot den danske sammenhengskraften. Som nevnt ovenfor ble begrepet på dette tidspunktet hyppig brukt blant danske politikere og akademikere, og det ble plassert inn i debatten om religion i offentligheten.

²¹ For eksempel vil de færreste reagere på en påstand om at Danmark er et mer utviklet land enn Kongo. Et kort blikk på FNs levekårsundersøkelser vil bekrefte det. Allikevel, serverer man en slik påstand uten å sette seg inn i Kongos kolonihistorie, vil tonen være en annen. Belgia og USA har effektivt hindret Kongo i å nasjonalisere sine naturressurser, og blokkerte med det landets utvikling. Da den første demokratisk valgte presidenten i Kongo, Patrice Lumumba, forsøkte på nettopp dette, ble han på belgisk og amerikansk oppfordring henrettet (Nzongola-Ntalja 2011).

6.8.5 Nyttårstale 2007

2006 var et år fullt av turbulens rundt Muhammed-karikaturene. Voldelige demonstrasjoner, brenning av danske ambassader og flagg, trusler mot aviser, redaktører og karikaturtegnere. Anders Fogh Rasmussen ser tilbake på 2006 både med uhygge og stolthet. ”I dag står der respekt om Danmark. Fordi vi stod fast, da vore grunnleggende verdier kom under press. Vi stod vagt om ytringsfriheten, som er den mest kostbare frihedsrettighed, vi har (Fogh Rasmussen 2007)”. Fogh Rasmussen viderefører forsvaret av ytringsfriheten fra 2006-talen. Denne gang i et enda sterkere ordelag. I 2006 var ytringsfriheten ”avgørende” og ”ikke til forhandling”. I 2007 er ytringsfriheten ”den mest kostbare frihedsrettighed”. Ordelaget var tydelig i 2006, og i 2007 er det tydelige understreket og fremhevet.

Hva har så dette med religion i offentligheten å gjøre? Debatten springer ut av en offentlig konfrontasjon med religion, i dette tilfellet islam. Konfrontasjonen kommer i et land der islam er en minoritetsreligion, mens kristendommen er majoritetsreligion, og går på den måten inn i problematikken om en multireligiøs og multikulturell offentlighet. Debatten er også med på å vise hva som kan skje, når religion og religiøse spørsmål havner i offentligheten. Religion i offentligheten ligger som et slør over hele ytringsfrihetsdiskusjonen. At den handler om en minoritetsreligion, bidrar også til at diskusjonen går inn på spørsmål om innvandringspolitikk og sammenhengskraft. Diskusjonen omfatter i det hele tatt mange problemstillinger, som gjør den komplisert å håndtere. I huntingtonsk stil drar Fogh Rasmussen også inn sivilisasjonsskiller i forsvaret av ytringsfriheten: ”Det er ytringsfriheten, som har skabt fremskridt i Danmark, i Europa og andre af verdens frie samfund. Det er den frihed, som totalitære kræfter prøver at begrænse”. Fogh Rasmussen plasserer Danmark og Vesten på den ene polen, mens han lar den andre polen stå ubeskrevet. Unnlåtelsen av å beskrive Vestens motpart, minner om unnlåtelsen av å nevne islam i tidligere nyttårstaler. Etter å ha diskutert ytringsfriheten, går Fogh Rasmussen videre til den danske deltakelsen i Irak-krigen. 2006 har altså vært et konfliktfullt år for Danmark. Konfliktene på hjemmebane fikk internasjonale dimensjoner, samtidig som Danmark opererte på en annen internasjonal scene, krigen i Irak. Danmark og Fogh Rasmussen deltar ikke bare i retorikken mot anti-vestlige trusler, de deltar også i aktive kamphandlinger. Bak krigen mot terror finnes også et endret verdensbilde. I en globalisert tidsalder er det mindre distanse mellom ulike kulturer og religioner, som også spiller en rolle når alt skal oppsummeres. Endrede verdensbilder betyr nye problemer og utfordringer mellom majoritet og minoritet, for eksempel i utformingen av nasjonal identitet. I

en globalisert tidsalder vil et lands utenrikspolitikk også være med på å prege dens innenrikspolitikk.

Når disse erkjennelsene vendes mot min problemstilling, kan Fogh Rasmussens posisjon virke forståelig, mindre religion i offentligheten vil lede til færre spenninger de ulike religionene imellom. En ofte anvendt innvending mot denne posisjonen, er å spørre hvilke verdier samfunnet skal tuftes på hvis religion ikke er en del av offentligheten. Denne verdiladede posisjonen vil jeg drøfte videre i analysen av Jürgen Habermas. Problemet med Fogh Rasmussen posisjon er at det finnes en selvmotsigelse i den, kristendommen er en del av den danske sammenhengskraften, og dermed nasjonalt og offentlig anliggende. Fogh Rasmussen sier selv at man skal ha et pragmatisk forhold til denne delen av sammenhengskraften, som jo er majoritetsreligionen, men den hindrer ham like fullt i å plassere religionen helt innendørs.

6.8.6 Nyttårstale 2008

Etter to konfliktfulle år, er temperaturen lavere i talen fra 2008. Talens første del omhandler dansk miljøpolitikk, som en forsmak til FN's klimakonferanse som ble avholdt i København i 2009. Karikaturtegningene får ingen direkte omtale, men temaer som frihet og internasjonalt engasjement blir hentet fram når Fogh Rasmussen diskuterer Danmarks deltakelse i Afghanistan. ”Det er mange, som spørger: Hvad skal dog Danmark i det fjerne Afghanistan? Jeg forstår godt spørsmålet. Men jeg beder hver enkelt at jer tænke på, at vi lever i en ny verden. Danmark må også tage sin del af ansvaret for frihed og fred (Fogh Rasmussen 2008)”. Igjen kan Fogh Rasmussen leses opp mot Huntingtons *Clash of Civilizations*, med sine konfliktfulle opptegnelser av møtet mellom sivilisasjoner. I Huntingtons studier er konflikten mellom Vesten og islam av en kulturell karakter, der religion er innsmeltet i kulturbegrepet. Både Vesten og islam hevder å ha en overlegen kultur som ikke aksepterer å være sekundær, noe som gjør konflikt uunngåelig (Huntington 1996: 217). I Huntingtons sivilisasjonskrig fremheves religionens plass i offentligheten i muslimske land som en av kulturforskjellene og dermed en av konfliktene med Vesten, som ikke har samme tradisjon for religion i offentligheten. Fogh Rasmussen kaller aldri den vestlige krigføringen for en kulturkrig, men ser man nærmere på begrunnelsene finner man verdibeskrivelser som kan plasseres i den vestlige kulturbåsen. Han skriver: ”Vi kan ikke bare sitte med hænderne i skødet, trække gardinene for og tro, at det onde forsvinner. Vi er nødt til at stå sammen med andre frie og demokratiske samfund i forsvaret for frihed og menneskerettigheder”. Denne retorikken ligner

også på George W. Bush sine verbale forsvar av krigføringen, med sin enten/eller-logikk av typen *enten er du med oss, eller imot oss*, kampen mellom det gode og det onde.

6.8.7 Nyttårstale 2009

Inngangen til 2009 var preget av økonomiske nedgangstider, og Fogh Rasmussen diskuterer i all hovedsak økonomi i sin nyttårstale. Han finner allikevel plass til å gjenta noen av argumentene for krigføring i Afghanistan: ” Vi lever i en ny verden. Én verden, hvor terrorister kan slå til hvor som helst – også i Danmark. En verden, hvor forsvaret af vores sikkerhed starter fjernt fra dansk jord (Fogh Rasmussen 2009)”. Rommet mellom det internasjonale og det nasjonale forminskes i denne retorikken. Ifølge Fogh Rasmussen, må forsvaret i en ny og globalisert verden være internasjonalt, ikke nasjonalt. Avslutningsvis må det nevnes at Fogh Rasmussen gikk av som statsminister 5. april, og begynte som generalsekretær i NATO 1. august samme år. Tiltredelsen skjedde ikke uten dramatik. USA måtte presse Tyrkia til å godta Fogh Rasmussens kandidatur (Politiken 04.04.2009).²² At spørsmål knyttet til religion og innvandring ikke er spesielt fremtredende i de siste nyttårstalene, kan skyldes Fogh Rasmussens ambisjoner om å innta toppjobben i NATO, hvor generalsekretæren skal representere mer sammensatte synspunkter og verdier enn dansk sammenhengskraft.

6.8.8 Hovedlinjer i nyttårstalene

Det finnes flere røde tråder i Fogh Rasmussens nyttårstaler. Den internasjonale arenaen spiller en betydelig rolle i talene, det være seg krigen mot terror i Afghanistan og Irak, utviklingen og utvidelsene av EU, naturkatastrofer og møtet mellom ulike ideologier i en globalisert tidsalder. I flere av talene insisterer Fogh Rasmussen på at små land som Danmark også skal ta sitt ansvar og delta i de store, internasjonale operasjonene. På den nasjonale scenen finner man diskusjonen om religion og offentlighet i spørsmål knyttet til publiseringen av Muhammed-karikaturtegningene og dansk innvandringspolitikk.

²² På 2000-tallet har forholdet mellom Danmark og Tyrkia vært betent. Tyrkia kom med en rekke forespørsel på om danskene kunne nedlegge Roj TV, den kurdiske tv-stasjonen med base i København, i å overføre sendinger til tyrkiske tv-satellitter. Først etter at Fogh Rasmussen inntrådte som generalsekretær i NATO, forsøkte danske styresmakter å hindre overføringene, noe som indikerer at avtaler om å gjøre Fogh Rasmussen og Danmark spiselig for Tyrkia har funnet sted på bakrommet (Informationen 06.02.2011).

6.8.8.1 Nasjonale linjer

Nyttårstalene tar opp verdikamper – både innad i Danmark og i den internasjonale sammenhengen. Fogh Rasmussen tar opp forholdet mellom frihet og ansvar, ytringsfrihet, likestilling, menneskerettigheter og sammenhengskraft. I sin første tale kommer han også med et bidrag til det som siden har blitt kjent som kulturkrigen. Han plasserer seg selv i opposisjon til det akademiske ”eksperttyranniet”. Denne posisjonen forklares ofte med Fogh Rasmussens oppvekst på et småbruk i Midtjylland, der han var den første i familien som tok høyere utdanning (Lykkeberg 2008: 265). Ifølge Lykkeberg har regjeringsskiftet i 2001 og den påfølgende kulturkrigen fått konsekvenser for tenkningen rundt innvandring:

”Det har destruktive effekter, som især viser seg i utlændingepolitikken: Foragten for den moralske foragt, den stigmatiserende beskyrmring ved indvandring som ”racisme”, er nu så etableret, at ethvert forsøg på at forsvare basale rettighedskrav og bekæmpe diskrimination a priori er mistænkeliggjort som elitært smagsdommeri. Det er igjen en dialektikk mellom ekstremer, som viser seg her: Langt op i 90’erne blev enhver kritik av problemer vedrørende indvandring og flygtninge stemplet som racisme. Nu afvises enhver kritik af denne utlændingepolitikk som moralisme (Lykkeberg 2008: 354)”.

Det kan også tenkes at dette politiske holdningsskifte overfor innvandring og innvandrere, endrer hvordan samfunnet betrakter borgeren. I det siste tiåret har danske styresmakter innført en rekke lovendringer, som går på familiegjennforening, lover om ekteskap, og innføringer av tester for å bli dansk statsborger. Dette sier noe om samfunnets syn på sine nye borgere. Det stilles skjerpede krav til å kunne regnes som dansk. Uavhengig av hva en måtte mene politisk, kommer det en juridisk/filosofisk problemstilling ut av dette. Hvis man for eksempel tar den nye ekteskapsloven, går den i hovedsak utover danske statsborgere med innvandrerbakgrunn.²³ Hvis man diskuterer dette opp imot John Rawls sitt rettferdighetsbegrep, blir ekteskapsloven problematisk. Når staten åpner opp for å behandle borgerne på to ulike måter, bryter det med Rawls’ prinsipp om likhet. Samfunnet får dermed – minst – et todelt syn på sine borgere. Dette vil også virke inn på synet av hvilken posisjon innvandrere har i det danske samfunnet. I Rawls’ rettferdighetsbegrep heter det at alle borgere skal ha lik tilgang til alle posisjoner (Rawls 2003: 103). Når man legger til sammenhengskraften, går dermed an å stille spørsmålstegn ved om alle som bor i Danmark, har tilgang til den danske posisjonen, tatt i betraktning at man finner en bestemt religion i

²³ Høsten 2010 inngikk Regjeringen og DF (Dansk Folkeparti) en avtale som stiller strengere krav til familiegjennforening. Et poengsystem er innført for å lettere skille ut de mest velutdannende og arbeidsføre. Det kreves også at man er 24 år og har en bankgaranti på 100 000 danske kroner for å kunne hente ektefellen til Danmark.

sammenhengskraften, som ikke alle danske statsborgere kan samle seg om. I 2003-talen diskuterer Fogh Rasmussen innvandrernes møte med de danske grunnverdier, et ikke konfliktfritt møte. Det er snakk om forholdet mellom religion og politikk, ytringsfrihet, menneskerettigheter og likestilling. Hvis man ser på 2002-talen, finner man flere av disse verdiene i beskrivelsene av det amerikanske samfunnet. Mens det i 2003-talen er snakk om hjemlige forhold, er det i 2002-talen snakk om en ideologisk kamp mellom Vesten og en mer udefinert motpol.

6.8.8.2 Internasjonale linjer

Talene fra 2002-04, 2006-08 går alle på møtet mellom ulike ideologier og verdsett. Hvis det ikke hadde vært for at tsunamien inntraff så nær nyttårstalen, ville talen sannsynligvis ha tatt opp religionsrelaterte temaer. 2003-talen skiller seg ut som talen der religion i størst grad blir tatt opp. Ellers er Fogh Rasmussen forsiktig i sine omtaler av religion. For eksempel nevner han ikke islam en eneste gang i løpet av sine åtte nyttårstaler. Det er grunn til å tro at det er et bevisst valg. Han nevner heller ikke muslimer en eneste gang i løpet av sine åtte nyttårstaler. Ved en anledning, når han i 2007-talen snakker om reaksjonene på Muhammed-karikaturtegningene, sier han at danske ambassader har blitt brent i muslimske land, men han omtaler ikke muslimer som en gruppe. Han nevner heller ikke spesifikke land, utenom Afghanistan og Irak, land hvor Danmark bidro militært. Dette står i kontrast til omtalen av det tidligere Sovjet-regimet og dets verdsett. Fogh Rasmussens forsiktighet står også i kontrast til George W. Bush jr. tilnærming til det religiøse. I en tale like etter 11. september uttalte Bush jr. følgende:

“I also want to speak tonight directly to Muslims throughout the world. We respect your faith. It's practiced freely by many millions of Americans, and by millions more in countries that America counts as friends. Its teachings are good and peaceful, and those who commit evil in the name of Allah blaspheme the name of Allah. The terrorists are traitors to their own faith, trying, in effect, to hijack Islam itself (Bush jr. 2001).”

Bush jr. går langt mer direkte i dialog med muslimer og islam, og bruker teologisk argumentasjon mot terroristene. Sitatet fungerer også som eksempel på ulikheten mellom Europa og USA når det kommer til å blande religion og politikk. En slik teologisk argumentasjon er fremmed for Fogh Rasmussen, og en rekke andre europeiske statsledere. Fraværet av islam kan forstås på flere måter. På den ene siden kan man hevde berettiget at terroristene ikke representerer islam, men er fragmenterte og spredte grupperinger som opererer på egen hånd. På den annen side kan det skyldes et bevisst politisk valg, da Fogh

Rasmussen ikke ønsker å vekke et religiøst engasjement. Fogh Rasmussens grunnholdning er at religion tilhører den private sfæren, ikke den offentlige. Ved å skulle diskutere islam i nyttårstalene, ville han selv bidra til å føre religion ut i offentligheten.

6.9 Det danske debattklimaet

I første omgang er det ikke mulig å lese inn en ”religionisering” eller ”islamisering” i de tekstene jeg har gjennomgått av Fogh Rasmussen, hans holdning om at religion tilhører privatlivet blokkerer en slik lesning. Allikevel, det er mulig å finne eksempler på en underliggende ”kulturalisering” i Fogh Rasmussens tekster. I nyttårstalen fra 2003 uttalte han følgende:

”Vi skal have flere indvandrere i arbejde. Hvis indvandrerne var lige så meget i arbejde som danskerne, så skulle 50 000 flere indvandrere være i arbejde i stedet for at være på bistand (Fogh Rasmussen 2003)”

Her tegner Fogh Rasmussen opp en kulturforskjell og inndeler befolkningen i to grupper, dansk – innvandrere, hvor danskene forbindes med arbeid og innvandrerne med arbeidsledighet og trygd. Hvordan skal man tolke dette? Jeg vil påstå at det er mulig å lese inn en ”kulturalisering” i dette utdraget, hvor det gis et inntrykk av at det er typisk dansk å være i arbeid og at det er typisk innvandrerne å være arbeidsledig. Når det er sagt, er det ikke å komme unna at det er høyere arbeidsledighet blant innvandrere enn etnisk danske, og dette er selvsagt noe en statsminister skal diskutere og søke etter løsninger på. Fogh Rasmussen går ikke inn på sosiopolitiske årsakssammenhenger til denne skjevfordelingen, i stedet nevner han at utlendingsloven skal innstrammes og fokuserer på negative assosiasjoner til islam, som ”lemlæstelse ved omskæring”, imamer som ” støtter dødsstraff ved stening” og ”udtrykker forståelse for selvmordsbombere”. Fogh Rasmussen sier riktignok at alle i Danmark, ”enten det er Rashid eller Rasmussen” skal ha ”fair chance” i det danske samfunnet, og at ”(vi) skylder de tusinder af indvandrere, som hver dag bidraget positivt” å bekjempe religiøs fundamentalisme, uten at det utjevner ”kulturaliseringen” (Fogh Rasmussen 2003)”. Igjen ordlegger Fogh Rasmussen seg ut ifra gruppeforståelsen dansker – innvandrere, denne gangen ved å si ”vi”, danske. Derfor vil jeg hevde at det er mulig å lese inn van Dijks positivt selvrepresentasjon og negativ andrepresentasjon i denne talen. Mot dette kan det muligens innvendes at jeg er i overkant politisk korrekt og ikke er i stand til å se de politiske realitetene.

En mulig grunn til at jeg leser Fogh Rasmussen på denne måten, er vissheten om at det danske, politiske ordskifte ovenfor innvandrerne, muslimer spesielt, har vært konfronterende

og ugjestmildt. Andreas Malm er ikke nådig i sine beskrivelser av Danmark. Analysen av den politiske situasjonen i Danmark innledes slik:

”Danmark. Vad återstår att säga om detta landet? Mycket, det tar aldrig slut. Graden av rutenhet fortsätter att trotsa förnuftet år efter år, månad efter månad; den danska debatten har ensam genererat mer extrema prov på hat mot muslimer än allt det som hittills återgetts i den här boken (Malm 2009: 393)”.

Ved å inkludere DF som støtteparti i sin regjering, hadde Fogh Rasmussen et betydelig ansvar for debattklimaet, og derfor må også tekstene hans leses opp mot den konteksten han bidro til å forme. Malm avslutter Danmarks-delen sin med å henvise til en spørreundersøkelse²⁴:

”I maj 2008 återgav The Economist en opinionsundersökning bland unga muslimska studenter i Danmark: två tredjedelar sade sig överväge att lämna landet efter de avlagt examen. Det vanligste skälet var ”tonen i den danske debatten om muslimer” (Malm 2009: 400)”.

Debatten er altså i ferd med å skremme vekk mange oppegående, danske muslimer. Dermed er det kanskje ikke så dumt å være i overkant politisk korrekt, all den tid det kan bidra til en intellektuell og økonomisk vekst.

I løpet av sin tid som statsminister, ble Fogh Rasmussen ved flere anledninger anklaget for å være rasist (Berlingske Tidende 22.12.2001). Det var særlig hans tilnærming mot innvandrerne som var gjenstand for kritikk. Uansett hva man måtte mene om Fogh Rasmussen og hans innvandringspolitikk, er det etter mitt syn viktig å legge til noen selvfølgeligheter om forholdet mellom politikk og sensitive temaer. Det er åpenbart at det ikke er en enkel eller for den saks skyld en takknemmelig oppgave å komme med uttalelser og politikk relatert til etnisitet og religion, det skal lite til for å skape uro. For å holde bevisstheten rundt det sensitive aspektet, bør dette nevnes med jevne mellomrom, slik at ulike parter tenker seg om en ekstra gang. Med tanke på politikeres innflytelse, slik van Dijk påpeker i sitt studium, hviler en tungt ansvar på deres skuldre, for det er i høy grad politikerne som definerer ”den etniske situasjonen” i sitt land (van Dijk 1993: 285).

6.10 Dansk epilog

For å raskt oppsummere Fogh Rasmussens nyttårstaler, vil jeg si at de viser hvordan Danmark i løpet av få år plasserte seg selv på den internasjonale arenaen, samtidig som Danmark også fikk den internasjonale arenaen hjem til seg selv. I denne sammenheng må det nevnes at Fogh

²⁴ Spørreundersøkelsen Malm viser til ble utført av Politiken.

Rasmussens synspunkter på religion har vært kontroversielle, også innenfor eget parti, Venstre. Etterfølgeren, Lars Løkke Rasmussen, tok vinteren 2011 avstand fra Fogh Rasmussens religionspolitikk, og fremhevet at religion fortsatt skal være en del av det offentlige rom.²⁵ Løkke Rasmussens argumenterte for at religion ikke er gammeldags og at religion ikke står i motsetning til demokrati og opplysning. ”Troen skal ikke skjules under en skæppe, men settes frem og settes på en stage”, uttalte Løkke Rasmussen (Kristeligt Dagblad 12.01.2011). Samtidig påpeker han at institusjoner som rettsvesenet skal være religionsnøytrale. I samme tale støtter Løkke Rasmussen seg til rikskansler Angela Merkel, som har uttalt at problemet i dagens Tyskland ikke er for mye islam, men for lite kristendom. På tross av Fogh Rasmussens plassering av kristendommen i den danske sammenhengskraften, var han forsiktig med å bruke religion i internasjonal verdisammenheng, hvor han også advarte statsledere mot å plassere Gud på sin side av konflikten, da dette kunne bidra til eskalering av konflikter.

²⁵ Løkke Rasmussens tale ble holdt i Vartov, samme talerstol hvor Fogh Rasmussen diskuterte ”frihet i tomhet”.

7. Bakgrunn: Jürgen Habermas

Jürgen Habermas (1929-) regnes som en av verdens mest innflytelsesrike, nålevende filosofer. Mangfoldige bøker og artikler er skrevet om Habermas omfangsrike arbeid og nedslagsfelt, og i kraft av å være en introduksjon, vil de følgende avsnittene kun trekke fram de vesentligste sidene ved den tyske filosofen. I denne delen har jeg støttet meg til sekundærlitteratur om Habermas, der særlig *Habermas – A Very Short Introduction* av James Gordon Finlayson har vært oppklarende, da Habermas kan være en utfordrende filosof å sette seg inn i.

Habermas' omfattende arbeider gjør det mulig å bruke ham på flere måter i denne oppgaven, jeg tenker da særlig på hans teorier om kommunikasjon og diskurser, som kunne passet inn i en teoridel. Allikevel har jeg valgt å bruke Habermas som en egen debattant, siden han i det siste tiåret har vist stadig større interesse for religionens plass i samfunnet. Dette betyr ikke at Habermas kommunikasjons- og diskursteorier vil bli utelatt, jeg vil heller peke på aktuelle sider ved dem når jeg drøfter hans religionssyn. For å unngå eventuelle misforståelser vil jeg på forhånd gi en redegjørelse for de mest sentrale teoriene, slik at jeg lettere kan plukke opp trådene underveis, men før det, noen ord om Frankfurtskolen, som Habermas regnes som en del av.

I 1964 ble Habermas utnevnt til professor i filosofi og sosiologi ved universitet i Frankfurt, der Habermas selv hadde studert og vært Theodor W. Adornos forskningsassistent. Habermas ble del av det som kaltes den andre generasjonen ved Frankfurtskolen, som kjennetegnes ved sin tro på at tverrfaglig forskning skal få fram kompleksiteten i samfunnsrelaterte problemstillinger (Finlayson 2005: 3). Den kritiske teorien skulle være dialektisk, oppta seg av sosiale utfordringer og være en pågangsdriver for endring. Filosofien skulle finne sin plass i det hverdagslige liv (Finlayson 2005: 18). Den første generasjonen ved Frankfurtskolen fokuserte blant annet på konsekvensene av kapitalismens inntog i menneskenes liv, Adorno beskrev for eksempel kapitalismens allianse med Hollywood som en "kulturindustri".

7.1 Offentlighetsbegrepet

Å komme med en kort redegjørelse av Habermas' forståelse av begrepet offentlighet, er like urimelig som å omtale Rawls' rettferdighetsbegrep i et avsnitt, men like fullt nødvendig. Med sitt akademiske gjennombrudd *Borgerlig offentlighet – En analyse av offentlighetens endrede*

struktur redegjorde han i begrepshistorisk stil for offentlighetens endrede betydninger med sosiologiske og historiske perspektiver. Offentlighet kan forstås som et upresis og mangfoldig begrep, samtidig som det forstås som noe som er tilgjengelig for alle, for eksempel vil en stat betegnes slik (Habermas 1991: 1-2). Det offentlige ble forbundet med det synlige, kontra den private sfære, som ble koblet med hjemmet. Den borgerlige offentlighet ble forstått som samlinger av privatfolk som konverserte om samfunnsanliggende temaer og dermed ble et ledd mellom stat og samfunn (Habermas 1991: 131). I senere arbeider opererer Habermas med en todeling av den offentlige sfære: en formell og en uformell. Den formelle forbindes med statlige institusjoner, som parlamentene, rettsvesenet og statlige administrasjoner. På den andre siden finner man den uformelle offentligheten, som innebefatter meninger og ytringer uttrykt mellom alle mennesker, for eksempel uttrykt i en diskusjon mellom venner på en kafé. Denne todelingen ligger også til grunn når han beskriver offentlighetens arenaer, med den politiske offentlige arenaen øverst, og borger- og organisasjonarenaen under den. Mer generelt kan man si at den offentlige sfære er plassen der folk ytrer sine meninger, hovedsakelig om offentlig anliggende som og er tilgjengelig for alle.

7.2 Kommunikasjonsteorier

En kort gjennomgang av Habermas' kommunikasjonsteori er også nødvendig, da det vil være nyttig å ha en viss oversikt over Habermas arbeider når jeg kommer til drøftningen av religionens plass i offentligheten, der spørsmål knyttet til kommunikasjon og argumentasjon blir reaktualisert. For Habermas handler kommunikasjon om mening og forståelse. I sine kommunikasjonsteorier interesserer han seg for hvordan mennesker oppnår konsensus og enighet, hva skal til for at to parter kan enes om noe de i utgangspunktet var uenige om. Habermas kobler felles meninger med felles grunner, en mening er avhengig av en grunn, uten grunn, ingen mening (Finlayson 2005: 35). Sannhetsgehalten hos den talendes påstander står også sentralt i Habermas kommunikasjonsteori:

”Habermas argues that any sincere speech-act makes three different validity claims, a validity claim to truth; a validity claim to rightness; and a validity claim to truthfulness (Finlayson 2005: 35)”.

Slik jeg forstår dette, ligger kraften til å overbevise i en påstands sannhet, den lyttende må få en opplevelse av å tro på det som blir påstått. Gyldighet, riktighet og sannferdighet er alle kvaliteter som må finnes i et godt argument.

7.3 Diskursteorier

Parallellt med kommunikasjonsteoriene utarbeidet også Habermas egne diskursteorier, der han blant annet beskriver etikken og moralens plass i en diskurs. Finlayson definerer en diskurs på følgende måte: "Discourse is communication about communication, communication that reflects upon the disrupted consensus in the context of action (Finlayson 2005: 41) Diskursteori og kommunikasjonsteori vil derfor henge sammen, og skaper en helhet i Habermas' arbeid. I Habermas finnes det tre former for diskurser: den første er teoretisk, den andre moralsk-praktisk, den tredje etisk (Finlayson 2005: 42).

Videre opererer Habermas med en todeling av verden som helhet – "lifeworld" og systemet. Det hverdagslige liv; familie, kultur, massemedia og frivillige organisasjoner, er representert i "lifeworld"-sfæren, mens systemet er sfæren for makt og penger. I sin vurdering av forholdet mellom "lifeworld" og systemet, mener Habermas at systemet er avhengig av "lifeworld", som er systemets kilde for legitimering og ressurser (hovedsakelig kjøpsorientert). Habermas kaller systemets påvirkningskraft på "lifeworld" for en kolonialisering, med det mener han at systemet medfører en rekke negative konsekvenser, som blant annet svekker grunnlaget for mening og forståelse, sliting av sosiale bånd, svekkelse av tilhørighetsfølelsen, synkende evne til å ta ansvar for egne handlinger og generell sosial ustabilitet (Finlayson 2005: 51-57). Diskursenes og kommunikasjonens plass i dette forholdet, er at de brukes til å etablere og opprettholde systemets kontroll over "lifeworld".

I Habermas' diskursteorier opptar han seg særlig av moral og etikk. Moral forbindes med det som er rettferdig (objektivt og potensielt universelt) og etikk med det som er rett (subjektivt og potensielt lokalt). Den etiske diskursen handler om hva som er best for individene som deltar i diskursen, noe som vil være avhengig av individenes livshistorie og preferanser – verdier – som ofte kan knyttes opp mot lokalsamfunn, da de ofte vil ha et felles verdigrunnlag (Finlayson 2005: 92-93).

Den moralske diskursens sidestykke til den etiske verdi, er normer. Disse kan utledes på lik linje med de ti bud: du skal ikke drepe, du skal ikke stjele... og går på generell oppførsel. Normene regnes som absolutte, mens verdiene betraktes som relative. Når Habermas løfter den moralske og den etiske diskursen opp mot diskusjoner om demokrati og politikk, trekker han fram den moralske diskursen som den mest sentrale. Dette blir blant annet begrunnet med at konflikter bryter ut av uenighet/brudd på normer, og som derfor må prioriteres. Normer og

verdier kan synes like, og vil i mange tilfeller være like, begge kan for eksempel være motivert av interesser og kulturelle motivasjoner, allikevel mener Habermas at det finnes et tydelig skille som går på diskursens nedslagsfelt, der normene er mer universelle enn verdiene (Finlayson 2005: 94-104).

8. Analyse: Habermas' religionsfilosofi

”Religion in the Public Sphere”, foredraget som Habermas holdt da han mottok Holbergprisen i 2005, markerte ikke inngangen til et nytt interesseområde for Jürgen Habermas, til det hadde han berørt temaet tilstrekkelig mange ganger før, men foredraget kan sies å være starten på en økt fokusering på religionens plass i samfunnet. Habermas' utgivelser i ettertid tyder i hvert fall på dette. ”Religion in the Public Sphere” inneholder mange sider ved Habermas' religionsfilosofi, den forholder seg til den konkrete verden, den registrerer endringer og trender, den går i diskusjon med andre akademikere, diskuterer betydningen av demokratiet i møtet mellom det sekulære, det religiøse og det liberale, den undersøker språkets rolle, og undersøker hva god argumentasjon er.

8.1 Habermas' bakteppe

Etter noen innledende høflighetsfraser, lager Habermas følgende overgang til foredragets kjerne: ”I will talk about a provocative issue that bothers many of us”, religionens tilbakekomst i den politiske sfære. Habermas støtter seg til den amerikanske religionssosiologen Peter L. Berger, når han erklærer religionens tilbakekomst. Habermas tar et visst forbehold med Europa, men peker på en rekke tendenser verden over som tyder på en revitalisering av religion i politikk og offentlighet, og trekker fram islam, kristendom og hinduisme. I islams tilfelle nevner Habermas blant annet økende innvandring til Europa, samt islams stigende posisjon blant middelklassen i Egypt og Tyrkia. Videre registrerer han protestantismens fremvekst i Latin-Amerika, og økende religiøs mobilisering i USA. Til sammen blir alt dette eksempel på religionens fremvekst og spredning. Dette er endringer som alle utviklet seg igjennom de siste tiårene, og er allment kjent blant akademikere og i politiske sfærer. Habermas' samtidsanalyse anno 2005 er derfor av en ukontroversiell karakter, i hvert fall fra et vestlig perspektiv. Etter registreringen av religiøse trender, flytter Habermas fokuset over til det teoretiske planet, der han går kritisk til verks i en rekke spørsmål, som liberalismens rolle, demokratiet, språket, verdier, kunnskap.

8.2 Den liberale stat

Habermas involverer seg i politisk filosofi og teori generelt, og liberalisme spesielt. Et viktig spørsmål er hva den sekulære staten kan vente seg av sine borgere og politikere, spørsmål som han knytter til den allerede introduserte John Rawls. Habermas legger også til et nytt

element, nemlig hva borgerne kan vente seg av hverandre, og tenker da på forholdet mellom sekulære og religiøse, og kommunikasjonen dem imellom. Dette forholdet vil jeg komme tilbake til nedenfor, først vil jeg beskrive Habermas' syn på den formelle delen av stat – religion-forholdet:

”The introduction of the freedom of religion was the appropriate political answer to the challenges of religious pluralism. However, the secular character of the state is a necessary, not yet a sufficient condition for guaranteeing equal religious freedom for everybody (Habermas 2005)”.

Habermas både anerkjenner og kritiserer den liberale religionsfriheten. At alle skal ha religionsfrihet, følger pluralismens logikk, og legger et statlig grunnlag for relasjoner på tvers av religiøse overbevisninger. Habermas viser til rettssystemet som et eksempel på der den religionsfrie, formelle offentligheten fungerer til alles, sekulære og religiøses, beste. På tross av dette, kommer Habermas med en kritikk av den liberalistiske religionsfriheten. I denne ideologien er skillet mellom religionsfrihet og frihet fra religion marginalt, og Habermas mener at denne holdningen er til skade for de religiøse:

”The liberal state must not transform the requisite *institutional* separation of religion and politics into an undue *mental and psychological* burden for all those citizens who follow a faith (Habermas 2005)”.

Bakgrunnen for denne kritikken går på den troendes forhold til seg selv og sin egen tro, ifølge Habermas er det ikke mulig for en religiøs å dele seg selv opp i en religiøs og en sekulær del. Dette er en problemstilling som også Fogh Rasmussen er inne på i ”Hold religionen indendørs”, uten at han behandler den med samme eksistensielle tyngde som Habermas. Fogh Rasmussens holdning er ifølge seg selv mer pragmatisk orientert. Habermas på sin side, mener simpelthen at staten ikke kan vente at borgerne klarer å skille religionen fra seg, og avviser med det den pragmatiske posisjonen. Hvis man følger Habermas tanker, betyr dette at staten, potensielt, kan skade sine religiøse borgere med innføringen av religionsfrihet, enn så lenge frihet fra religion er en del av ideologien. Som jeg kommer nærmere innpå siden, handler dette om hva slags argumentasjon og språk som skal tillates i offentligheten. Ifølge Habermas er altså ikke religionsfrihet utelukkende et gode for de religiøse, men også en byrde, som Habermas uttrykker det, samtidig som den liberale holdningen kan stå i veien for en fruktbar dialog mellom sekulære og religiøse (Habermas 2005).

8.3 Habermas om religiøs argumentasjon

Som jeg allerede har vært inne på, opptar Habermas seg av troens posisjon hos den religiøse, der han mener kravet om at den religiøse skal oppdele seg selv i to, en religiøs og en ikke-religiøs, avhengig om situasjonen er privat eller offentlig, både er urimelig og urealistisk. Habermas trekker fram forskning på Augustin og hans trosforståelse for å illustrere dette poenget: "True belief is not only a doctrine, believed content, but a source of energy that the faithful person taps performatively. Faith nurtures an *entire* life (Habermas 2005). Videre siterer Habermas den amerikanske filosofen, Nicolas Wolterstorff, som hevder at det ligger i den religiøses natur å la religionen legge føringer for sine politiske overbevisninger (Habermas 2005). Denne holdningen til forholdet mellom tro og troende, tar Habermas med seg videre i sin argumentasjon for aksept av religiøs argumentasjon. Sammen med argumentet om at religion inneholder sannheter som kan være det offentlige tilgode, utgjør dette to av hovedargumentene i Habermas' drøftning av religion og offentlighet.

Når Fogh Rasmussen behandler dette spørsmålet, gjør han det med en bekymring over en verden der konflikter med religiøse dimensjoner gjør seg gjeldende. Derfor må man stille spørsmålsteget om hvorvidt Habermas i tilstrekkelig grad registrerer religionens konfliktskapende kraft. Samtidig som man kan spørre om Fogh Rasmussen overdriver religionens negative innflytelse på samfunnet, og den danske sammenhengskraften. I *An Awareness of What is Missing* (2010) er riktignok Habermas inne på at religiøse dimensjoner kan bidra til å forsterke konflikter, men han viser liten forståelse for at dette kan være en betydelig bekymring blant de sekulære (Habermas 2010: 19). Hvis man tenker seg Habermas' diskursteorier om den etiske og den moralske diskurs, kan man spørre seg hvilken diskurs religion i offentligheten tilhører. For Habermas handler dette spørsmålet både om norm og verdi, der normen vil stå over verdien. Religion i offentligheten er et gode for Habermas, og stilles derfor over spørsmålet om religion i offentligheten er riktig. Selv om Habermas interesserer seg både for den etiske og den moralske diskursen, vil han i valget av de to, lande på det siste.

Hvis denne lesningen holder vann, må man spørre seg hvorfor det er slik og, dernest, hvorvidt Habermas bidrar til å snu om på skjevhetforholdet mellom de religiøse og de sekulære. I "Religion in the Public Sphere" har Habermas en filosofisk-politisk agenda, i tråd med Frankfurtskolens ånd. Habermas er ingen nøytral part i denne diskusjonen, snarere er han en

aktiv deltaker, som forsøker å overbevise sitt publikum. Her ligger noe av forklaringen på det manglende fokuset på den sekulære argumentasjonen. Det kan også tenkes at Habermas har et større perspektiv i sikte når han ser vekk ifra samtidige konflikter. For Habermas er statlig mening og identitet helt sentralt:

”The liberal state has an interest of its own in unleashing religious voices in the public sphere, for it cannot know whether secular society would not otherwise cut itself off from key resources for the creation of meaning and identity (Habermas 2005).”

Hvis man setter dette sitatet opp mot Fogh Rasmussens påstand om at det finnes ”en frihed i tomhet”, tydeliggjør man en betydelig kontrast mellom mine to debattanter, mens Fogh Rasmussen, tilsynelatende²⁶, vil tømme offentligheten for religiøs mening og identitet, vil Habermas fylle den med sannheter hentet ifra religion. Dermed synes det åpenbart at ”Religion in the Public Sphere” er et bidrag i å endre vektforholdet mellom religion og sekularitet i det offentlige. Habermas tydelige standpunkt levner liten tvil om dette. Når det er sagt, er det ikke slik at Habermas ønsker en konfrontasjon mellom de ulike synene, snarere at de skal hente lærdommer ut av hverandre, både som grupper og enkeltindivider, slik at samfunnet utvikles.

8.3.1 Mellommenneskelig kommunikasjon

Under lesningen av John Rawls og Jürgen Habermas finner man både fellestrekk og forskjeller i deres teorier om samfunn og borgere. I ”Religion in the Public Sphere” diskuterer Habermas noen av Rawls sine posisjoner, og spør hvilke plikter og hva slags språk borgerne skal ha i den formelle sfæren. Rawls sitt svar på dette er at så lenge språket kan oversettes igjennom den overlappende konsensus’ logikk, kan fornuftige, religiøse doktriner få plass i den formelle offentligheten, uten at han går nærmere inn på relasjonene og språket borgerne imellom. Rawls fokus ligger i større grad på forholdet mellom stat – borger, og i omvendt retning, borger – stat, ikke borger – borger. Da har Habermas en helt annen nærhet til spørsmål som angår borgerne imellom i den uformelle sfæren, hvor han blant annet skriver ut ifra sine tidligere kommunikasjonsteorier, der han interesser seg for hvordan mennesker oppnår enighet. I den anledning spør han hva sekulære og religiøse kan vente av hverandre. Her trekker Habermas inn læren om epistemologi, teorier om kunnskap, som han mener gjør

²⁶ Som jeg argumenterte for underveis i kapittel 6 er det mulig å påvise en dobbelthet i Fogh Rasmussens uttalelser om religion i offentligheten, da han gir kristendommen en sentral rolle i den danske sammenhengskraften.

seg gjeldende i møtet mellom sekulære og religiøse, samtidig som han ser en utvikling der det ventes mer av religiøse enn av sekulære i møtet med pluralisme og modernitet. Habermas nevner tre punkter relatert til religiøse og krav om kunnskap som han mener å se i samtiden:

1) at religiøse må utvikle en kunnskapssøkende holdning til andre religioner og livssyn enn ens egen, 2) at religiøse må utvikle et kunnskapsrettet holdepunkt til moderne vitenskap, der de klarer å skille mellom religiøs og sekulær kunnskap, og sist, 3) at religiøse må utvikle et kunnskapsrettet standpunkt til prioriteringen av den sekulære posisjonen på politiske og sosiale arenaer (Habermas 2005).

Lignende krav rettes ikke imot de sekulære, noe som får Habermas til å hevde at det er en skjev fordeling av forventninger om kunnskap, og at dette er en kognitiv byrde for de religiøse. I ”Hold religionen indendørs” kommer Fogh Rasmussen også med noen direktiver, i alt fire stykker, som alle er rettet mot religion og dens forhold til offentligheten. Der Habermas sine eksempler relateres til epistemologi, er Fogh Rasmussens anmodninger mer rettet mot språkbruk:

1) religiøse må avstå fra å kreve at andre skal følge deres religiøse bud i det offentlige rom, 2) religiøse bør ikke ha talsmenn eller autoriteter som ytrer seg offentlig, 3) religiøse bør ikke definere seg selv ut av egen tro, 4) religiøse må respektere at det finnes nøytrale samfunnsordninger som gjelder før deres religionsbegrunnede ordninger (Fogh Rasmussen 2006b).

Hvis man setter Fogh Rasmussens direktiver sammen med kravene Habermas refererer til, har man en hel mengde påbud som alle er rettet mot religiøse, og i dette ligger Habermas’ kritikk av liberalismen. Er det rettferdig at det er slik? Eller bør staten og de sekulære ta et større ansvar i plasseringen av religion i det offentlige? Slik jeg ser det er problemet at religion er en størrelse man ikke uten videre kan flytte. Å endre på en Grunnlov, endrer på ingen måte det indre hos de religiøse. Derfor vil en overgang, fra religiøst til sekulært, eller sekulært til religiøst, alltid være problematisk for dem lovgivningene gjelder.

Habermas anliggende i denne delen av foredraget er å påvise skjevheten, samt å introdusere muligheten for at sekulære kan ha noe å lære av de religiøse, og han snakker om en komplementerende læringsprosess, der de sekulære åpner for at de religiøse kan komme med aktuelle poenger angående politikk og offentlighet (Habermas 2005). Dette er et helt sentralt

trekk ved Habermas' religionsfilosofi. Habermas diskuterer her relasjonen mellom det sekulære og det religiøse i den uformelle sfæren. Hvis sannheter hentet ifra religion eller religiøs begrunnelse skal overføres til den formelle sfæren, må det religiøse oversettes til et nøytral ladet språk. Dette leder over til Habermas' teorier om sekularitet og den postsekulære tid, som jeg vil komme innpå nedenunder. Fokuset på at alle typer mennesker har noe å lære fra hverandre, skiller Habermas delvis fra Rawls. Riktignok utviklet Rawls teorien om overlappende konsensus, men der var anliggende langt på vei å oversette religion og livssyn til en nøytral mening. Denne teorien finnes også i Habermas' formelle sfære, mens han holder døren oppe for religiøst språkbruk i den uformelle sfæren, som igjen vil påvirke den formelle. Med dette insisterer Habermas på at religion skal spille en rolle i offentligheten, og åpner i enda større grad enn Rawls for dialog mellom ulike religioner og livssyn. Denne holdningen vil de sekulære ha størst problem med å akseptere, siden de må godta premisset om at religion har en plass i offentligheten – direkte i den uformelle sfæren og indirekte til den formelle sfæren – hvis de skal ta del av dialogen, noe som ikke er en selvfølge at de ønsker.²⁷

Helt grunnleggende kan man si at Habermas' utgangspunkt er sannheten, hva sannheten kan springe ut av, og hvordan sannheten kan videreføres til kunnskap. For Habermas inneholder religion sannheter, som han ønsker skal ha en plass i offentligheten. I den uformelle sfæren skal disse sannhetene kunne formuleres med et religiøst språk uten at de religiøse skal oppleve det som en belastning, mens i den formelle sfæren må det religiøse språket nøytraliseres. Her går det an å spørre i hvilken grad de sekulære er i stand til å forstå et religiøst språk. I et intervju med Habermas og Charles Taylor gjennomført av *The Immanent Frame*, diskuterer de blant annet dette. Både Habermas og Taylor viser til Martin Luther Kings religionsladede, politiske taler, og mener at man ikke trenger å være religiøs for å forstå talenes innhold (Calhoun 2009).

8.3.2 Religiøs argumentasjon I

I *The Future of Human Nature* (2003) kommer Habermas med en konkret samfunnsrelatert problemstilling hvor han mener at religiøs argumentasjon bør være gyldig. Habermas diskuterer utviklingen av genforskningen og undersøker hvilke moralske konsekvenser dette

²⁷ Tatt premisset i betraktning, er det ikke vanskelig å se hvorfor mange teologer og aktivt troende har fått oppmerksomhet for Habermas på 2000-tallet. Med medforfattere som Joseph Ratzinger, viser det at Habermas har fått en betydelig posisjon innenfor den religiøse sfære.

kan ha for mennesket. Det er her snakk om genforskning på mennesker og mulighetene som åpner seg for helsemessige forbedringer, økt levealder, og muligheten til å frembringe menneskeliv. Mulighetene som genforskning medbringer, stiller skjerpede krav til refleksjon rundt liv og død, godt og ondt, rett og galt. Habermas frykter at mulighetene innenfor genforskningen vil endre menneskers selvforståelse, og mener at mennesker skapt igjennom genindustrien vil skape nye former for identiteter som ikke nødvendigvis er til det felles beste. Videre er han usikker på om statene, eksemplifisert igjennom EU, fortsatt er i stand til å forsvare sine borgere mot presset fra genindustrien, hvor økonomiske interesser også gjør seg gjeldende (Habermas 2003: 15, 21). "What is so unsettling is the fact that the dividing line between the nature we *are* and the organic equipment we *give* ourselves is being blurred (Habermas 2003: 22). Ifølge Habermas skjer det noe med grensene mellom menneske som natur og menneske som skaper. Med dette som bakteppe går han etter hvert inn i en diskusjon om filosofiens plass i disse spørsmålene. Er filosofien i det hele tatt i stand til å diskutere genforskning? Han spør også hva instrumentaliseringen av mennesket gjør med etikken og moralen. Vil mennesker produsert av genteknologi, ha samme etikk- og moralbegrep som vanlige mennesker? Er det nødvendig for de genproduserte menneskene å ha moral? For å illustrere hvordan menneskets nye måter å oppdele sin verden, viser han til matindustrien, der det nå er vanlig å dele matvarer inn i to kategorier: organisk og uorganisk (ekte/falsk, naturlig/unaturlig) (Habermas 2003: 44). Habermas' ytterste frykt er at denne oppdelingen en dag skal vedrøre mennesket, med de etiske og moralske konsekvenser det måtte innebære.

I denne debatten mener Habermas at religiøs argumentasjon bør fungere som en motvekt, da han anser koblingen mellom sekularisering og genteknologi for å være skremmende sterk. Religion kan komme med moralske argumentasjoner og perspektiver, som man ikke trenger å være religiøs for å følge (Habermas 2003: 114). Selv bruker han også et religiøst ladet språk når han avslutningsvis i boken diskuterer disse spørsmålene, med sitater fra Det gamle testamentet, og en utgreining av Gud som skaperen. Poenget er å fremheve forskjellen mellom det frie og det ufrie, der han mener genteknologien vil skape ufrie mennesker, som vil inneha en rekke mangler ovenfor de frie menneskene. På dette området har religion et språk som det sekulære bør lytte til og lære av. Dette blir også et møte mellom tro og kunnskap, et møte som er helt sentralt i Habermas tenkning, og som han mener ble reaktualisert etter 11. september 2001 (Habermas 2003: 101).

8.3.3 Religiøs argumentasjon i praksis II

Tariq Ramadan er et godt eksempel på hvordan religiøs argumentasjon kan benyttes i samfunnsøyesmed og like fullt et eksempel på hvorfor religiøs argumentasjon blir kontroversielt. *Europeisk islam – Å være muslim i Vesten* illustrerer dette. Boken er todelt, den første delen tar for seg de islamske kildene, som *Koranen*, *Hadithene* og *Sunnaen*, og Ramadan kommer med teologiske og juridiske tolkninger av dem, dette for å øke kunnskapsnivået om begreper og begrepsbruk i islam. Den andre delen er et lengre innlegg i debatten om muslimer situasjon i Europa. Ramadans mål er å skape en forsoning mellom det europeiske og det muslimske, og vise at det ene ikke utelukker det andre (Ramadan 2009a: 9). Med sin europeiske og muslimske bakgrunn ser Ramadan på seg selv som en brobygger mellom de to tradisjonene, og benytter seg av religiøs argumentasjon og religiøse prinsipper i sitt arbeid med å overbevise partene om at de deler samme universelle verdier. Blant annet er Ramadan opptatt av muslimenes identitet og tilhørighetsfølelse, da politikere og opinion kan spørre hvor muslimenes lojalitet ligger, i Europa eller i land med islam som majoritetsreligion? Et spørsmål en muslim også kan stille seg selv. Ramadan skriver utfyllende om disse problemstillingene. Her er et utdrag fra *Europeisk islam*:

”Overalt hvor en muslim kan si: ”Jeg bærer vitne om at det ikke er noen annen gud enn Gud, og Muhammed er Hans sendebud”, mens han eller hun oppholder seg et trygt sted og kan oppfylle sine grunnleggende religiøse plikter – er han eller hun *hjemme*. For Profeten har lært oss at hele verden er en moské (Ramadan 2009a: 160)”.

Utdraget har flere religiøse argumentasjoner i seg. Først kobler Ramadan trosbekjennelsen (shahada) mot religionsfriheten, og viser at dette er grunnlaget for at en muslim kan kjenne tilhørighet til et sted. Dernest argumenterer han for en muslimsk-europeisk tilhørighet igjennom Profeten, som ikke har satt noen begrensninger for hvor muslimer kan bo, så lenge stedet har religionsfrihet. Det toleddede argumentet retter seg både mot muslimer og ikke-muslimer som sår tvil om den muslimske tilhørighet. Særlig det siste argumentet rettes mot ikke-muslimer, ved å vise, etter Ramadans syn, at det ikke finnes teologisk grunnlag for å hevde at muslimer ikke kan regne Europa som sitt hjem.

Ramadans arbeider har fått mange tilhengere og kritikere. Tilhengerne ser på Ramadan som den brobyggeren han kaller seg selv, mens kritikerne hevder at Ramadan bedriver en dobbelttale, og mener at Ramadan vil gi islam en mer fremtredende rolle enn det han gir uttrykk for. Av kritikerne finner man blant annet en rekke franske politikere som har deltatt i

debatter med Ramadan, som nåværende statsminister Nicolas Sarkozy og Jean-Marie Le Pen og Marine Le Pen fra det høyreekstreme partiet, Front National.²⁸ Når jeg inkluderer Ramadan i analysedelen av Habermas og hans religionsforståelse, er det for å se på mottagelsen av religiøs argumentasjon når den befinner seg i offentligheten. La det være sagt med det samme, et kristent svar på Tariq Ramadan ville ikke fått den samme oppmerksomheten, og mye av kritikken er en skeptisisme mot islam. Allikevel, hvordan står Ramadans religiøse argumentasjon i forhold til Habermas' religionsfilosofi? Utfordrer den på noen måte Habermas' prinsipp om at religion bør ha en rolle i offentligheten? Kan Ramadans språk lede til større forståelse og mindre avstand mellom muslimer og ikke-muslimer?

Som en anvender av religiøs argumentasjon står ikke Ramadan i motsetning til Habermas' religionsfilosofi, islamske kilder er helt sentrale i hans møte med samfunnsproblemer og løsningene på dem. Et potensielt motsetningsforhold finner man derimot i Ramadans syn på forholdet mellom statlig lovverk og religion, da Ramadan har uttalt at: "I will abide by the laws, but only insofar as the laws don't enforce me to do anything against my religion (Buruma i NY Times 2007)". Uttalelsen kom under en diskusjon om i hvilken grad muslimer er tilhengere av integrering. Forholdet statlig lovverk – religion går inn på Habermas' deling av den offentlige sfæren, i en formell og en uformell sfære, der den formelle sfæren vil være den lovgivende sfæren som skal være uten religiøs forankring (Habermas 2005).

Tilnærminger fra den uformelle sfæren, der Habermas tillater religiøse argumentasjoner, til den formelle, må oversettes til et språk tilgjengelig for religiøse og sekulære. Ramadans uttalelse har ledet til spekulasjoner om hvem som i siste instans skal være den lovgivende, staten eller religionen? Man kan ikke med dette si at Ramadan utfordrer Habermas' prinsipp, men at han lar religionen stå enda sterkere i offentligheten og møtet med den. Denne holdningen viser også hvorfor sekulære kan være skeptiske til Ramadan, ikke på grunn av islam i seg selv, men at Ramadan åpner for at religion generelt skal stå friere i møtet med det statlige.

Samtidig er det enkelt å se positive sider ved Ramadans direkte, språklige tilnærming til muslimene. Hans insistering på at det er mulig å både være europeer og muslim, er viktig for

²⁸ Ramadan har en rekke kritikere. I tillegg til det politiske høyre i Frankrike, har han også motstandere på venstresiden. Den franske marxisten, Yves Coleman, har skrevet en kritikk av Ramadan, med tittelen: "40 reasons why Tariq Ramadan is a reactionary bigot". Ramadan har også blitt nektet innreise i en rekke land, blant annet Saudi-Arabia og USA.

et Europa som er inne i en turbulent periode med integrering og innvandring. På den måten kan Ramadan fungere som et bilde på fordeler og ulemper ved å bruke religiøs argumentasjon. Den nederlandske debattanten Ian Buruma er inne på dette når han kommer med et karakteristikk av Ramadans prosjekt: ”Reconciling what seems hard to reconcile is what makes him an interesting and sometimes baffling figure (Buruma i NY Times 2007)”.

8.4 Solidaritet i en globalisert verden

Etter Holbergforedraget i 2005 har Habermas jobbet videre med spørsmål knyttet til religion og samfunn, og argumentene for at religionen skal spille en offentlig rolle har blitt flere. I *An Awareness of What is Missing* diskuterer han blant annet solidaritetens plass i den moderne verden, og undersøker den filosofiske termen *praktisk fornuft*²⁹ med en innebygd påstand om den moderne verden, hvor det er påstanden som i særlig grad vekker min interesse:

”(...) practical reason fails to fulfill its own vocation when it no longer has sufficient strength to awaken, and to keep awake, in the minds of secular subjects, an awareness of the violations of solidarity throughout the world, an awareness of what is missing, of what cries out to heaven (Habermas 2010: 19)”.

Sitatet poengterer et av Habermas’ hovedpoeng, at det sekulære har et tomrom, en mangel de ikke klarer å fylle på egen hånd, og det er her religion kommer inn i bildet. Fraværet av solidaritet er en samfunnstrussel som det sekulære ikke klarer å bekjempe. Innebygd i dette argumentet finner man en modernitetskritikk, det sekulæres motarbeidelse av det religiøse innebærer moralske konsekvenser.

Med tanke på globaliseringen de siste tiårene, er det liten tvil om at en ny og større verden utfordrer solidaritetssynet til menigmann og politikere. Utviklingen av mediene og betydningen av dem spiller også en vesentlig rolle i dette spørsmålet, noe som medfører at det er mer å være solidarisk ovenfor i dag enn for 50 år siden. Nå er det ikke Habermas’ anliggende å diskutere solidaritet igjennom faktiske eksempler, selv om han i *Sekulariseringens dialektikk* anser den ukontrollerbare verdensøkonomien som en indikator på at den statsborgerlige solidariteten forsvinner (Habermas 2008b: 27). Disse tankene kan ledes tilbake til Habermas todeling av verden, i en ”lifeworld” og et system, som jeg beskrev i 7.4, der systemet svekker medmenneskeligheten i ”lifeworld”.

²⁹ Termen undersøker koblingen mellom fornuft og handling, mer spesifikt hvordan en handling planlegges, og hvordan dette etisk kan relateres til menneskets moral. Et av de mest kjente verkene på dette temaet, er Immanuels Kant *Kritikken av den praktiske fornuft* (1788).

I *Sekulariseringens dialektikk* er Habermas mer opptatt av å vurdere det verdimeslige innholdet i det religiøse og det sekulære. Allikevel kan det være interessant å gå mer konkret til verks, dette for å undersøke sannhetsgehalten i Habermas' argument. Hvis man kobler solidaritet med staters velferdstilbud, er det åpenbart at religion spiller en viktig rolle i de fleste land og kontinenter.³⁰ Der stater unngår eller ikke har mulighet til å tilby sine borgere tilfredsstillende velferdstilbud, kan pengesterke trosretninger komme inn og tilby alternativer, også på tvers av landegrenser. Når det er sagt, finnes det stadig flere medlemssterke solidaritetsbevegelser uten et religiøst innhold som gjør seg gjeldene verden over, jeg tenker da særlig på Amnesty International og Leger uten grenser. Selv om disse organisasjonene ikke er tilknyttet en bestemt stat, jobber de uavhengig av politisk og religiøs tilhørighet, hvor det sistnevnte, etter mitt syn, er med på å gi organisasjonene en sekulærladet verdi.

8.5 "Faith and knowledge"

Habermas har flere titler som henspiller til spenningen mellom tro og ikke-tro, religion og vitenskap, religion og sekularitet: *Religion and Rationality* (2002), "Faith and knowledge" i *The Future of Human Nature* (2003), *Between Naturalism and Religion* (2008), "The Boundary between Faith and Knowledge" i *Between Naturalism and Religion*. Det er i disse mellomrommene Habermas' religionsfilosofi beveger seg, mellom troen på opplysning og troen på en religiøst forankret moral.

I "The Boundary between Faith and Knowledge: On the Reception and Contemporary Importance of Kant's Philosophy of Religion" støtter og diskuterer Habermas Immanuel Kants religionsfilosofi. I diskusjonen klargjøres det at Habermas relaterer seg til flere av Kants tanker, særlig de doble sidene ved Kant, da han side om side med seg selv både er religionskritiker og religionsbevarer (Habermas 2008a: 210). Slik beskriver Habermas Kants syn på religion:

"He regards religion, on the one hand, as a source of a morality that satisfies the standards of reason and, on the other, as an obscure refuge to be cleansed of obscurantism and zealotry by philosophy (Habermas 2008a: 227).

Videre fokuserer Habermas på Kants skepsis til sekulære filosofers mulighet for å vurdere sannhetsgehalten i Bibelen, da han anser den religiøse sfæren som en egen størrelse som

³⁰ Se blant annet *Religion, Class Coalitions and Welfare States* (2009) red. av Kees van Kersbergen og Philip Marlow for en gjennomgang av ulike retninger innenfor kristendommen sitt forhold til velferd.

filosofer ikke uten videre kan vurdere (Habermas 2008a: 214). Kant tegnet med dette opp et motsetningsforhold mellom det sekulære og det religiøse, som Habermas diskuterer videre i sin egen filosofi. Motsetningen ligger i muligheten til å ta innover seg den andres posisjon (i dette tilfellet den religiøse) og dens etiske og moralske grunnlag. Habermas setter ikke et like skarpt skille som Kant, tilnærmingen er mer dialogisk, selv om Habermas anser at sfærene er fraskilt. Ifølge Habermas er tiden inne for et møte mellom det postmetafysiske og det postsekulære. Med *post*betegnelse mener Habermas at man har kommet til en tid der det religiøse og det sekulære kan klare å distansere seg fra sin polariserende fortid. Det metafysiske relaterer seg nå til sannheter sprunget ut av vitenskap, teknologi, jus og kunst, og er dermed ikke lenger en motsetning til det som tidligere ble forbundet med det sekulære. Samtidig åpner det postsekulære opp for det postmetafysiske siden det eksisterer en mangel i det moderne samfunnet, en mangel som går på mening og verdi, og som kun kan fylles av det postmetafysiske (Habermas 2008a: 246).

Som jeg allerede har vært inne på, er kunnskapsaspektet ved denne diskusjonen noe Habermas ofte fremhever. Ifølge Habermas bør filosofien være lærevillig overfor religionen, og det postsekulære samfunnet kjennetegnes ved dens komplementerende læringsprosess. Habermas ønsker også at religion gis en epistemisk status, som vil si at sannhet innenfor religion også skal forstås som kunnskap, på lik linje med sekulær kunnskap. I denne sammenhengen utfordrer han også de sekulæres holdning til kunnskap og hevder at opplysningen har sine grenser, sagt på en annen måte, kunnskap har et endepunkt (Habermas 2008b: 35, 37).

8.6 Likhetsprinsippet

I *Between Naturalism and Religion* kommer Habermas også med kritikk av den liberalistiske forståelse av frihet og likhet, og sammenhengen mellom disse. Kritikken ledes ut av liberalismens møte med det multikulturelle og ulike krav om rettigheter. Habermas støtter seg til den kanadiske filosofen, Will Kymlicka, som har skrevet en rekke bøker om multikulturalisme og multikulturelle statsborgerskap, og peker på en selvmotsigelse i den liberale stats likhetsprinsipp. Selvmotsigelsen kommer som en konsekvens av religionsfriheten, som i visse tilfeller åpner for at religiøse grupperinger kan ha holdninger og/eller gjennomføre handlinger som er i strid med likhetsprinsippet. Som eksempel, peker Habermas og Kymlicka på en amerikansk rettsavgjørelse som åpnet opp for at den kristne

Amish-grupperingen kan ta barna sine ut av den lovfestede grunnskolen 1-2 år før tiden.³¹ Dette tilsier at staten tilrettelegger for at minoriteten kan ha sin kultur, på samme tid som minoriteten ikke tilfredsstiller statens likhetsideal (Habermas 2008a: 298-299).

I sitt arbeid med det religiøse og det sekulære, går Habermas flere ganger inn på møtet dem to imellom og, i *Between Naturalism and Religion*, religiøses møter med andre religiøse, som kan utvikle seg til å bli et møte mellom ulike sannheter. Når møtet kommer til punktet hvor partene skal vise hverandre respekt og leve opp til likhetsidealet, er ikke dette helt ukomplisert:

”When the alien ethos is not merely a question of relative value but of truth or falsity, the requirement to show each citizen equal respect regardless of her ethical self-understanding or her lifestyle becomes a heavier burden (Habermas 2008a: 309)”.

Habermas begrunner dette med at religiøse sannheter påroper seg en universell gyldighet som gjør at den religiøse ikke kan gå på akkord med sin religion, selv om likhetsprinsippet kan virke riktig. Det liberale likhetsprinsippet blir dermed en byrde for den religiøse, fellesskapet kan ha en negativ påvirkning på individet. I denne sammenhengen kobler Habermas det religiøse argumentet opp det gode og det sekulære til det riktige, og mener at det er enklere for den sekulære å leve opp til likhetsprinsippet, da den sekulære, ifølge Habermas, ikke møter andre sannheter, men andre verdier, som det er enklere å anerkjenne og likestille med ens egne (Habermas 2008: 309). Visse byrder kan allikevel være til å leve med for de religiøse, som eksempel viser Habermas til katolikkens motstand ovenfor liberale abortreguleringer, enn så lenge katolikkene unngår diskriminering (Habermas 2008a: 290).

8.7 Multikultur og Leitkultur

For å runde av analysen av Habermas’ religionsfilosofi og oppgaven som sådan, vil jeg rette fokuset mot den pågående debatten om multikulturalisme i Tyskland. En debatt som Habermas har involvert seg i, blant annet igjennom sin forståelse av begrepet Leitkultur, og dets betydning i Tyskland. Den tyske debatten kan også sette opp mot Danmarks debatt om sammenhengskraft. Før det, et blick på Habermas tenkning om det multikulturelle og dets plass i offentligheten.

³¹ Dette skjer på grunn av undervisning i tematikk som ikke går overens med Amish-gruppens livsstil.

8.7.1 Toleranse

Igjennom en undersøkelse av begrepet *toleranse* i *Between Naturalism and Religion*, drøfter Habermas forholdet mellom stat og det multikulturelle. Dette gjør han ved å se nærmere på forholdet mellom demokrati og toleranse og hvilke kulturelle rettigheter en stat bør tilrettelegge for minoritetene.

”There can be no inclusion without exclusion (Habermas 2008a: 253)”, slik toleranse alltid vil ha en motpol i intoleransen. En stat og et demokrati må avveie hva den skal tolerere og hva den ikke skal tolerere, staten er avhengig av å være intolerant mot sine fiender, noe som kan være problematisk for staten, da den både skal være tro mot sine toleranseprinsipper, samtidig som den definerer det intolerante (Habermas 2008a: 255). I utgangspunktet tar Habermas til orde for en vid toleranse, hvor han blant annet skriver at: ”We should respect the fellow-citizen in others even when we regard their beliefs or ideas as *false* and the corresponding way of life as *bad* (Habermas 2008a: 258)”, og understreker betydningen av toleransens rolle i det multikulturelle samfunnet. I denne sammenhengen tar han også opp skjevheten mellom de religiøse og de sekulæres mulighet til å være tolerante ovenfor andre religioner. Igjen beskriver han skjevheten som en byrde som faller på den religiøse, da de ikke kan anerkjenne at en sannhet har like mye verdi som en annen (Habermas 2008a: 263).

I samfunn med flere religioner og livssyn, stilles det krav til religiøs toleranse, som igjen setter press på statens verdigrunnlag. Habermas mener at det er i slike tilfeller – saker relatert til religionsfrihet – at en stats nøytralitet settes på prøve. Et interessant område å utforske statens tanker om sin majoritet og sine minoriteter er i utformingene av borgernes kulturelle rettigheter, hvor Habermas blant annet spør om alle borgere skal ha lik tilgang til landets tradisjoner. Habermas viser til den tyske religionsfriheten og lovverket, som skal: ”guarantee all citizens equal acces to cultural environments, interpersonal relations, and traditions insofar as these are indispensable for forming and securing their personal identities (Habermas 2008a: 269)”. Denne forståelsen av minoritetens identitet og majoritetens kultur og tradisjon åpner for en rekke interessante spørsmål. Hvis man tenker seg den danske konteksten og Fogh Rasmussens forståelse av begrepet sammenhengskraft, kan man begynne med å spørre: Hvor viktig er nasjonalfølelsen for en minoritetsborger? Trenger en minoritetsborger å kjenne seg igjen i hele den danske sammenhengskraften? Hvor langt skal Danmark strekke seg for å inkludere hele befolkningen i dets kulturelle tradisjoner? I denne sammenhengen er det også

interessant å spørre seg hvilket ansvar staten skal ha for borgernes identitet, og reflektere over identitetens fremtid. Skal identitet være en rettighet som alle statsborgerne har tilgang på? Eller skal identitet slutte å være statlig anliggende? Vil dette være konsekvensene av økende globalisering og liberalisering?

8.7.2 Fotball forklarer verden II

De fleste vil hevde at debatten om det multikulturelle Tyskland startet med rikskansler Angela Merkel uttalelse den 17.oktober om at den multikulturelle idé var død. Allikevel, en fotballkamp noen dager i forveien, kan like gjerne kalles avsparket for debatten om det multikulturelle Tyskland. 8. oktober spilte Tyskland og Tyrkia EM-kvalifiseringskamp på Olympiastadion i Berlin med en overvekt av tyrkiske innvandrere på tribunen. I motsetning til det danske landslaget i fotball, har det tyske laget vært bildet på det antatt vellykkede, multikulturelle prosjektet i Tyskland. Spillere med opphav fra Tyrkia, Tunisia, Ghana, Brasil og Polen, har alle representert Tyskland. Underveis i kampen buet de tyrkiske supporterne hver gang Memut Özil hadde ballen for tyskerne. Özil er født i Tyskland av tyrkiske foreldre. På tribunen satt Angela Merkel sammen med den tyrkiske statsministeren, Recep Tayyip Erdogan. Buingen vakte sterke reaksjoner i etterkant og kan ha vært dråpen som fikk det multikulturelle begeret til å renne over for Merkel.

8.7.3 Leitkultur

Begrepet *Leitkultur* ble først lansert av Bassam Tibi, den syriskfødte professoren i internasjonale relasjoner ved universitet i Göttingen. Leitkultur har vært et mye brukt begrep i tysk offentlighet og politikk, hovedsakelig om Tysklands forhold til ulike sider ved multikulturalisme. Begrepet henspiller til tysk kultur og verdsett, og inneholder en forventning om at dette skal være ledesnoren for hele befolkningen. Som i de fleste andre europeiske land tilspisset debattklimaet omkring asyl, innvandring, forholdet til islam og muslimer seg også i Tyskland på 2000-tallet. Dette er en pågående debatt, som også Jürgen Habermas deltar i. Jeg vil nå se nærmere på Habermas' tanker omkring begrepet, samt å foreta en sammenligning av Leitkultur med sammenhengskraft.

8.7.4 Habermas om leitkultur

28.oktober 2010 trykket New York Times et oversatt innlegg signert Jürgen Habermas. I ”Leadership and Leitkultur” kommer Habermas med en analyse av den politiske situasjonen i

Tyskland, der han også går nærmere innpå begrepet Leitkultur, ”or guiding national culture”, som Habermas definerer den som. Den tyske debatten har, som i de fleste europeiske land, i stor grad rettet seg mot islam og muslimer. Underveis i innlegget siterer Habermas en rekke tyske politikere, som Merkels uttalelser om multikulturalismens død, samt påstanden om at det var en illusjon at tyskere og fremmedarbeidere kunne leve lykkelig side om side (The Guardian 17.10.2010). En annen sentral tysk politiker, Horst Seehofer, tidligere minister, nå ministerpresident i Bavaria, tok 10. oktober til orde for en innvandringsstans fra Tyrkia og andre arabiske land. Det er i denne sammenhengen at Leitkultur – det tyske – blir brukt som rettesnor for de innvandrerne som allerede bor i Tyskland.

”To the present day, the idea of the leitkultur depends on the misconception that the liberal state should demand more of its immigrants than learning the language of the country and accepting the principles of the Constitution (Habermas 2010)”.

Habermas ser en tendens der Leitkultur blir tillagt flere dimensjoner, som forvansker integrasjonsprosessen for innvandrerne. I tillegg til å omhandle språk og Grunnlov, stilles det krav om at innvandrerne skal ta til seg tyske verdier og normer. Videre mener Habermas å se en innsnevring av begrepet, der debattantene ikke lenger definerer Leitkultur utelukkende som tysk kultur, men som en ”Judeo-Christian tradition”, som blir brukt til å skille majoritet fra minoritet, kristne fra muslimer.

8.7.5 Leitkultur og sammenhengskraft

Hvis man henter ut hovedlinjene fra min drøftning om sammenhengskraft i Danmark, finner man både likheter og forskjeller med tyskernes bruk av Leitkulturbegrepet. Begge begrepene er ment å si noe samlende om majoritetsbefolkningene, og begge benyttes i debattene omkring innvandring og multikulturalisme, der religion har blitt en viktig identitetsmarkør. Det virker allikevel som om sammenhengskraft er et videre og mer uavklart begrep enn Leitkultur, blant annet fordi sammenhengskraftbegrepet blir brukt i flere sfærer samtidig, sammenhengskraft er et kulturelt begrep, et politisk begrep og et økonomisk begrep. Når det er sagt, har mitt fokus vært på sammenhengskraftbegrepets betydning i spørsmål om kultur, identitet og religion. Slik sett finner man en dansk form for Leitkultur innbakt i sammenhengskraftbegrepet. Når man ser nærmere på religionens posisjon innenfor disse begrepene, kan det synes som om kristendommen har en tydeligere posisjon i den danske sammenhengskraften. Fogh Rasmussen fremhever selv kristendommens rolle som historie- og tradisjonsbærer i Danmark. Ved å lese Habermas’ innlegg i NY Times får man ikke det

samme inntrykket av religion i den tyske Leitkultur, det kan heller virke som om det foregår en diskursiv kamp om å tillegge Leitkultur nye meninger, som religion. Dette kan forklares med at mens danskene har hatt et homogen protestantisk livssyn, har Tyskland hatt en historisk forankret pluralisme med både katolikker og protestanter i befolkningen.

8.7.6 Religion i offentligheten – igjen

”That we are experiencing a relapse into this ethnic understanding of our liberal constitution is bad enough. It doesn’t make things any better that today leitkultur is defined not by “German culture” but by religion. With an arrogant appropriation of Judaism – and an incredible disregard for the fate the Jews suffered in Germany – the apologist of the leitkultur now appeal to the “Judeo-Christian tradition”, which distinguishes “us” from the foreigners (Habermas 2010)”.

I dette utdraget ser man at Habermas distanserer seg ifra at religion skal benyttes som en identitetsmarkør i multireligiøse samfunn. Dette er interessant med tanke på hans egne arbeider om religionens plass i den offentlige sfære. Noe som må tolkes dit hen at han synes nasjonale identiteter som fremhever religion er problematiske. Dette presser fram flere spørsmål: 1) Hvordan skal Habermas’ distansering til religion i innlegget i NY Times tolkes i forhold til hans fremheving av religion i senere arbeider? 2) Hvordan vil religiøse argumentasjoner innvirke på det offentlige ordskiftet? 3) Hvordan vil religiøse argumentasjoner innvirke på religion i offentligheten? Jeg vil begynne med det første spørsmålet, Habermas hovedanliggende i ”Religion in the Public Sphere” er det rent språklige, at religiøse pålegges en byrde ved å ikke kunne formulere seg med religiøs argumentasjon og at sekulære kan ha noe å lære av de religiøse, uten å reflektere over hvilke konsekvenser det kan medbringe i flerreligiøse samfunn. Fokuset er på de potensielt positive aspektene ved å inkludere religion i offentligheten, som økt kunnskapsnivå, og ikke de potensielt negative, som problematikk knyttet til majoritet-minoritet. Noe som leder over til mitt andre og tredje spørsmål, som i høy grad henger sammen. Hva har fellesskapet å vinne med å åpne for religiøse argumentasjoner? Vil ikke religiøse argumentasjoner skape en økt bevissthet om religion og religiøse forskjeller, og dermed bidra til å fremheve skillelinjer? Vil ikke en aksept av religiøs argumentasjon legge grunnlaget for mer religion i samfunnet og offentligheten generelt? Disse spørsmålene er ledende, men vanskelig å komme unna når man diskuterer religionens plass i offentligheten, da religion kan brukes til å skape problemer som i utgangspunktet ikke er der. Dette kan man se i diskusjoner om sosial ulikhet mellom majoritet og minoritet i Europa, fokuset burde i langt større grad ligge på endrede klasseperspektiv og betydningen av forholdet mellom etnisitet og klasse, i stedet for å lete

etter svar i religionene. Det er dette Bassam Tibi sikter til når han snakker om en religionisering av sosiale problemer, samtidig som han ikke underkjenner at det finnes problematiske sider ved islams møte med moderniteten (Tibi 2009: 5). At en utbredt aksept av religiøs argumentasjon vil åpne opp for mer religion i offentligheten, synes uunngåelig. Det ene henger sammen med det andre. Et nytt sentralt spørsmål er om dette virkelig er til de religiøses og de sekulæres beste, slik Habermas hevder. Hvis man ser en sammenheng mellom religion i offentligheten og religionskonflikter, må man spørre om det er fordelaktig for de religiøse å befinne seg i konflikter? Når det er sagt, denne problematikken kan også diskuteres fra andre vinkler, for eksempel ved å spørre om man skal unngå religion fordi det kan være konfliktskapende? Hva med å fokusere på misbruk av religion som konflikt og se nærmere på interessene bak misbruket? Er det mulig å frigjøre religion fra visse konfliktlinjer? Det sistnevnte vil i hvert fall være i både de religiøses og de sekulæres interesse.

8.8 Kritikk av Habermas

Habermas religionsvending har ikke gått upåaktet hen i akademia, og han har møtt innvendinger fra flere hold. Den canadiske filosofen, Charles Taylor, har vært i flere diskusjoner med Habermas på 2000-tallet om religionens rolle i offentligheten, der Taylor vil tone ned religiøse ytringer i offentligheten på grunn av at deres sensitive innhold vil splitte de troende og de ikke-troende. Taylor har også et annet utgangspunkt enn Habermas til det sekulære, hvor Taylor kaller det sekulære for det nøytrale (Calhoun 2009). Det finnes også en skarpere kritikk av Habermas, som den italienske filosofen, Paolo Flores d'Arcais, er en representant for. I februar 2009 ble "Eleven Thesis Against Habermas" publisert i *The Utopian*,³² hvorpå Habermas kom med et svar, "Religion and the Public Sphere: A Response to Paolo Flores d'Arcais", som igjen d'Arcais responderte på med "The Institutional and the Public Spheres". I denne kritikkdelen velger jeg å fokusere på d'Arcais' innvendinger. Kritikkens skarpe språkdrakt står langt unna Habermas sin, men bidrar like fullt til å løfte fram de problematiske sidene ved Habermas religionstenkning, kanskje nettopp på grunn av dets polemiske innslag, som finner rot i kritikerens sekulære posisjon.

³² *The Utopian* er et transnasjonalt, engelskspråklig magasin og blogg, som ble etablert i 2008. Magasinet inneholder artikler om filosofi, politikk og kultur.

d'Arcais' første innvending går på det han anser som en selvmotsigende dobbelhet i Habermas' prosjekt. Han får det ikke til å henge sammen at Habermas både vil bevare de liberaldemokratiske prinsippene, som statens nøytralitet ovenfor tro og ideologier, samtidig som han sier at religiøs fornuft og religiøs argumentasjon bør spille en rolle i den liberaldemokratiske staten, da dette er til det felles beste (d'Arcais 2009).

Habermas skriver at oversettelsene av religiøs argumentasjon er en byrde de religiøse må bære. Dette stiller d'Arcais seg avvisende til, og hevder at byrden faller på de sekulære, som det stilles en rekke forventninger til, både at de skal delta i oversettelsesarbeidet, at de må åpne for at det finnes potensielle sannheter i religionene, og at de sekulære skal gå inn i en komplementerende læreprosess, der de sekulære skal være selvrefleksive/selvkritiske og åpne opp for nytolkninger av forholdet mellom tro og kunnskap (d'Arcais 2009). Alt dette anser d'Arcais som byrder som faller på den sekulære, ikke den religiøse.

Videre strever d'Arcais med å se rent praktisk hvordan religiøs argumentasjon kan oversettes til et nøytralt språk:

”(...) the expected translation – in secular democratic terms – is often impossible. Such expectation is nothing but wishful thinking. For that matter, all the current polemics – all this talk of a “clash of civilizations” – stem from the impossibility of translating crucial religious demands into secular rational terms (d'Arcais 2009)”.

d'Arcais ser altså på oversettelsen som en umulighet, og kobler møtet mellom religiøst og sekulært språk til flere av nåtidens største konflikter, som krigen mot terror. I sitt tilsvaret møter Habermas denne kritikken et stykke på vei ved å påpeke at oversettelsene vil innebære konnotasjonstap, men at kjernen vil bli værende. Samtidig legger han til at bruk av religiøst ladede bilder kan være avgjørende for å vekke det moralske riktige i vanskelige saker – også hos de sekulære borgerne (Habermas 2009). Habermas sier ikke konkret hvilken sfære han sikter til, men knytter meningen til diskusjonen om torturbruk.³³ En diskusjon som vil foregå både i rettsvesenet (den formelle sfæren) og blant folk flest (den uformelle sfæren). Derfor kan denne uttalelsen tolkes som en utvidelse av den religiøse argumentasjonens radius og nedslagsfelt.

Den overnevnte oppdelingen av den offentlige sfæren i en formell og en uformell del, med mulighet for å bruke religiøs argumentasjon i den uformelle delen, blir også problematisert av

³³ Habermas siktet sannsynligvis til torturdebatten som pågikk i USA i 2009.

d'Arcais. Folkeopinionens påvirkningskraft er for betydelig til at det institusjonelle kan forbli ufarget:

”In representative democracy, the elective/legislative process is in fact a circular continuum of public opinion>political association>institutional power>public opinion (d'Arcais 2009)”.

Hvis man følger d'Arcais' sirkel, vil det si at mening og språk som ytres i den uformelle sfæren tilslutt vil nedfelles, i en eller annen grad, også i den formelle sfæren. Etter d'Arcais oppfatning kan ikke de ulike sfærene innenfor det offentlige rom holdes tankemessig adskilt. Derfor bør det offentlige rom nettopp være offentlig, et rom som er åpent for alle borgere. d'Arcais avviser Habermas komplementerende læringsprosess der partene tar lærdom av hverandre og tilpasser sine meninger, og skriver: ”Why in the world should we adopt – to make our own – extremely anti-democratic perspectives? To adopt the viewpoint of the Nazi, the racist, the fundamentalist? On the contrary! (d'Arcais 2009)”

I ”Religion in the Public Sphere” fokuserer Habermas på at det statlige skillet mellom religion og politikk ikke må utsette sine religiøse borgere for en ”mental and psychological burden” på grunn av deres tro. I sin kritikk av dette tar d'Arcais utgangspunkt i Habermas' utsagn om at alle former for religiøst liv skal behandles likt og fremhever statens rolle i religionsfriheten:

”The liberal State cannot and must not protect all the “forms of life” but exclusively the constitutional freedoms of all citizens, and therefore “religious life” (religious or otherwise) only if they are compatible with republican democracy. Hence, to guarantee citizens symmetrically, liberal constitutionalism must impose an asymmetrical ”mental and psychological burden” upon each of them (d'Arcais 2009)”.

Utdraget tydeliggjør at det er staten som setter grensene for religionsfriheten, en grensesetting som skal forhindre ekstreme, religiøse krefter i å begå frihetsovergrep mot borgerne. Dermed snur d'Arcais mer eller mindre om på Habermas' advarsel om byrdelegging på de religiøse, ved å si at den er nødvendig for opprettholdelsen av den liberale staten, og ikke illiberal, slik Habermas mener i ”Religion in the public Sphere”. d'Arcais på sin side, tillegger byrden et positivt fortegn.

8.8.1 Kritikk av d'Arcais

Tidvis gir d'Arcais inntrykket av at Habermas ønsker fritt spillerom for all religion, som når han antyder at Habermas vil inkludere alle udemokratiske ideologier og holdninger i sin komplementerende læringsprosess, og at Habermas ønsker at alle former for religion skal behandles likt. Dette er ikke tilfellet. Habermas ser også farene ved religiøs fundamentalisme

og religiøs nasjonalisme. Blant annet påpeker han dette i artikkelen om Leitkultur. Habermas vinkling må tilskrives hans ønske om at religion skal fylle en rolle i offentligheten, mens d'Arcais fokuserer på at innenfor staten finnes det grenser som alle borgerne skal være klar over. At d'Arcais kaller disse grensene for byrder, er ikke nødvendigvis helt treffende, og kan tilskrives hans polemiske tilnærming til religion og Habermas. Uansett fremhever d'Arcais et viktig poeng, nemlig at religionsfriheten alltid beveger seg innenfor statens lover.

9. Konklusjoner

Underveis i oppgaven har jeg vært innom en rekke begreper, filosofer og politikere, og religionsrelaterte hendelser, som tilsammen har formet min oppgave om religion i offentligheten. I analysedelen av Fogh Rasmussens religionspolitikk behandlet jeg først sammenhengskraft som et funn og understrekte begrepets tvetydighet, en tvetydighet som etter min mening, Fogh Rasmussen trekker inn i sin forståelse og anvendelse av begrepet. På den ene siden argumenterer han for at religion skal tilhøre den private sfæren, da bruk av religiøs identitet og religiøs fundamentalisme kan skape skillelinjer som står i veien for integrering og samfunnsmessig utvikling. Samtidig som Fogh Rasmussen hevder dette, understreker han at kristendommen skal være del av den danske sammenhengskraften. Selv om Fogh Rasmussen presiserer at man skal ha et pragmatisk holdning til kristendom og sammenhengskraft, illustrerer det allikevel et problematisk forhold mange europeiske land står ovenfor, nemlig, hvordan utforme en felles identitet med betydelige innslag av kulturelle og religiøse minoriteter. I arbeidet med dette spørsmålet problematiserte jeg Fogh Rasmussens religionspolitikk med John Rawls og Tariq Ramadan. Med Rawls og hans begrep overlappende konsensus, undersøkte jeg blant annet Fogh Rasmussens syn på forholdet mellom stat og borgere, der han la tydelige føringer for hvilke representasjoner som ikke burde uttrykke seg i offentligheten. Jeg tenker da på Fogh Rasmussens distansering fra religiøse talsmenn, hvor jeg kom fram til at Fogh Rasmussen ikke gikk overens med Rawls' overlappende konsensus, og at dette kunne få implikasjoner for diskusjoner mellom majoritet og minoritet. Fogh Rasmussens skilte ikke mellom moderate eller ekstreme religiøse talsmenn, og stengte dermed døren for en flerreligiøs diskusjon.

Ved bruk av Tariq Ramadan og muslimer i Europa som eksempel, så jeg også nærmere på Fogh Rasmussens synspunkter på religiøs identitet. Statsledere over hele Europa har på 2000-tallet engasjert seg i debattene omkring religiøs identitet, særlig knyttet til minoritetsbefolkninger og multikulturalismen. Fogh Rasmussens forslag på identitetsproblematikken, var å tone ned synligheten i den offentlige sfæren, og la religiøs identitet tilhøre den private. Denne holdningen ble problematisert av Ramadan, som mener religion er for stor del av muslimers identitet til at den kan henvises til den private sfæren, og antyder at den prinsipielle holdningen som Fogh Rasmussens proklamerer, tildekker en skjult intensjon fra den politiske høyresiden om å motarbeide utviklingen av muslimsk identitet i Europa. Samtidig som Danmark har problemer med å forholde seg til minoritetsidentitet, har

de også et uavklart forhold til majoritetsidentiteten, der Folkekirkenes rolle i det danske samfunnet og den danske sammenhengskraften er under debatt. Majoritets- og minoritetsproblematikk er ofte sammenvevd, og bør derfor diskuteres parallellt.

Sammenhengskraft var et tilbakevendende begrep i analysen av Fogh Rasmussen. Lignende en nasjonalisme vil en sammenhengskraft ha en motsetning, noe den står i opposisjon til. Historisk sett har Tyskland og ”det tyske” spilt en slik rolle i Danmark, der blant annet Grundtvigs fokusering på det danske språket sprang ut av konfrontasjoner med det tyske språket. Mens det syntes tydeligere hva konfliktlinjene og sammenhengskraften bestod av tidligere, som felles historie, kultur og språk, er disse mer uklare i dag. Nå består motsetningsforholdene av ulike verdisyn, både innad i majoritets- og minoritetsbefolkninger. Fundamentalisme i islam er et eksempel på et sammensatt motsetningsforhold, med ulike oppfatninger av religionens plass i offentligheten blant muslimer. Når Fogh Rasmussen skisserer opp motsetningsforhold i sine nyttårstaler, opponerer han imot det antidemokratiske og det ufrie, jamfør talen fra 2003. Forsvaret av Danmark starter ikke innenfor egne landegrenser, men utenfor, slik han fremhever det i talen fra 2009. Her må man spørre seg hva forsvaret av Danmark består i. Gjelder det utelukkende av sikkerhetsmessige årsaker, som forsvar mot terrorangrep, eller består det av mer, som for eksempel forsvaret av danskstøttede verdier og sammenhengskraft? Siden Danmark utkjemper sine kamper i Afghanistan og Irak, begge med islam som majoritetsreligion, kommer man ikke unna at islam på et eller annet vis står i motsetning til dansk sikkerhet og verdisyn – og på den måten også i motsetning til den danske sammenhengskraften. Den USA-ledede krigen mot terror har ikke bare bidratt til endrede verdensbilder, men kan også ha bidratt til å endre tankene omkring den vestlige verdens identitet og selvforståelse.

For å oppsummere, Fogh Rasmussen tillegger religion både en offentlig og en privat posisjon. Når denne doble posisjoneringsen settes opp mot en multikulturell kontekst, sitter man igjen med et sammensatt inntrykk av religionens posisjon i det danske samfunnet, som igjen er et bilde på at Danmark, som mange andre europeiske land, strever med å forholde seg til landets minoritetsreligioner.

I analysen av Habermas’ religionsfilosofi lå fokuset noe mer på å oppnå forståelse og oppklaring i den innledende delen av analysen, før jeg gradvis forsøkte å drøfte noen av standpunktene. Forholdet mellom de religiøse og de sekulære er helt sentralt hos Habermas,

både hva angår kunnskap og rettigheter. Relasjonen mellom religiøse og sekulære blir både tilrettelagt av staten og utvikles innbyrdes mellom borgerne. I denne sammenhengen er Habermas opptatt av hvordan statens Grunnlover påvirker borgerne, og mener at religionsfriheten og statlig religionsnøytralitet pålegger de religiøse en byrde, da det implisitt ventes av borgerne at de skal dele opp sin identitet i en offentlig og en privat del, der religionen skal tilhøre den private. Ifølge Habermas kan oppdelingskravet medføre psykologiske belastninger på de religiøse, og retter med det kritikk mot liberalismen. Habermas argumenterer her for religion i offentligheten på medmenneskelig grunnlag og hensyn. At staten skal påføre en del av befolkningen byrder, er urettferdig. Mot slutten av analysedelen trakk jeg fram kritikk av Habermas på dette spørsmålet. Paolo Flores d'Arcais mener at det er statens ansvar å opprettholde tydelige skiller, for å forhindre spredning av religiøs fundamentalisme.

Utveksling av kunnskap og kommunikasjon om kunnskap, står sentralt i Habermas' argumentasjon for religion i offentligheten. Habermas mener at verden ikke kan ignorere religionshistorien som kunnskapskilde, og i neste instans, som kilde til sannhet. Igjen står relasjonen religiøs – sekulær på dagsordenen, hvor de sekulære må erkjenne at det finnes kunnskap og sannhet i religion, som de ikke finner i det sekulære. Som eksempel bruker Habermas debatten om genforskning og dets implikasjoner på mennesket, der religiøs kunnskap kan anvendes til offentlighetens og menneskets beste. Habermas argumenterer for en komplementærende læreprosess. Her kan det innvendes mot Habermas at den komplementærende læreprosessen er preget av en ensretting, der det ventes at de sekulære skal bevege seg mot religiøse sannheter, og ikke omvendt, noe som gjør det mulig å stille spørsmålsteget over hvor komplementærende denne læreprosessen er. Habermas snur om på det han i "Religion in the Public Sphere" kalte de sekulæres kunnskapsrettede krav til de religiøse. Ifølge Habermas har sekulær kunnskap sine grenser, som kun kan overgå med religiøs kunnskap og sannhet.

Oversettelseskravet tilsier at religiøs argumentasjon skal oversettes til et nøytralt språk i den formelle, offentlige sfæren. I den uformelle skal religiøs argumentasjon tillates. Mot oversettelseskravet har blant annet d'Arcais innvendt at oversettelsen er praktisk umulig. Eksempelet Tariq Ramadan viser også hvordan religiøs argumentasjon i den uformelle offentligheten er kontroversielt. Religiøs argumentasjon – kristen som muslimsk – vekker en

usikkerhet over hensiktene bak argumentasjonen. Denne usikkerheten er problematisk da den skaper uro mellom befolkningsgruppene.

Habermas er også opptatt av solidaritetens plass i en globalisert verden, hvor Habermas mener å se et hull den sekulære staten ikke er istand til å fylle. Religion i offentligheten kan dermed også begrunnes på solidarisk grunnlag, ifølge Habermas. Som tilsvarende på posisjonen, pekte jeg på at finnes betydningsfulle, verdensomspennende, areligiøse solidaritetsbevegelser.

Mot slutten av Habermas-analysen så jeg nærmere på hans forhold til det multikulturelle. Som sammenhengskraftdebatten i Danmark, har tyskerne diskutert Leitkultur og hva den medfører for forholdet mellom majoritet og minoritet. Habermas kommer her med advarsler mot å kombinere Leitkultur med religion, som han blant annet begrunner med å henvise til andre verdenskrig og forfølgelsen av jødene. Habermas sitt syn på religion i offentligheten er derfor ikke entydig. Religion i offentligheten kan begrunnes med søken etter kunnskap og sannhet, men religion i offentligheten kan ikke begrunnes med et identitetsmotiv, til det er religion som identitetsmarkør i den formelle offentligheten for kontroversiell. På dette spørsmålet er Habermas og Fogh Rasmussen prinsipielt enige, men det vil være vanskelig for Habermas å akseptere Fogh Rasmussens pragmatiske holdning til religion og identitet.

Litteraturliste

Bøker og artikler:

- Albinus, Lars (2007): "Sammenhængskraft, afgrænsning og udelukkelse". I:
Sammenhængskraften – Replikker til Fogh. Peter Lodberg (red.). Høbjerg: Univers.
- Botvar, Pål Ketil (2006): "Statskirkeordningen – mellom sivilreligion og nasjonalisme". I:
Endring og tilhørighet: statskirkespørsmålet i perspektiv. Ulla Schmidt (red.). nr. 16 i
 KIFO perspektiv. Trondheim: Tapir akademisk forlag.
- Brænder, Morten (2007): "Civilreligion og sammenhængskraft". I: *Sammenhængskraften –
 Replikker til Fogh*. Peter Lodberg (red.). Høbjerg: Univers.
- Dijk, Teun A. van (1993): *Elite discourse and racism*. Newbury Park: Sage.
- Eriksen, Jens-Martin og Frederik Stjernfelt (2009): *Adskillelsens politikk: multikulturalisme –
 ideologi og virkelighet*. Oslo: Forlaget Press.
- Filosofisk leksikon – Den vestlige verdens erkendelsesteori, metafysik, etik, logik,
 Videnskapsteori og samfundstænkning (2008). "Politisk filosofi". København:
 Gyldendal.
- Finlayson, James Gordon (2005): *Habermas: a very short introduction*. Oxford: Oxford
 University Press.
- Furseth, Inger og Pål Repstad (2003): *Innføring i religionssosiologi*. Oslo:
 Universitetsforlaget.
- Gadamer, Hans-Georg (2001): "Fra Sannhet og metode". I: *Hermeneutisk lesebok*. Sissel
 Læg Reid og Torgeir Skorgen (red.). Oslo: Spartacus.
- Gadamer, Hans-Georg (2003): *Forståelsens filosofi: utvalgte hermeneutiske skrifter*. Oslo:
 Cappelen Akademisk Forlag.
- Gilhus, Ingvild Sælid (2006): "Metodisk mangfold: utforskningen av en religiøs tekst". I:
Metode i religionsvitenskapen. Siv Ellen Kraft og Richard J. Natvig (red.). Oslo: Pax
 Forlag A/S.

- Habermas, Jürgen (1991): *Borgerlig offentlighet – dens fremvekst og forfall*. 2.utg. Oslo: Gyldendal.
- Habermas, Jürgen (2001): ”Om Gadammers *Sannhet og Metode*”. I: *Hermeneutisk lesebok*. Sissel Læg Reid og Torgeir Skorgen (red.). Oslo: Spartacus.
- Habermas, Jürgen (2002): *Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity*. Eduardo Mendieta (red.). Cambridge: Polity.
- Habermas, Jürgen (2003): *The Future of Human Nature*. Cambridge: Polity.
- Habermas, Jürgen (2008a): *Between Naturalism and Religion*. Cambridge: Polity.
- Habermas, Jürgen og Joseph Ratzinger (2008b): *Sekulariseringens dialektikk – Om fornuft og religion*. Oslo: St. Olav Forlag.
- Habermas, Jürgen (2010): *An Awareness of What is Missing*. Cambridge: Polity.
- Hjelde, Sigurd (2007): ”Teologi og religionshistorie – slektskap til besvær”. I *Religion – et vestlig fenomen? Om bruken og betydningen av religionsbegrepet*. Sigurd Hjelde og Otto Krogseth (red.). Oslo: Gyldendal Akademisk.
- Huntington, Samuel P. (1996): *The clash of civilizations and the remaking of world order*. New York: Simon & Schuster.
- Jordheim, Helge (2001): *Lesningens vitenskap: utkast til en ny filologi*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Kjelstadli, Knut (1999): *Fortida er ikke hva den en gang var: en innføring i historiefaget*. 2.utg. Oslo: Universitetsforlaget.
- Koselleck, Reinhart (2007): *Begreber, tid og erfaring*. København: Hans Reitzels Forlag.
- Kristensen, Jens Erik (2007): ”Den gemene sammenhengskraft”. I: *Sammenhengskraften – Replikker til Fogh*. Peter Lodberg (red.). Højbjerg: Univers.
- Lodberg, Peter (2001): *Dansker først og kristen så – overvejelser om nationalitet og kristendom*. Århus: Aros.
- Lykkeberg, Rune (2008): *Kampen om sandhederne*. København: Gyldendal.

- Lægheid, Sissel og Torgeir Skorgen (2001): "Innledning". I: *Hermeneutisk lesebok*. Sissel Lægheid og Torgeir Skorgen (red.). Oslo: Spartacus.
- Malm, Andreas (2009): *Hatet mot muslimer*. Stockholm: Bokförlaget Atlas.
- Modood, Tariq (2007): *Multiculturalism*. Cambridge: Polity.
- Mortensen, Viggo (2005): "Kristendommen i Danmark er en kristendom under forvandling". I: *Er kristendommen under forvandling?* Viggo Mortensen (red.). Højbjerg: Univers.
- Ramadan, Tariq (2009a): *Europeisk islam: Å være muslim i Vesten*. Oslo: Cappelen Damm.
- (2009b): *Islam og friheten*. Oslo: Cappelen Damm.
- Rawls, John (1993): *A theory of justice*. Cambridge og Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Rawls, John (1997): "The idea of public reason revisited". I: *The University of Chicago Law Review*. Årg. 64. nr. 3. s. 765-807.
- Rawls, John (2003): *Rettferdighet som rimelighet: en reformulering*. Innledning av Andreas Føllesdal. Kai Swensen (overs.). Oslo: Pax Forlag A/S (Orig. utg. 2001)
- Roos, Merethe (2008): "Talehandlingsteori og musikkforståelse – Quentin Skinner og Reinhart Koselleck som lesestrateger i en teologihistorisk fortolkning av musikk". I: *Tidsskrift for teologi og kirke*. nr.03-04/2008, s. 253-265.
- Scocozza, Benito og Grethe Jensen (2007): *Politikens etbinds danmarkshistorie*. København: Politiken.
- Skinner, Quentin (2002): *Visions of Politics. Volume 1: Regarding Method*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Svendsen, Lars Fr. H. (2009): *Liberalisme: politisk frihet fra John Locke til Amartya Sen*. Lars Fr. H. Svendsen (red.). Oslo: Universitetsforlaget.
- Taylor, Charles (2007): *A secular age*. Cambridge, Massachusetts: Belknap Press of Harvard University Press.

Thomassen, Einar (2006): "Hva enhver student i religionsvitenskap trenger å vite om filologi". I: *Metode i religionsvitenskapen*. Siv Ellen Kraft og Richard J. Natvig (red.). Oslo: Pax Forlag A/S.

Thorkildsen, Dag (2002): "Stat og kirke i historisk perspektiv". I: *Norsk teologisk tidsskrift*. Årg. 103. nr. 2/3. s. 113-124.

Thorkildsen, Dag (2003): "Religious Identity and Nordic Identity". I: *The cultural construction of Norden*. Øystein Sørensen og Bo Stråth (red.). Oslo og Stockholm: Scandinavian University Press.

Tibi, Bassam (2009): *Islam's predicament with modernity: religious reform and cultural change*. London: Routledge.

Vetlesen, Arne Johan (2009): *Frihetens forvandling: essays og artikler 2002-2008*. Oslo: Universitetsforlaget.

Artikler fra internett:

d'Arcais, Paolo Flores (2009): *Eleven theses against Habermas*. <http://www.the-utopian.org/d'Arcais_1> [Lesedato 29.04.2011]

Berlingske Tidende, nettutgave 22.12.2001: "Fogh tilbakeviser racismeanklager". <<http://www.bt.dk/nyheder/fogh-tilbageviser-racisme-anklager>> [Lesedato 29.04.2011]

Buruma, Ian (2007): "Tariq Ramadan has an identity issue". I: *The New York Times*, nettutgave 04.02.2007. <<http://www.nytimes.com/2007/02/04/magazine/04ramadan.t.html>> [Lesedato 29.04.2011]

Bush junior, George W. (2001): "Address to a joint session of congress following 9/11 attacks". <<http://www.americanrhetoric.com/speeches/gwbush911jointsessionspeech.htm>> [Lesedato 30.04.2011]

Calhoun, Craig (2009): *Jürgen Habermas and Charles Taylor in conversation*. I: *The Immanent Frame*. <<http://blogs.ssrc.org/tif/2009/11/20/rethinking-secularism-jurgen-habermas-and-charles-taylor-in-conversation/>> [Lesedato 29.04.2011]

- Fischer, Jean (2007): "Sammenhængskraft I konkurranseloven". I: *Informationen*, nettutgave 01.11.2007. <<http://www.information.dk/149444>> [Lesedato 30.04.2011]
- Fischer, Jean (2010): "Sammenhængskraft". I: *Berlingske Tidende*, nettutgave 18.06.2010. <<http://mobil.berlingske.dk/touch/article.pml?guid=6345447>> [Lesedato 30.04.2011]
- Grundloven*. Danske Riges Grundlov av 5.juni 1953 nr.169. <<http://www.grundloven.dk/>> [Lesedato 29.04.2011]
- The Guardian*, nettutgave 17.10.2010: "Angela Merkel declares death of German Multiculturalism". <<http://www.guardian.co.uk/world/2010/oct/17/angela-merkel-germany-multiculturalism-failures>> [Lesedato 29.04.2011]
- Habermas, Jürgen (2005): *Religion in the Public Sphere*. Foredrag holdt ved utdelingen av Holbergprisen. <<http://tinyurl.com/6cgxh3k>> [Lesedato 29.04.2011]
- Habermas, Jürgen (2009): *Religion and the public sphere: A response to Paolo Flores d'Arcais*. <<http://www.the-utopian.org/Habermas/>> [Lesedato 29.04.2011]
- Habermas, Jürgen (2010): "Leadership and Leitkultur". I: *The New York Times*. <<http://www.nytimes.com/2010/10/29/opinion/29Habermas.html>> [Lesedato 29.04.2011]
- Informationen*, nettutgave 06.02.2011: "Terrorsigtet Roj-TV nominert til Nobels fredspris". <<http://www.information.dk/258687>> [Lesedato 29.04.2011]
- Kim, David Kyuman (2009): "It's all about reconciliation: a conversation with Tariq Ramadan". I: *The Immanent Frame*. <<http://blogs.ssrc.org/tif/2010/04/07/all-about-reconciliation/>> [Lesedato 29.04.2011]
- Kristeligt Dagblad*, nettutgave 30.06.2006: "Religionen i Foghs private rum". <<http://www.kristeligt-dagblad.dk/artikel/33330:Interview--Religionen-i-Foghs-private-rum>> [Lesedato 02.05.2011]
- Kristeligt Dagblad*, nettutgave 12.01.2011: "Statsministeren: Religion skal blive i det offentlige rum". <<http://www.kristeligt-dagblad.dk/artikel/402806:Danmark--Statsministeren--Religion-skal-blive-i-det-offentlige-rum>> [Lesedato 20.04.2011]

Kristeligt Dagblad, nettutgave 27.01.2011: ”Så mange muslimer er der i Danmark i 2030”.

<<http://www.kristeligt-dagblad.dk/artikel/404741:Kirke---tro--Saa-mange-muslimer-er-der-i-Danmark-i-2030>> [Lesedato 29.04.2011]

Nore, Aslak (2010): ”De røde og hvite”. < <http://aslak.vgb.no/2010/06/13/de-r%c3%b8de-og-hvite>> [Lesedato 29.04.2011]

Nzongola-Ntalja, Georges (2010): ”Patrice Lumumba: the most important assassination of the 20th century”. I: *The Guardian*, nettutgave 17.01.2011.

<<http://www.guardian.co.uk/global-development/poverty-matters/2011/jan/17/patrice-lumumba-50th-anniversary-assassination?INTCMP=SRCH>> [Lesedato 29.04.2011]

Politiken, nettutgave 04.04.2009: ”Fogh bliver ny Nato-chef”.

<<http://politiken.dk/politik/ECE684422/fogh-bliver-ny-nato-chef/>> [Lesedato 29.04.2011]

Politiken, nettutgave 21.06.2010: ”Nordmand: Dansk landshold mangler indvandrere”.

<<http://politiken.dk/debat/ECE1000351/nordmand-dansk-landshold-mangler-indvandrere/>> [Lesedato 29.04.2011]

Rasmussen, Anders Fogh (1993): *Fra socialstat til minimalstat*.

<<http://www.gf.dk/minimalstat.pdf>> [Lesedato 02.05.2011]

Rasmussen, Anders Fogh (2002): *Statsminister Anders Fogh Rasmussens nytårstale 2002*

<http://www.stm.dk/_p_7354.html> [Lesedato 29.04.2011]

Rasmussen, Anders Fogh (2003): *Statsminister Anders Fogh Rasmussen nytårstale 2003*

http://www.stm.dk/_p_7405.html> [Lesedato 29.04.2011]

Rasmussen, Anders Fogh (2004): *Statsminister Anders Fogh Rasmussen nytårstale 2004*

<http://www.stm.dk/_p_7458.html> [Lesedato 29.04.2011]

Rasmussen, Anders Fogh (2005): *Grundtvig og Kierkegaard – nogle af mine vigtige kilder*

<http://www.stm.dk/_p_7488.html> [Lesedato 29.04.2011]

Rasmussen, Anders Fogh (2006a): *Statsminister Anders Fogh Rasmussen nytårstale 2006*

<http://www.stm.dk/_p_7521.html> [Lesedato 29.04.2011]

Rasmussen, Anders Fogh (2006b): "Hold religionen indendørs". <http://aforisme.dk/192>
[Lesedato 29.04.2011]

Rasmussen, Anders Fogh (2007): *Statsminister Anders Fogh Rasmussen nytårstale 2007*
<http://www.stm.dk/_p_7551.html> [Lesedato 29.04.2011]

Rasmussen, Anders Fogh (2008): *Statsminister Anders Fogh Rasmussen nytårstale 2008*
<http://www.stm.dk/_p_7582.html> [Lesedato 29.04.2011]

Rasmussen, Anders Fogh (2009): *Statsminister Anders Fogh Rasmussen nytårstale 2009*
<http://www.stm.dk/_p_10622.html> [Lesedato 29.04.2011]

Verdens Gang, nettutgave 03.01.04: "Manusmystikk rundt dansk statsministers nyttårstale"
<<http://www.vg.no/nyheter/utenriks/artikkel.php?artid=208113>> [Lesedato
05.05.2011]