

Religiøse symboler, religionsfrihed og det offentlige rum: 'Stormoskeer' i København?¹

Sune Lægaard lektor, ph.d., filosofi, Roskilde Universitet og Center for studier af lighed og multikulturalisme, Københavns Universitet

Indledning

Religiøse symboler er kilde til stadig flere politiske kontroverser. Muslimske tørklæder har længe været omdiskuterede og givet anledning til såkaldte 'tørklædesager' med anklager om diskrimination mod arbejdsgivere, der forbød ansatte at bære tørklæder på arbejde (Lægaard 2005). Det kontroversielle ved muslimske tørklæder er ikke selve beklædningsgenstanden, men at den er et religiøst symbol, der for mange (både muslimer selv og islamkritikere) repræsenterer en bestemt opfattelse af kvinders rolle. Muslimske tørklæder er dog ikke de eneste politisk kontroversielle religiøse symboler. Sagen om Muhammed tegningerne kan også forstås som en debat om, hvordan man bør omgås andres religiøse symboler (Lægaard 2009a). Endelig har der bredt sig en debat i Europa, om moskeer og minareter er acceptable, efter at 57,5 procent den 29. november 2009 ved en folkeafstemning i Schweiz stemte for et minaret forbud. Igen er det minareternes symbolværdi, der var til debat, da love mod støjforurening i forvejen forbød at kalde til bøn fra minareter i Schweiz.

I Danmark er der både planer om moskebyggeri og medfølgende politisk debat. Siden 1981 har der været planer for at bygge en moske i Njalsgade på Amager, der gav anledning til hed debat i 1991 og 2001 (Jacobsen 2008, 212-219). Siden 1992 har lokalplanen muliggjort byggeri af en moske på grunden. Byggeriet har dog ligget brak på grund af manglende finansiering, som besværliggøres af opdelingerne i det danske muslimske miljø langs nationale, religiøse og politiske linjer (Simonsen 1999, 23-24). Grunden på Njalsgade ejes siden 2006 af ejendomsselskabet Bach Gruppen, der planlægger at bygge en stor mo-

ske som del af byggeprojektet 'Faste Batteri'. Foreningen Muslimernes Fællesråd skal stå for den sunni-muslimske moske. Københavns Borgerrepræsentation godkendte den 26. august 2010 forslaget til lokalplan Faste Batteri II. Finansieringen af moskeen er dog stadig ikke på plads.

Planerne for en moske på Amager er dog blevet overhalet af et andet projekt. Borgerrepræsentationen godkendte den 15. april 2010 en lokalplan, der tillader ombygning af foreningen Ahlul Bait's ejendom på Vibevej i Københavns Nordvestkvarter til en shia-muslimsk moske med blå kuppel. Moskeen skal have to 32 meter høje minareter, der dog lige som i Schweiz udelukkende får symbolsk betydning, da der ikke skal kaldes til bøn herfra.

Planerne om sådanne såkaldte 'stormoskeer' har givet anledning til politisk debat.² Dansk Folkeparti indrykkede den 9. september 2009 en stor annonce i flere aviser med et manipuleret billede af den blå moske i Istanbul med korslagte sværd på taget som svar på borgerrepræsentationens godkendelse af udarbejdelsen af lokalplanen for Vibevej moskeen. I annoncen krævede partiet en folkeafstemning om moskeer i danske byer, som DF modsætter sig som symboler på 'islamisering' af Danmark.

DF's kampagne var blot det mest markante udtryk for en generel debat omkring moskeer. Indvendingerne mod det specifikt religiøse (frem for fx æstetiske) kan deles op i to underpunkter: 1) Om moskeer vil være en *sikkerhedsrisiko*, fordi selve bygningen vil være samlingssted for islamister, eller fordi finansiering af moskeer fra Iran, i tilfældet Vibevej, eller Saudi-Arabien (som påstået for Njalsgade moskeens vedkommende), vil give radikale former for islam indflydelse i Danmark. 2) Om så markante

religiøse *symboler* for islam er acceptable i det offentlige rum i Danmark.

De to spørgsmål er principielt uafhængige; man kan betragte moskeer som en sikkerhedsrisiko uden at være imod muslimske religiøse symboler, og man kan være imod moskeer, selv hvis de ikke medfører radikaliserings. De to indvendinger mod moskeer lægger op til forskellige former for diskussion. Sikkerhedsdiskussionen er en faktisk diskussion, om en moske vil medføre radikaliserings og terrorisme. Symboldiskussionen er en principiel diskussion om, hvad vi bør acceptere i det offentlige rum. Det første er et empirisk spørgsmål, det sidste et politisk og normativt spørgsmål. I denne artikel behandler jeg udelukkende sidstnævnte diskussion.

Med udgangspunkt i et begreb som religionsfrihed vil jeg her undersøge, hvordan staten bør forholde sig til religiøse symboler i det offentlige rum. Metoden er at fortolke religionsfrihed som udtryk for et antal forskellige opfattelser af forholdet mellem stat og religion (neutralitet, tolerance, respekt og anerkendelse). Da en retsstat bør regulere samfundet via generelle og ensartede regler, vil min fremgangsmåde være at se på, hvordan den danske stat i øvrigt forholder sig til religion i almindelighed og minoritetsreligioner i særdeleshed, for herudfra at spørge, hvordan den så bør forholde sig til religiøse symboler. Fremgangsmåden har dels et fortolkende sigte, da det er mindre ligetil, end man umiddelbart skulle tro, at karakterisere den danske stats forhold til religion på en teoretisk oplysende måde. Dels synliggør den implikationerne af bestemte principper for forholdet mellem stat og religion, hvilket muliggør saglig bedømmelse af princippernes rimelighed. Artiklen præsenterer fire forskellige opfattelser af religionsfrihed som model for håndtering af religiøse symboler i det offentlige rum og diskuterer, hvorledes staten i lyset af de mest rimelige fortolkninger af det danske forhold mellem stat og religion bør behandle religiøse symboler i det offentlige rum.

Religiøse symboler og offentlige rum

For at kunne diskutere religiøse symboler i det offentlige rum må man først gøre sig klart, hvad henholdsvis religiøse symboler og det offentlige rum er. Det første spørgsmål kræver stillingtagen til, hvad der kendetegner henholdsvis religion og symboler. Hvad der kendetegner religion, er på den ene side teoretisk set meget mindre klart, end man umiddelbart skulle tro, og på den anden side af mindre praktisk betydning i nærværende konkrete sag. Teoretisk set er det problematisk at definere religioner, da der ikke er noget oplagt fællestrek for alle religioner; ikke alle religioner involverer tro på en personlig gud, ikke alle har et præsteskab, ikke alle er organiseret

på en bestemt måde etc. I en række vigtige grænsetilfælde er det simpelthen uklart, om der er tale om en religion (fx Scientology). I praksis løses dette problem ved, at staten simpelthen bestemmer, hvad der tæller som en religion. Fx afgør Familiestyrelsen, hvilke trossamfund der kan godkendes med henblik på vielsemyndighed. Jeg vil her se bort fra disse problemer og mulige indvendinger mod den praktiske løsning af dem, da mit fokus er på symboler, der ukontroversielt er religiøse.

Symboler er generelt noget, der *står for* noget andet. At symbolisere vil sige at henvise eller referere til noget. I mange diskussioner forstås religiøse symboler dog mere afgrænset som ikke-verbale ting eller handlinger, der står for, udtrykker, signalerer eller betyder noget religiøst. Et generelt træk ved symboler er, at deres betydning ikke giver sig selv; symbolers betydning må altid afdækkes via en *fortolkning*. Den symbolske ting eller handling sikrer ikke automatisk en bestemt forståelse hos en beskuer; modtageren må forholde sig aktivt for at forbinde symboler med en bestemt mening. Symboler indgår i symbolsystemer med regler for fortolkning af symbolernes mening. Sådanne systemer kan være mere eller mindre eksplicite, konventionelle og fælles. At der ofte ikke er eksplicite regler for bestemte symbolers mening, fx det at række tunge, indebærer ikke, at handlingen kan betyde hvad som helst. Ofte er symbolsystemer konventionelle, fx vejskilte, dvs. at symboler ikke henviser til noget i kraft af at *ligne* det (være 'ikoner'). I stedet er der *regler* for, hvad et givent symbol står for eller betyder. Når symbolsystemer ikke er fælles, vil ikke alle kunne forstå eller være enige om, at noget er et symbol, eller hvad det står for. Forståelsen af symboler kompliceres yderligere, hvis symbolsystemet er knyttet til noget politisk kontroversielt, fx en religion. I sådanne politiserede pluralistiske kontekster er selve symbolsystemet genstand for forhandling og kontrovers, og dermed er de enkelte symbolers mening det også.

I denne artikel fokuserer jeg på et konkret og omdiskuteret symbol, nemlig 'stormoskeer' i København. Moskeer vil være religiøse symboler. Spørgsmålet er, *hvad* de i givet fald vil symbolisere, og hvordan staten bør forholde sig til denne symbolik? I debatterne om moskeer i København og minareter i Schweiz var selve symbolikken en af genstandene for debat og modstand. Men hvad symboliserer de egentlig?

Moskeer *indikerer*, at islam er til stede i samfundet. Bygningerne vil ved deres blotte tilstedeværelse og synlighed vidne om, at der er muslimer i landet, og at de (eller nogle af dem) er fælles om at tilbede deres gud på en måde, der adskiller sig fra gudsdyrkelsen (eller manglen på samme) i resten af samfundet. Dette er en ukontro-

versiel kendsgerning. Der er selvfølgelig nogle, der finder dette faktum beklageligt, og som i den nationale homogenitets navn ønsker at neddykke det, eller at assimilere eller ligefrem undertrykke minoriteten.³ Moskeer betragtes så som problematiske, fordi de bryder med en ønsket national homogenitet, og muslimske religiøse symboler ønskes holdt ude af det offentlige rum for ikke at anerkende den religiøse minoritet. Jeg vender tilbage til spørgsmålet om anerkendelse. Først er det dog vigtigt at bemærke, at megen modstand ikke går på selve tilstedeværelsen af muslimer i landet.

Modstand mod moskeer angår oftere *indholdet* i symbolerne. Men som symboler betragtet er moskeers mening omstridt. Muslimer har forskellige religiøse eller traditionelle fortolkninger af, hvad moskeer og minareter symboliserer. Mange ikke-muslimer fortolker disse symboler helt anderledes, fx som udtryk for noget eksotisk eller fremmedartet, ikke-vestligt eller udansk, eller ligefrem som symboler for fundamentalistiske, anti-demokratiske, kvindeundertrykkende, terroristiske eller kolonialistiske kræfter.⁴ Dette er udtryk for, at det symbolsystem, som moskeer og minareter indgår i, ikke er fælles og desuden er omstridt (selv blandt muslimer) og politiseret (af både ikke-muslimske kritikere og nogle muslimer). Så kontroversen står altså ikke kun om symbolerne *som sådan* (selv moskeen eller minareten), men om hvad fortolkningen af symbolerne overhovedet skal være. Den primære uenighed angår, *hvad* moskeer og minareter symboliserer; uenighed herom ligger ofte til grund for forskellige syn på, hvorvidt sådanne symboler kan accepteres i det offentlige rum.

Så svaret på spørgsmålet om, hvilken plads religiøse symboler i almindelighed og moskeer og minareter i særdeleshed bør have i det offentlige rum, kan altså ikke gå ud fra, at disse symbols mening ligger fast. Eftersom fokus er på statens forhold til religiøse symboler, vil jeg i stedet undersøge mere generelle fortolkninger af forholdet mellem stat og religion, og om de har implikationer for spørgsmålet om religiøse symboler. Religionsfrihed er et sådan princip, der netop fungerer som en måde at undgå uenigheder om indholdsmæssige religiøse spørgsmål, når staten skal forholde sig til og regulere religiøse aktiviteter.

Først vil jeg kort skitsere nogle forskellige opfattelser af 'det offentlige rum', som har betydning for, hvordan man forstår principper som fx religionsfrihed. Der henvises ofte til 'det offentlige rum' i debatter om muslimer (fx burkaforbud) og islam (her, moskebyggeri), hvor antagelsen ofte er, at man ikke kan tillade alt i dette 'rum', og at religion måske ligefrem skal 'ud' af det offentlige rum. Det forbliver dog oftest uklart præcist hvilket rum,

der er tale om, og hvorfor der skulle gælde strenge krav til religiøse symboler her.

En del af uklarheden skyldes, at 'offentlig' kan betegne flere forskellige ting (Lægaard 2009b, 4). 'Offentlig' kan betegne staten ('det offentlige'), det politiske fællesskab af borgere (den demokratiske 'offentlighed'), og det fysiske og sociale rum uden for hjemmets privatsfære ('offentlig vej'). Det offentlige i første betydning er vigtig, da staten udøver magt og derfor bør underlægges krav til legitim magtudøvelse. Men det er ikke 'det offentlige rum' i denne *institutionelle* betydning, der er relevant i forhold til moskeer, så krav til staten kan ikke bare overføres til moskeer. Den demokratiske debat er også et offentligt rum, men et *diskursivt* et. Så selv hvis der burde gælde regler for, hvilke slags argumenter borgere må fremsætte her, finder disse ikke anvendelse på moskebyggeri. En moske vil befinde sig i det offentlige rum i den *fysiske* betydning, at alle vil kunne færdes omkring den (på Vibevej eller Njalsgade), og i den *epistemiske* og *kommunikative* forstand at den vil indgå i en offentlig tilgængelig udveksling af informationer (islam findes i Danmark), betydning (symbolisering af det hellige) og budskaber (Muhammed er Guds profet etc.). Hvordan bør denne slags offentlig tilstedeværelse af religiøse symboler reguleres?

Religionsfrihed

Et hyppigt svar på spørgsmålet om, hvilken plads religiøse symboler bør have i det offentlige rum, er som sagt, at dette er et spørgsmål om *religionsfrihed*. Fx udtalte Københavns teknik- og miljøborgmester, Bo Asmus Kjeldgaard (SF), i Borgerrepræsentationen den 25. marts 2010, at „i SF lægger vi vægt på, at vi har religionsfrihed, Islam udgør med over 50.000 muslimer den andenstørste trosretning i København. Vi skal ikke lave en moské til dem, de skal selv betale for den. I øvrigt går vi i SF ind for adskillelse af stat og religion, men vi vil gerne være med til at sikre, at de kan bygge en moské, hvis de selv betaler for den.“ (mødereferat, p. 8)

Grundlovens § 67 siger at „Borgerne har ret til at forene sig i samfund for at dyrke Gud på den måde, der stemmer med deres overbevisning, dog at intet læres eller foretages, som strider mod sædeligheden eller den offentlige orden.“ Ifølge den Europæiske Menneskerettighedskonventions artikel 9 har enhver ret til frit „enten alene eller sammen med andre, offentligt eller privat at udøve sin religion eller overbevisning gennem gudstjeneste, undervisning, religiøse skikke og overholdelse af rituelle forskrifter“ kun underlagt „sådanne begrænsninger, som er foreskrevet ved lov og er nødvendige i et demokratisk samfund af hensyn til den offentlige sikkerhed, for at

beskytte offentlig orden, sundheden eller sædelighed eller for at beskytte andres ret og frihed.“ Begge bestemmelser omfatter det, der foregår i kirker og moskeer (Koch 1999, 151; Iversen 2004, 40–41), og begge tillader begrænsning af disse aktiviteter, hvis der er sikkerhedsrisici, fx radikaliserings eller terrorisme.

Henvisningen til religionsfrihed efterlader dog spørgsmålet om dennes genstand og grænser ubesvaret. Religionsfriheden påkaldes som et generelt princip, der begrunder stillingtagen i konkrete sager. Så spørgsmålet er, hvordan man skal forstå princippet, hvis forskellige sager skal behandles ens? En måde at nærme sig dette spørgsmål på er ved at finde en fortolkning af religionsfrihed, der indfanger statens forhold til religion og religiøse minoriteter generelt.⁵ Herudfra kan man så spørge, hvad (om noget) fortolkningen medfører for spørgsmålet om religiøse symboler i det offentlige rum generelt og ‘størmoskeer’ i særdeleshed. For at undersøge dette vil jeg i resten af artiklen præsentere forskellige måder at forstå religionsfrihed på. Jeg vil diskutere disse med henblik på, dels hvor godt de indfanger religionens stilling i Danmark, dels hvilke implikationer de har for spørgsmålet om religiøse symboler i det offentlige rum.

Neutralitet og sekularisme

Bredden i forståelser af religionsfrihed kan indledningsvis anskueliggøres ved sammenligning mellem en amerikansk og en europæisk forståelse. Religions- og samvittighedsfrihed er helt fundamentale rettigheder i USA, hvor forfatningens First Amendment fastslår, at „Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof“. Amerikansk religionsfrihed går altså hånd i hånd med et krav om statslig religiøs neutralitet og er således (formelt) en form for religionslighed; staten må ikke gribe ind i religiøs praksis som sådan, men den må heller ikke foretrække nogen religion frem for andre, eller religion frem for ikke-religion. I Europa i almindelighed (i praksis selv i Frankrig, jf. Bowen 2010), og i lande med etablerede statskirker som Danmark i særdeleshed, er religionsfrihed ikke det samme som religionslighed (Simonsen 1999; Iversen 2004), og staten er ikke religiøst neutral. Man kan altså have religionsfrihed, uden at alle religioner har samme status eller de samme muligheder, herunder at deres religiøse symboler fx nyder samme udbredelse og respekt i det offentlige rum. Så appellen til religionsfrihed besvarer ikke i sig selv spørgsmålet om religiøse symboler i det offentlige rum. Spørgsmålet er: *hvilken slags* religionsfrihed?

I mange debatter om islam og muslimer forudsættes ideer om neutralitet som begrundelse for at afvise

muslimske ønsker, fx om at bygge en moske, eller helt at kræve religion (især islam) ud af det offentlige rum.⁶ Da den danske stat ikke er religiøst neutral, er det misforstået (eller dobbeltmoralisk) at appellere til et ideal om religiøs neutralitet som begrundelse for at afvise muslimeres ønsker. Desuden gælder idealet om religiøs neutralitet i lande som USA ikke det offentlige rum i den relevante brede forstand, men kun staten i den snævre institutionelle forstand. Så selv hvis man mener, at staten i Danmark burde være religiøst neutral, implicerer dette ikke, at det offentlige rum i den bredere forstand bør være det.

Selv om statslig neutralitet er en udbredt opfattelse af religionsfrihed i den teoretiske litteratur, er den præget af amerikansk separationisme og fransk *Laïcité*. Ingen af delene er blot tilnærmelsesvist præcise beskrivelser af forholdet mellem den danske stat og religion. Grundlovens konstituerende af den evangelisk-lutherske kirke som den danske folkekirke gør Folkekirken til en del af staten (den fjerde statsmagt, ved siden af de lovgivende, dømmende og udøvende, jf. Koch 1999, 150), der desuden støtter Folkekirken økonomisk, uddanner præster, institutionaliserer religionsundervisningen i folkeskolen, og benytter kristen symbolik. Den danske stat er derfor ‘moderat sekulær’ frem for religiøst neutral (Modood 2007). Modsat radikalt sekulære stater med absolut adskillelse mellem stat og kirke har moderat sekulære stater kun en relativ adskillelse (det moderate aspekt) af stat og kirke, der dog har en grad af gensidig uafhængighed og selvbestemmelse (det sekulære aspekt) (Modood 2010). Selv om Folkekirken er en del af staten, har den stort set ingen politisk indflydelse og fungerer på det daglige og praktiske plan uafhængigt af staten.

Den moderate sekularisme kommer tydeligt til udtryk i forhold til religiøse symboler i det offentlige rum. I den institutionelle betydning af offentligt rum benytter staten sig selv af kristen symbolik. I den bredere fysiske og sociale betydning af offentligt rum har kristne symboler, fx kirker, en mere fremtrædende plads, og det har vist sig lettere at anlægge og udvide kristne kirkegårde end muslimske begravelsespladser (Lægaard 2009c).

Tolerance

Den moderate sekularisme er udtryk for, at den danske stat har et særligt forhold til den lutherske kristendom praktiseret inden for Folkekirken; det er staten, der i Grundloven konstituerer den luthersk-evangeliske kirke som Folkekirken, og den støtter den som sådan. Man kunne fortolke dette sådan, at den danske stat er en kristen stat, dvs. at staten er partisk til fordel for Folkekirken og måske ligefrem deler dens religiøse trossætninger. I så fald kunne man fortolke statens forhold til andre religio-

ner og trossamfund som et blot og bart toleranceforhold. Brian Jacobsen (2006, 29) betegner fx den danske stats holdning til minoritetsreligioner som 'hensigtsmæssig tolerance', i kontrast til 'principiell' forfatningsmæssig adskillelse af stat og kirke i USA.

Tolerance betyder klassisk, at en agent, der er uenig i, misbilliger eller ikke bryder sig om en anden agents praksis eller overbevisning, og som har magten til at gribe ind over for den misbilligede praksis eller overbevisning, ikke desto mindre afholder sig fra at gøre dette af pragmatiske eller principielle grunde (Forst 2008). Tolerance i klassisk forstand opstod efter reformationen som en måde at håndtere religiøse uenigheder på. Når religion er tilstrækkelig vigtig, indebærer religiøse uenigheder risiko for uro, konflikt, forfølgelse og krig. Tolerance leverer et alternativ til disse tilstande og udviklede sig i løbet af det 17. og 18. århundrede fra et rent pragmatisk middel til at opretholde orden og fred til en principielt motiveret religionsfrihed. Men religionsfrihed som tolerance hviler ikke desto mindre på den præmis, at 'de andres' religion er fejlagtig, og at deres overbevisninger og gudsdyrkelse ideelt set burde ophøre eller udraderes. Tolerance adskiller sig altså fra neutralitet som grundlag for religionsfrihed: Hvor neutralitet indebærer, at man undlader at tage stilling, forudsætter tolerance en negativ holdning til forskelle.

Hvis den danske stat er en luthersk stat, kunne religionsfriheden som sikret i Grundloven være udtryk for tolerance af afvigende religioner og trossamfund. Det forhold at Folkekirken nyder privilegier og støtte som andre trossamfund ikke gør, og at kristne religiøse symboler har en mere fremtrædende plads i det offentlige rum end fx muslimske, kunne ligeledes ses som udtryk for, at religionsfriheden er baseret på tolerance.

Hvis de fra Folkekirken afvigende trossamfund blot tolereres, kunne dette begrunde en mere restriktiv regulering af deres religiøse symboler i det offentlige rum. I så fald kunne man fx mene, at det må være tilstrækkeligt, at den danske stat levner muslimer trosfrihed og frihed til at dyrke deres gud privat, men at de ikke har krav på at få deres fra Folkekirken afvigende gudsdyrkelse repræsenteret symbolsk i det offentlige rum i form af 'stormoskeer' med minareter.⁷

Der er dog en række både begrebslige og empiriske problemer med at fortolke den danske stats forhold til minoritetsreligioner som et toleranceforhold. Begrebsligt er spørgsmålet, om en stat overhovedet er en størrelse, der kan have religiøse overbevisninger og hermed evt. forbundne negative holdninger til andre religioner (Lægaard 2010)? Under enevælden var staten lig med kongen, der havde en religiøs overbevisning, og staten kunne derfor

være tolerant. Men en moderne stat er en institutionel størrelse, der hverken er lig med medlemmerne af regeringen, politikerne i Folketinget, embedsmændene eller borgerne. Så selv om ministre, politikere, embedsmænd og borgere har overbevisninger og holdninger, er det ikke klart, om staten kan have det, og dermed om staten overhovedet kan være tolerant.

Der er desuden nogle oplagte empiriske problemer ved at beskrive den danske stat som religiøst tolerant. Den danske stats moderate sekularisme består nemlig ikke kun i relativ adskillelse mellem stat og kirke. Moderat sekulære stater er også aktivt akkommoderende i forhold til religioner og kan betragte religion i almindelighed som en slags offentligt gode (Modood 2010). Den danske stat er fx religiøst akkommoderende, også over for andre religioner end den luthersk-evangeliske, i kraft af Lov om forbud mod forskelsbehandling på arbejdsmarkedet, der forbyder direkte såvel som indirekte diskrimination på grund af religion eller tro (Lægaard 2005). Staten regulerer altså ansættelses- og arbejdsforhold aktivt for at sikre, at ingen behandles ringere på grund af deres religion eller tro end andre i tilsvarende situationer. Religionsfrihed i Danmark er altså ikke bare en negativ frihed, dvs. fravær af indgriben eller forhindringer fra statens side, men er positiv i den forstand, at staten aktivt griber ind i det offentlige rum i den brede forstand for at beskytte medlemmer af religiøse minoriteter. Denne beskyttelse af minoriteter er forenelig med, at staten samtidig har et særligt forhold til Folkekirken, udtrykt ved at diskriminationsforbuddet for offentlige institutioner som formuleret i Lov om etnisk ligebehandling kun gælder forskelsbehandling på grund af race eller etnicitet, ikke tro eller religion.

Statens positive forhold til religion går videre end beskyttelse mod religiøs diskrimination; staten giver også de fra Folkekirken afvigende trossamfund en række privilegier og uddelegerer visse elementer af udøvende statsmagt til dem (Koch 1999, 155). Dette finder udtryk i den administrative 'godkendelse' af trossamfund, der tildeler retten til at foretage vielser med borgerlig gyldighed, ret til opholdstilladelser for udenlandske forkyndere, ret til at anlægge begravelsespladser og mulighed for skattemæssige fordele (Kühle 2006, 26-28; Jacobsen 2008, 65).

Så selv om der ikke er religionslighed i Danmark som i en (officielt) religiøs neutral stat som USA, er uligheder i statens forhold til forskellige religioner altså forenelig med, at religionsfriheden har et positivt aspekt, der er fraværende i USA. At staten er akkommoderende og aktivt tildeler trossamfund privilegier og særlige myndighedsbeføjelser betyder, at den ikke bare undlader at gribe ind over for, lægge hindringer i vejen for eller undertrykke

trossamfund, der afviger fra den af staten foretrukne lutherske Folkekirke. Så på det praktiske plan går den danske stat ud over blot og bar tolerance af religiøse minoriteter.

Akkommoderende politikker kan endelig mest oplagt begrundes ud fra, at religion er værdifuld i en eller anden forstand (Bou-Habib 2006). Derfor kan man rimeligvis tilskrive den danske stat en generelt positiv holdning til religion frem for den negative holdning til ikke-luthersk religion, som er en forudsætning for klassisk tolerance.

Hvis statens forhold til religiøse minoriteter ikke er et klassisk toleranceforhold, bliver det sværere at modsigelsesfrit at begrunde en mere restriktiv holdning til disses religiøse symboler i det offentlige rum. Hvis staten allerede forsøger at sikre, at medlemmer af religiøse minoriteter ikke behandles dårligere end andre, kan en mere restriktiv holdning overfor deres religiøse symboler så forsvares? Hertil kan indvendes, at anti-diskriminationslovgivning angår individer på det private arbejdsmarked og ikke grupper i det offentlige rum i bredere forstand. Men selv da forekommer en restriktiv holdning fra statens side mindre rimelig, hvis staten faktisk betragter religion i almindelighed som værdifuld. Faktisk kunne man så mene, at jo flere og forskelligartede religiøse symboler, der er i det offentlige rum, des bedre, i hvert fald alt andet lige og inden for rimelighedens grænser.

Alternativt kunne staten siges at være tolerant, ikke fordi den selv har negative holdninger, men fordi den *håndhever* tolerance mellem grupper i samfundet, der misbilliger hinandens overbevisninger eller praksisser, og som ønsker at gribe ind over hinanden (Jones 2007). Selv om der ikke var konflikt om moskeer forud for ansøgningerne om byggetilladelse, kan lokalplansprocessen siges at have givet anledning til konflikter, fx udtrykt ved DF og diverse protestinitiativers krav om, at der ikke gives tilladelse. Når tilladelsen alligevel gives, kan myndighederne siges at være tolerante, i og med at de ikke retter sig efter sådanne krav.

Dette siger dog ikke noget positivt om myndighedernes stillingtagen, så selv hvis lokalplanerne er tolerante i denne bredere forstand, er spørgsmålet stadig, hvilket forhold mellem stat og religion tilladelserne er udtryk for?

Respekt

Hvis statens forhold til de fra Folkekirken afvigende trossamfund generelt hverken er udtryk for neutralitet eller klassisk tolerance, hvordan kan man så forstå det? En mulighed er, at se statens forhold til religion som baseret på respekt. Hvor klassisk tolerance kræver tilstedeværelsen af en negativ holdning til genstanden for tolerancen, forstås respekt ofte som en positiv holdning. Dette er en

oplagt fortolkning, hvis akkommoderende politikker, tildelelse af privilegier og uddelelse af udøvende magt forstås som udtryk for en opfattelse af religion som noget værdifuldt. Fremtrædende teoretiske forsvar for religionsfriheden præsenterer og begrundes desuden denne som baseret på respekt (Nussbaum 2008). Så spørgsmålet er, om den danske stats forhold til religion er udtryk for respekt, hvad den positive holdning i respekt i så fald består i, hvad genstanden for den er, og hvilke implikationer en sådan respekt vil have i forhold til religiøse symboler i det offentlige rum?

At respektere noget forstås traditionelt, fx i kantiansk filosofi, som det at have en særlig agtelse for eller positiv holdning til noget, der afspejles i, hvordan man handler i forhold til respektens genstand. Der er dog flere forskellige slags respekt (Darwall 2006). En vurderende respekt er sammenlignende, kan gradbøjes, og er noget, man kan gøre sig fortjent til. Man kan fx blive respekteret mere eller mindre som en god forsker eller håndværker. En anden slags respekt angår derimod en kategorisk status, som ikke kan gradbøjes, og som man ikke gør sig fortjent til, men har krav på alene i kraft af at være en person eller borger. Kantianske moralopfattelser anser den sidstnævnte slags respekt som grundlaget for hvilke moralske pligter, vi som personer har i forhold til hinanden, som fx udtrykkes i universelle menneske- eller borgerrettigheder.

Hvis respekt er vurderende, kan den have religion eller personer i deres egenskab af troende som genstand. Respekt betyder så, at en religion anses som værdifuld, eller at en person anses som en god troende. Spørgsmålet er, om denne slags respekt giver mening i forhold til statens sikring af religionsfrihed? Der er øjensynligt ikke den store vurdering i statens forhold til religion; godt nok godkendes nogle trossamfund og andre ikke, men blandt de godkendte differentieres der ikke, og de sjældne afslag på godkendelse begrundes oftest med, at der slet ikke er tale om religiøse trossamfund. Man kan desuden diskutere, om staten overhovedet burde foretage sammenlignende vurderinger af religioner eller trossamfunds værdi. Det forekommer derfor af flere grunde mere oplagt at forstå statens forhold til religion som baseret på respekt i den mere kategoriske forstand.

Hvis religionsfrihed er baseret på respekt i en kantiansk forstand, så er genstanden for respekt universelle træk ved personer og hverken religion generelt eller specifikke religiøse overbevisninger. Denne universalistiske begrundelsesform er velegnet til at indfange og retfærdiggøre de grundlæggende elementer af religionsfriheden, især personers trosfrihed og frihed til gudsdyrkelse.

Det er dog problematisk at forene kantiansk respekt med den danske stats øvrige forhold til religion. Denne

slags respekt gælder alle individers evne til at have og praktisere religiøse overbevisninger i *lige* grad. Men lige respekt begrundes enten adskillelse af stat og kirke som i amerikansk sekularisme, dvs. at lighed sikres ved at gøre religionsfriheden rent negativ, eller streng ligebehandling, fx samme offentlige støtte til alle trossamfund i proportionalitet til antal troende som i forliget i den norske stat-kirke aftale (Lindholm, 2010). Begge disse måder at sikre lige respekt på ville kræve revolutioner af det danske forhold mellem stat og religion.

Omvendt er spørgsmålet, om respekt indfanger de kollektive elementer af religionsfrihed, som er mest relevante i forhold til den konkrete problemstilling om moskebyggeri? Hvis genstanden for respekt forstås individualistisk, er det ikke klart, hvad (om noget) religionsfriheden medfører for spørgsmålet om religiøse symboler som 'stormoskeer', der ikke angår enkeltpersoners gudsdyrkelse. Begrænsning af moskeers symbolske fremtræden i det offentlige rum, fx ved forbud mod minareter eller krav om, at arkitekturen ikke må afvige radikalt fra den omkringliggende byggestil, ville ikke nødvendigvis i sig selv være udtryk for manglende respekt for individuelle muslimer.

Hvis religionsfrihed skal begrundes i en kollektiv form, må dette enten ske ud fra et andet forhold mellem stat og religion end et baseret på kantiansk respekt, eller kantiansk respekt må suppleres med antagelser om religionsudøvelsens kollektive aspekter. I sidstnævnte tilfælde vil respekt indgå mere indirekte i en teoretisk begrundelse for kollektiv religionsfrihed. Men en sådan begrundelse vil så dels ikke have nogen umiddelbar forbindelse til lokalplanernes praktiske niveau, dels vil der i praksis være tale om et andet forhold mellem stat og kirke end det individualistiske, selv hvis begrundelsen indirekte har med respekt at gøre.

Anerkendelse

Der er derfor grund til at overveje alternative fortolkninger af statens forhold til religion. En anden teoretisk model for håndtering af forskelle, der går ud over både neutralitet og tolerance, er ideen om anerkendelse. Dette begreb bruges ofte i teorier om multikulturalisme om institutionelle relationer til grupper (Taylor 1994) til forskel fra den kantianske respekts individualistiske fokus. Anerkendelse forekommer derfor bedre at indfange den danske stats forhold til de fra Folkekirken afvigende trossamfund, der indtil 1970 ligefrem fik betegnelsen 'anerkendte trossamfund'.

Statens forhold til trossamfund er et anerkendelsesforhold, da 'anerkendte' og 'godkendte' trossamfund tildeles officiel status forbundet med privilegier og rettigheder.

At der er tale om et anerkendelsesforhold siger ikke i sig selv noget om graden eller omfanget af anerkendelse, eller om den er tilstrækkelig til at sikre en meningsfuld religionsfrihed. Graden af anerkendelse af de fra Folkekirken afvigende trossamfund er mindre end den, Folkekirken nyder, både mht. forfatningsmæssig status, privilegier og støtte. Og i praksis angår anerkendelsen af trossamfund kun nogle bestemte funktioner (især vielsesmyndighed), der svarer til funktioner, kristne menigheder normalt udfører. Minoritetstrossamfund anerkendes således kun i visse henseender dikteret af den dominerende forståelse af religionens rolle.

Anerkendelsesbegrebet leverer en teoretisk forståelse af statens forhold til trossamfund og dermed for diskussionen af moskeer. I dette lys er modstand mod 'stormoskeer' ud fra et ønske om ikke at anerkende islam misforstået, idet flere islamiske trossamfund allerede er godkendt. Den hermed udtrykte anerkendelse er ikke nødvendigvis en udelt positiv ting, da den dels er forenelig med ulighed i anerkendelse, dels er anerkendelse på den kristne majoritetsreligions præmisser.

At forholdet mellem stat og religion er et anerkendelsesforhold siger ikke i sig selv noget normativt om, hvordan religiøse symboler bør håndteres i det offentlige rum. Brugen af anerkendelsesbegrebet knyttes dog ofte til yderligere mere eller mindre implicite normative antagelser om, at staten enten bør levere *lige* anerkendelse, eller i hvert fald skal anerkende alle grupper af en vis art i en *tilstrækkelig* grad. Mange forskere hævder således, at den danske anerkendelse af trossamfund er begrænset, ufuldstændig eller mangelfuld (Simonsen 1999, 23; Koch 1999, 152-53, 158; Iversen 2006, 28; Kühle 2006, 33; Jacobsen 2008, 64). Anerkendelse bliver så et politisk ideal, der enten kræver religionslighed eller sikring af en positiv og kollektiv religionsfrihed på et højt niveau, der fx vil involvere lige muligheder for religiøs tilstedeværelse i det offentlige rum.

Konklusion

Inden for en religionsfrihedsramme kan man ikke lægge en bestemt partisk forståelse af religiøse symboler til grund for stillingtagen til, om de kan accepteres i det offentlige rum, da der er tale om religiøse symboler med en fundamentalt omstridt betydning. I lyset af diskussionen af de forskellige teoretiske fortolkninger af religionsfrihed kan man på den ene side ikke afvise muslimske religiøse symboler i det offentlige rum med henvisning til doktrinen om statslig neutralitet, da dette ville være empirisk fejlagtigt og dobbeltmoralisk, eller ud fra at den danske stat blot tolererer minoritetsreligioner som islam, da sta-

ten faktisk er aktivt anerkendende og akkommoderende i forhold til minoritetsreligioner.

Det danske forhold mellem stat og religion er derimod udtryk for en kombination af en individuel religionsfrihed, hvis positive beskyttelse af borgeres religionsudøvelse kan ses som udtryk for kantiansk respekt, og en kollektiv religionsfrihed, der teoretisk set er et anerkendelsesforhold. Anerkendelsen af trossamfund er ulige, men hvis den danske stat i forvejen har et generelt positivt forhold til religion, og er forpligtet på lighedshensyn på det individuelle niveau, vil forbud mod muslimske religiøse symboler som fx moskeer i det offentlige rum være udtryk for en uretfærdig forskelsbehandling.

Denne vurdering forudsætter ikke nødvendigvis et krav om lige anerkendelse eller religionslighed, men blot et krav om fx ikke at forskelsbehandle ansøgere om byggetilladelser blot fordi de kommer fra religiøse minoriteter. Den symbolske, forfatningsmæssige og økonomiske ulighed mellem Folkekirkens og andre trossamfunds forhold til staten er én ting, diskrimination i udarbejdelsen og godkendelsen af lokalplaner er noget andet. Den overordnede ulighed kan bestå, selv om der er et forbud mod diskrimination på reguleringsplanet; jeg vil ligefrem hævde, at Folkekirkens særstilling kun er acceptabel, hvis den ikke tillades som begrundelse for diskrimination af religiøse minoriteter i andre henseender. Dette er netop det synspunkt, som flertallet i Borgerrepræsentationen repræsenterer, når de afviser at lade det forhold, at byggesøgninger omhandler moskeer, have indflydelse på lokalplansprocessen.

Referencer

- Bou-Habib, P** 2006, 'A Theory of Religious Accommodation', *Journal of Applied Philosophy*, Vol. 23, No. 1, pp. 109-126.
- Bowen, JR** 2010, 'Recognising Islam in France after 9/11', in E Bleich (Ed.), *Muslims and the State in the Post-9/11 West*, Routledge, London.
- Darwall, S** 2006, *The Second-Person Standpoint: Morality, Respect, and Accountability*, Harvard University Press, Cambridge.
- Forst, R** 2008, 'Toleration', in EN Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2008 Edition), <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/toleration/>
- Iversen, HR** 2004, 'Religionsfrihed og religionslighed i Danmark', i K Bollmann (red.), *For Folkekirkens skyld*, Unitas, Frederiksberg.
- Iversen, HR** 2006, 'Anerkendelse og mission. Udfordringer efter Muhammed-krisen', i MS Mogensen (red.), *Anerkendelse og mission – efter Muhammed-krisen*, Unitas, Frederiksberg.
- Jacobsen, BA** 2006, 'Religionernes genkomst på den politiske dagsorden', *Tidsskriftet Politik*, Årg. 9, nr. 1, pp. 26-37.
- Jacobsen, BA** 2008, *Religion som fremmedhed i dansk politik*, Det humanistiske fakultet, København.
- Jones, P** 2007, 'Making Sense of Political Toleration', *British Journal of Political Science*, Vol. 37, No. 3, pp. 383-402.

- Koch, H** 1999, 'Mellem flertal, flerhed og frihed – religiøse minoriteters statsretslige stilling', i L Christoffersen & JB Simonsen (red.), *Visioner for religionsfrihed, demokrati og etnisk ligestilling*, Nævnet for etnisk ligestilling, København.
- Kühle, L** 2006, *Moskeer i Danmark – islam og muslimske bedesteder*, Univers, Højbjerg.
- Lindholm, T** 2010, 'The Tenacity of Identity Politics in Norway', in L Christoffersen et al. (eds.), *Law and Religion in the 21st Century – Nordic Perspectives*, DJØF, Copenhagen.
- Lægaard, S** 2005, 'Tørklæder: Diskrimination og nationalisme', *Tidsskriftet Politik*, årg. 8, nr. 1, pp. 60-69.
- Lægaard, S** 2009a, 'Normative Interpretations of Diversity: The Danish Cartoons Controversy and the Importance of Context', *Ethnicities*, Vol. 9, No. 3, pp. 314-333.
- Lægaard, S** 2009b, 'Skal religion ud af det offentlige rum? Sekularisme, neutralitet og upartiskhed', *Økonomi og Politik*, årg. 82, nr. 2, pp. 3-14.
- Lægaard, S** 2009c, 'Muslimsk gravplads: Multikulturel anerkendelse i praksis?', i G Kynh (red.), *Carlsbergfondet Årsskrift 2009*, Carlsbergfondet, København.
- Lægaard, S** 2010, 'Attitudinal Analyses of Toleration and Respect, and the Problem of Institutional Applicability', *RESPECT project working paper*, No. 2, <http://www.respect.iusspavia.it/index.php?workingpapers>
- Moodood, T** 2007, *Multiculturalism: A civic idea*, Polity, Cambridge.
- Modood, T** 2010, 'Moderate Secularism, Religion as Identity and Respect for Religion', *Political Quarterly*, Vol. 81, No. 1, pp. 4-14.
- Nussbaum, MC** 2008, *Liberty of Conscience: In Defense of America's Tradition of Religious Equality*, Basic Books, New York.
- Simonsen, JB** 1999, 'Fra homogenitet til pluralisme. Religionsfrihed og islam i Danmark', i L Christoffersen & JB Simonsen (red.), *Visioner for religionsfrihed, demokrati og etnisk ligestilling*, Nævnet for etnisk ligestilling, København.
- Taylor, C** 1994, 'The Politics of Recognition', in A Gutmann (Ed.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton.

Noter

1. Præsenteret august 2010 ved workshop om stormoskeer på Center for studier af lighed og multikulturalisme, KU, og for Forskningsgruppen for straf og etik, RUC. Tak til kommentarer fra Anders Berg-Sørensen, Jakob Holtermann, Nils Holtug, Signe Kjær Jørgensen, Lene Kühle, Thomas Søbirk Petersen, Jesper Ryberg, Kira Vrist Rønn, Frej Klem Thomsen og en anonym referee for Tidsskriftet Politik. Støttet af den Europæiske Kommissions syvende ramme-program, forskningsprojekt RESPECT (GA no. 244549).
2. Betegnelsen 'stormoske' er ikke en neutral beskrivelse, men en politisk ladet term. Den forekommer første gang i danske medier i omtaler i december 1990 og februar 1991 af folketingets behandling af Fremskridtspartiets lovforslag L 87 'om stop for stormoskébyggeri på Amager'. Dansk Folkeparti har efterfølgende overtaget betegnelsen.
3. Fx Carl C. Ebbesen (DF) i Borgerrepræsentationen den 15. april 2010: „det monument [moskeen på Vibevej] vil stå der for tid og evighed, lige så længe som bygherre ønsker, det skal stå der som en symbolik på, at Islam nu bor i Danmark, og at de holdninger er repræsenteret i Danmark.“ (mødereferat, p. 13)
4. Fx Jesper Langballe (DF) ved Folketingets 1. behandling af B 104 (Forslag til folketingsbeslutning om afholdelse af vejledende

- folkeafstemning om forbud mod minareter) den 19. april 2010: „Sådan en moské som den, der nu skal bygges på Vibevej, er noget helt andet [end et hus til gudsdyrkelse beskyttet af trosfriheden]. Det er en kaserne i et erobningsfelttog, det er en propagandacentral; den på Vibevej bliver så propagandacentral for det iranske præstedømme.“ <http://www.ft.dk/samling/20091/ beslutningsforslag/b104/beh1/forhandling.htm?startItem=-1>
5. Jeg hævder ikke, at statens forhold til religion er entydigt eller udtryk for et gennemtænkt princip. Statens praksis er et produkt af en historisk udvikling og er ikke konsekvent på tværs af forskellige statslige aktører. Dette forhindrer ikke et forsøg på at finde det princip, der bedst indfanger nogle udbredte træk ved statens forhold til religion.
 6. Repræsentanterne for V og K i Borgerrepræsentation modsatte sig fx ved mødet den 25. marts 2010, at lokalplanforslaget Faste Bateria II specifikt omtaler en moske frem for en bygning til kulturelle formål (mødereferat, p. 10). Dette kan tolkes som udtryk for en slags neutralitetstankegang.
 7. Fx Carl C. Ebbesen (DF) i Borgerrepræsentation den 27. august 2009: „Det er jo ikke en diskussion om religionsfrihed, trosfrihed, forsamlingsfrihed, eller om man som muslim har mulighed for at praktisere sin tro. Det har man så rigeligt i dag, i øvrigt på det samme sted, som den her moské skal bygges. Så det, det her alene handler om, det er, om man synes, det syn på kvinder og i øvrigt også det demokratiske syn generelt blandt muslimer og de værdier, som er, vil være i den her moské, om man ønsker det fremmet. Det ønsker vi ikke, vi ønsker ikke, der skal bygges et monument over det.“ (referat, p. 19)