

TIDSSKRIFTET POLITIK

NUMMER 4 : ÅRGANG 17 : 2014

► TEMA: RELIGION OG LOKALPOLITIK I ET NORDISK PERSPEKTIV

- 3 Introduktion
Brian Arly Jacobsen
- 8 Politisering av religion i norske kommuner?
En undersøkelse av religionens rolle i lokale feiringer
Pål Ketil Botvar
- 18 Konfirmation i en neoliberal tidsalder
Brian Arly Jacobsen
- 28 Kirkeindsigt og udsyn – kommune og folkekirke
Marie Vejrup Nielsen
- 37 Interreligiösa grupperas samarbete med kommuner i Sverige
Magdalena Nordin
- 45 Juletræet i Kokkedal. En sag om religion, nation og politik
Margit Warburg

► ARTIKLER

- 54 Underminerer naturaliseringsprogrammet demokratiet?
De danske naturaliseringskrav i lyset af Habermas' demokratiteori
Simon Laumann Jørgensen

▷ ABSTRACTS

- 67 Abstracts

ANSVARSHAVENDE REDAKTØR

Professor MSO, ph.d. Christian F. Rostbøll,
Institut for Statskundskab,
Københavns Universitet

REDAKTION

- Ph.d.-stipendiat Signe Blaabjerg Christoffersen, Institut for Statskundskab, KU
- Ph.d.-stipendiat Hans Bruun Dabelsteen, Institut for Statskundskab, KU
- Post.doc. Ulrik Pram Gad, Center for Avanceret Sikkerhedsteori, KU
- Adjunkt, ph.d. Caroline Grøn, Center for Europæisk Politik, KU
- Cand.scient.pol. Simon Gravers Jacobsen, fuldmægtig i Finansministeriet
- Ph.d.-stipendiat Kristoffer Kjærgaard Christensen, Center for Avanceret Sikkerhedsteori, KU
- Lektor, ph.d. Tore Vincents Olsen, Institut for Statskundskab, Aarhus Universitet
- Post.doc. Julie Hassing Nielsen, Institut for Statskundskab, KU
- Lektor, ph.d. Jeppe Strandsbjerg, Department of Business and Politics, CBS

REDAKTØR FOR BOGANMELDELSER

Ph.d.-stipendiat
Kristoffer Kjærgaard Christensen,
Institut for Statskundskab, KU
Politik@ifs.ku.dk

PRODUKTION, ADMINISTRATION OG DISTRIBUTION

Jurist- og Økonomforbundets Forlag
Gothersgade 137
1123 København K
Telefon 3913 5500
Telefax 3913 5555
e-mail: forlag@djoef.dk
www.djoef-forlag.dk

FORMÅL

POLITIK er et tværfagligt samfundsvidenskabeligt tidsskrift, der bringer artikler om politik ud fra mangfoldige akademiske perspektiver.

Redaktionen lægger vægt på *faglighed* sikret gennem anonym refereebedømmelse, *formidling*, som gør POLITIK tilgængelig uden for universitetets mure, og endelig *politisk relevans*.

Tidsskriftet Politik er en videreførelse af Politologiske Studier.

TRYK

Toptryk grafisk, Gråsten
© 2013 POLITIK og forfatterne.
ISSN 1604 – 0058

ABONNEMENT

Almindeligt abonnement (4 numre).....400 kr.
Institutioner.....600 kr.
Studerende.....200 kr.
Priserne er inkl. moms; ekskl. forsendelse.
For abonnement, skriv til forlag@djoef.dk, og angiv navn og adresse.
Herefter kommer POLITIK med posten til dig.

REDAKTION

Tidsskriftet Politik
Christian F. Rostbøll
Institut for Statskundskab
Øster Farimagsgade 5, Postboks 2099
1014 København K
cr@ifs.ku.dk
35323428
Bøger til anmeldelse sendes til samme
adresse, att. Kristoffer Kjærgaard Christensen

Introduktion

Dette nummer af Tidsskriftet Politik beskæftiger sig med et emne, der ikke tidligere har været genstand for systematisk undersøgelse, nemlig relationen mellem religion og lokalpolitik. Hverken i Danmark eller internationalt eksisterer der forskning, der har undersøgt religions betydning for lokalpolitikere, lokalpolitiske beslutninger og/eller lokalpolitiske strukturer. Ikke desto mindre er emnet højaktuelt.

Temaartiklerne udspringer af et éndags-seminar om religion og lokalpolitik i oktober 2013. Seminaret var finansieret af Institut for Tværkulturelle og Regionale Studier på Københavns Universitet og blev afholdt samme sted. Seminaret var arrangeret af undertegnede. I det følgende vil artiklerne blive introduceret, men inden dette vil der være en kort introduktion til temaet.

Seminarets foredrag af forskere fra Danmark, Norge og Sverige perspektiverede temaet religion og lokalpolitik ud fra forskellige cases, men trods eksemplernes forskellige tematiske og metodologiske perspektiver var der alligevel nogle fælles tråde, som viser de nordiske samfunds relative ensartede indretning og udvikling.

Religion og politik er et forskningsmæssigt tema, som har været diskuteret igennem flere år.¹ Religion er kommet på den politiske dagsorden, og årsagerne er mange; migration, globale (geo)politiske forandringer efter kommunismens fald i Østeuropa, revitalisering af bl.a. kristendom, hinduisme og islam som samfundsprojekt i eksempelvis USA, Indien og Mellemøsten og (de) sekulariseringsprocesser, der sætter relationen mellem stat og religion på dagsordenen (Wuthnow 1998, Veer 1994, Eickelman and Piscatori 1996). Samtidig er der siden 1990'erne sket store ændringer i forvaltningen af velfærdsstaten med et nyt effektiviseringsparadigme, som transformerer offentlige institutioner indefra (Gauthier, Martikainen & Woodhead 2013, Pedersen 2011). Det er forandringsprocesser af betydning for hele samfundet og for relationen mellem det politiske felt og religion på alle niveauer – selvsagt også i lokalpolitik, men de mere systematiske undersøgelser af det sidstnævnte niveau,

det lokalpolitiske, har manglet. Således har spørgsmålet om relationen religion og lokalpolitik ikke været genstand for undersøgelser hverken i Danmark eller andre nordiske lande på trods af flere konkrete sager, hvor lokalpolitikere diskuterer religionspolitiske spørgsmål. Det kan for eksempel være spørgsmål om hellige bygningers placering i lokalsamfundet (moskéer, kirker og/eller templer). Især spørgsmålet om muslimers position i lokalsamfund har været og er genstand for diskussioner. Debatter om eksempelvis moskébyggerier har spillet en rolle i lokalpolitikken i Aarhus, Haderslev, København og andre steder, og det har fået både lokal- og landspolitisk opmærksomhed, ligesom forskere har interesseret sig for moskébyggerier i et lokalpolitisk perspektiv (Berg-Sørensen 2011, Jacobsen 2011, Lippert-Rasmussen 2011, Lægaard 2010). Sager om, hvorvidt kommunerne skal tillade religiøse ritualer i skolen – eksempelvis julegudstjenester, skoleafslutningsgudstjenester, Santa Luciaoptog, eidfester m.m. – er genstand for offentlig debat i flere kommuner ligesom folkeskolers organisering af religionsfag og indhold (kristendomskundskab og konfirmationsundervisning) debatteres lokalt. Der findes eksempler på diskussioner om religiøst sanktioneret madtilberedelse og behandlingspraksis i institutioner – typisk diskussioner om alternative behandlingsmetoder og halalslagtet kød (fra vuggestue til plejehjem). Det kan også være sager om, hvorvidt kommunen skal tilbyde neutrale ceremonier for livets store overgange som bryllup og begravelse. Det samme gælder spørgsmålet om, hvorvidt en kommune skal etablere ikke-religiøse gravpladser og/eller gravpladser for andre religioner. Alle er det sager, som fra tid til anden bliver aktualiseret af politikere, politiske grupper eller medierne i flere af de nordiske lande.

Det er ofte medierne, der tager enkelt-sager om religion op og på den måde mere eller mindre tvinger lokalpolitikere til at forholde sig til sager, som de måske ikke har taget principiel stilling til tidligere. Et eksempel på en mediegenereret sag er diskussionen om brugen af halalslagtet kød i danske institutioner. Den 21. juli 2013

bragte Ekstra Bladet en artikel, hvor det blev beskrevet, at køkkenet på Hvidovre Hospital udelukkende serverede halalslagtet oksekød til sine patienter.² Historien blev hurtigt til en sag for Region Hovedstaden og udvalgte kommuners lokalpolitikere på baggrund af en intens interesse fra hele den danske dagspresse med deltagere fra hele det politiske miljø, forskere samt repræsentanter fra forskellige interessegrupper, heriblandt også religiøse organisationer. Herefter blev historien gjort til et regionspolitisk anliggende og sidenhen diskuteret i Folketinget hvor sagen fandt sin afslutning. Her blev det fastslået, at brugen af halalslagtet kød kunne fortsætte i danske institutioner, så længe dette var i overensstemmelse med principper for ernæringsrigtig kost samt praktiske og ressourcemæssige rammer.

Debatten i medierne afspejler en uenighed om religionens, dvs. islams, berettigelse i det offentlige rum, mens en efterfølgende redegørelse fra Regionsrådet tydeligt markerer, hvordan der ved hjælp af en sekulær logik argumenteres for den gældende ordning. Heri understreges det, „[...] at det i regionens madpolitik præciseres, at religiøsitet ikke lægges til grund for tilrettelæggelse af fødevarerindkøb [...]“.³ På trods af regionens sekulære fødevarerpolitiske og økonomiske argumentation bliver den offentlige og politiske diskussion til en konflikt om en religiøs praksis' berettigelse i det institutionelle rum. Sagen vidner om generelle strukturelle forandringsprocesser for religiøse spørgsmåls betydning i offentlige danske institutioner. I dette tilfælde handlede spørgsmålet om kommuner og regioners fødevarerpolitik for institutioner, som politiseres ud fra en værdipolitisk skabelon, der eksplicit involverer islam, hvorfor det i sidste ende bliver til et religionspolitisk spørgsmål. Flere kommuner og regioner har efterfølgende revideret deres politik for fødevarerindkøb og i en enkelt kommune – Hvidovre – var spørgsmålet ligefrem bestemmende for konstitueringsaftalen efter kommunalvalget i 2013.⁴

Det er strukturelle forandringsprocesser, som ovenfor beskrevet eksempel, der i øjeblikket ændrer religiøse spørgsmåls betydning i offentlige danske institutioner. Det er kommunerne i de nordiske lande, der politisk bestemmer indretningen af de kommunale institutioner ud fra de rammer, som landets parlamenter giver. Derfor er lokalpolitikere i centrum af de processer, som påvirker ændringen af de religiøse spørgsmåls betydning i kommunale institutioner, uanset om det drejer sig om religiøse spørgsmål i forbindelse med børnepassning, skoler, ældrepleje, lokalplaner osv.

Artiklerne i tidsskriftet viser, hvordan religion (re) aktualiseres inden for alle disse områder ud fra forskellige årsager. I nogle tilfælde er det migranternes religiøse baggrund og afledte diskussioner om kommunale plura-

listiske og multireligiøse politikker, som er den direkte anledning til diskussioner om religions placering i offentlige institutioner. I andre tilfælde er det spørgsmålet om fortolkningen og rækkevidden af sekulære principper som grundlag for lokalpolitik og institutioners virke, som er anledningen. Artiklerne viser, at begge årsager kan være grundlag for aktuelle diskussioner om religion i lokalpolitikken.

Det er håbet, at temaartiklerne kan styrke det faglige grundlag for studiet af religion og lokalpolitik. Det må erkendes, at hverken i Danmark eller internationalt er emnet ikke særlig velfunderet – endnu. Også for religions- og samfundsvidenskabernes egen skyld er der behov for at styrke emnet teoretisk og empirisk.

I den første artikel undersøger seniorforsker *Pål Ketil Botvar* fra den norske kirkeforskningsinstitution Stiftelsen Kirkeforskning, KIFO, hvordan norske kommuner forholder sig til religion som et politisk tema, ud fra en analyse af lokale fejring af den norske nationaldag den 17. maj. Den norske nationaldag adskiller sig fra lignende nationaldagsmarkeringer i Danmark og Sverige ved sin store folkelige tilslutning. Et flertal af den norske befolkning deltager i offentlige fejring. Botvar ser nærmere på, hvordan religion gør sig gældende i kommunale markeringer af dagen, og undersøger, om der kan være en partipolitisk sammenhæng i placeringen af religion (som oftest den norske kirke) i arrangementerne. Nationaldagen er en velvalgt case, da alle kommuner har deres eget lokale arrangement den 17. maj. Det giver en enestående mulighed for at udføre et komparativt studie af forholdet mellem religion og lokalpolitik i Norge. Spørgsmålet er, om religion bliver politiseret på lokalt niveau, når det handler om nationaldagsfejring, og om aktuelle diskussioner om det multikulturelle og/eller sekulære samfund har en betydning for den lokale udformning af dagen?

I den anden artikel introducerer *Brian Arly Jacobsen* (undertegnede) det lokalpolitiske felt teoretisk og empirisk ud fra et casestudie om konflikter over konfirmationsundervisningen i folkeskolen. Disse konflikter er blevet mere hyppige de seneste år på baggrund af skolereformer samt forvaltningsmæssige og skolepolitiske ønsker om en mere effektiv og pædagogisk moderne undervisning. Forsøg på at flytte konfirmationsundervisningen ud af skolerne ses i artiklen som et resultat af neolibérale reformtiltag med sekulariserende konsekvenser for kirke-stat-relationen i Danmark. Denne form for sekularisering karakteriseres her som en hypersekularisering – en sekularisering, som overskrider eller overdeterminerer den politiske vilje.

Religionsforsker *Marie Vejrup Nielsen* analyserer eksempler på konkrete møder mellem folkekirken og kommunerne. Hendes eksempler tager udgangspunkt i tre former for beskyttelse af folkekirkenes bygninger:

kirkeindsigten, kirkebyggelinjen og kirkeomgivelsesfredningen. Analysen fortæller om en særlig relation mellem folkekirke og kommuner, som til stadighed er under forhandling. Nielsen diskuterer interaktionen mellem de to institutioner ud fra et 'governance'-perspektiv formuleret af politologen Marcel Maussen, der lægger vægt på, hvilke aktører og strukturer der former forholdet mellem religiøse grupper og samfundet. Ud fra konkrete eksempler diskuterer artiklen folkekirkens position i forhold til lokale myndigheder. Artiklen peger i sin konklusion på, at det primært er generelle overvejelser om kulturarv, som styrer beslutninger i disse eksempler, og ikke spørgsmål om kirkens selvforståelse eller behov. Kommunerne ser i disse sager ikke på folkekirken som et trossamfund, men som en aktør involveret i spørgsmål om kulturarv. Hermed forvaltes der primært ud fra en sekulær logik, som handler om bevarelse af kulturlandskabet.

Den svenske religionssociolog *Magdalena Nordin* diskuterer, hvad der sker i samarbejdet mellem interreligiøse grupper og svenske kommuner. Samarbejdet mellem de interreligiøse grupper og kommunerne er et resultat af forestillinger om integrationsproblemer i lokalsamfundet, hvor de religiøse grupper har fået en rolle i integrationsarbejdet, som kan være med til at ændre sekulariseringsprocessen i kommunerne. Spørgsmålet er, hvad der sker, når religion bliver en del af det offentlige sekulære rum på baggrund af interreligiøse gruppers samarbejde med kommunale myndigheder og hvordan disse interreligiøse fora præger den pragmatiske sekularisme, som hidtil har været dominerende i Sverige? Det sekulære ideal i Sverige bliver lettere at omgås, da det ikke er en specifik religiøs gruppe, som der samarbejder med, men en række religiøse grupper i et interreligiøst samarbejde. Hermed neutraliseres religion til fordel for et sekulært formål, nemlig integrationsprojektet, og religiøse grupper kan dermed indgå i det kommunale rum som en samarbejdspartner. Nogle af de problemer, som opstår på baggrund af den pluralistiske politik, er, hvilke religiøse grupper der skal inkluderes i det interreligiøse arbejde? Dette forhold analyseres også i artiklen. Empirien tager udgangspunkt i interviews med og observationer af møder i tre interreligiøse grupper.

I den sidste temaartikel af religionssociolog *Margit Warburg* analyseres juletræssagen fra Kokkedal. I november 2012 besluttede det muslimske flertal i bestyrelsen

for en almennyttig boligforening i Kokkedal at aflyse det fælles juletræ. Beslutningen vakte en hidsig, lokal og landsdækkende debat i medierne, og politikere og andre meningsdannere var stærkt uenige om, hvorvidt juletræet var af national eller religiøs betydning i Danmark. I artiklen forklarer Margit Warburg uenigheden ved, at juletræet er et civilreligiøst symbol og derfor rummer referencer til både religion og nation. Civilreligion forstås af Warburg ved, at nation og religion er de to centrale dimensioner, som udtrykker en national selvforståelse sat ind i en religiøs referenceramme. Når danske muslimer således aflyser det fælles juletræ, opfattes det af store dele af den danske offentlighed som et angreb på de danske nationale værdier og traditioner. Analysen viser, at i striden om juletræet lægges der vægt på begge dimensioner, men debattørerne fremhæver dem på forskellig vis. Nogle understregede modsætningen mellem muslimer og kristne, andre lagde vægt på konflikten som en del af den nationale kulturkamp og et spørgsmål om (manglende) integration, og nogle lagde vægt på begge synspunkter. Civilreligionsbegrebet giver sagen et nyt perspektiv til at forklare, hvorfor der var så mange fortolkninger på spil i sagen om bestyrelsens affysning af juletræet i Kokkedal.

Endelig er der også en artikel uden for tema, nemlig politolog *Simon Laumann Jørgensens* analyse af de danske naturaliseringskrav. Spørgsmålet om naturaliseringskravenes rimelighed analyseres ud fra Habermas' bestemmelse af 'demokratisk autonomi' som en central demokratisk dyd i ethvert samfund. Danmark er blandt de lande, som stiller de største krav til indvandrere og efterkommere, der søger om statsborgerskab gennem naturalisering. Artiklens centrale spørgsmål er, om den førte politik har utilsigtede konsekvenser, som modvirker de politiske mål om at garantere, at de individer, der får statsborgerskab gennem naturalisering, er og bliver til kompetente demokratiske borgere. Artiklen konkluderer, at ud fra Habermas' perspektiv er naturaliseringsprogrammet ikke befordrende for demokratisk autonomi. Snarere underminerer de skrappe krav til naturalisering individers mulighed for at udøve deres kompetencer på baggrund af en anerkendelse af et potentiale for demokratisk autonomi og dannelse.

Brian Arly Jacobsen, Temaredaetør
København, september 2014

Referencer

- Berg-Sørensen, Anders B. 2011, „Et patchwork af religion og politik? Ground Zero, Cordoba House og Obamas politiske retorik“ i: *Kritik*, Vol. 44, Nr. 201, 2011, pp. 65-73.
- Eickelman, Dale F. and Piscatori, James 1996, *Muslim politics*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Jacobsen, Brian A. 2011, „Kampen om stormoskéerne i København – religionssociologisk belyst“ i: *Kritik*, Oktober, Vol. 44, Nr. 201, pp. 45-55.
- Lippert-Rasmussen, Kasper 2011, „Religionsdiskrimination, andenordensdiskrimination og religiøse samlingssteder“ i: *Kritik*, Oktober, Vol. 44, Nr. 201, pp. 56-64.
- Lægaard, Sune 2010, „Religiøse symboler, religionsfrihed og det offentlige rum: „Stormoskeer“ i København?“ i: *Politik*, Vol. 13, Nr. 4, 12, pp. 6-14.
- Gauthier, François; Martikainen, Tuomas & Woodhead, Linda 2013, „Introduction: Religion in Marcet Society“. In: Tuomas Martikainen & François Gauthier (eds.) *Religion in the Neoliberal Age. Political economy and Modes of governance*. Farnham: Ashgate Publishing, 1-21.
- Pedersen, Ove K. 2011. *Konkurrencestaten*. København: Hans Reitzel.
- Veer, Peter van der 1994, *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press
- Wuthnow, Robert 1998, *After Heaven: Spirituality in America Since the 1950s*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Noter

1. Tidsskriftet Politik har tidligere udgivet temanumre indenfor dette felt, „Religion & Politik“, *Politik*. Nr. 1, 9. årgang, 2006 og „Politiske symboler?“, *Politik*, Nr. 4, 13. årgang, 2010.
2. „Hospital indfører halal“ *Ekstra-Bladet* 21-07-2013.
3. Region Hovedstaden august 2013: Enhed for udvikling og Kvalitet, spørgsmål og svar: 118, 119, 120 <http://www.regionh.dk/NR/rdonlyres/8D94FEC7-5F88-4862-85D2-03807250E5B7/0/Svarpaaspml11811912013vedrmdadforplejningstilletafKennethKristensenBerth.pdf> (set 25-09-2014).
4. Jf. Konstitueringsaftale mellem Socialdemokraterne, Dansk Folkeparti og SF af 20. november 2013, hvori det hedder: „Ved udarbejdelse af kostplaner og menuer på Hvidovre Kommunes institutioner, skal det være en rettesnor, at fremmed madkultur skal betragtes som et supplement til – ikke en erstatning for dansk madkultur. Hensynet til fremmede kulturer må ikke hindre, at der udarbejdes/ serveres traditionelle danske retter.“

▶ **TEMA**

Politisering av religion i norske kommuner?

En undersøkelse av religionens rolle i lokale feiringer

Pål Ketil Botvar

KIFO Institutt for kirke-, religions- og livssynsforskning.

I denne artikkelen ser jeg nærmere på hvordan kommunene forholder seg til religion som politisk tema. Utviklingen av et multikulturelt samfunn fører til at religion får en mer sentral plass på den offentlige arena. De siste årene har religion også blitt tema for offentlig politikk på lokalt nivå. Det dreier seg for eksempel om etablering av rom og bygninger hvor religiøse grupper kan avholde sine seremonier. Spørsmålet om skolebarn kan delta på gudstjenester i skoletiden, er et annet omstridt tema. I denne artikkelen vil jeg se nærmere på hvordan representanter for kommunen forholder seg til religion i forbindelse med lokale feiringer. Datamaterialet tar utgangspunkt i hvordan den norske nasjonaldagen (17. mai) markeres på kommunalt nivå og hvordan kommunen forholder seg til ulike religiøse aktører.

Innledning

I et post-sekulært samfunn er det ikke lenger legitimt å hevde at religion vil forsvinne fra den offentlige arena. Teoretikere som Jürgen Habermas og Jose Casanova påstår at religion har gjenoppstått på den offentlige arena og at dette kan være positivt for den generelle samfunnsdebatten (Casanova 1994, Habermas 2006). I sin analyse skiller Casanova mellom den politiske delen av offentligheten og den sivile. Han mener religion først og fremst bør holde seg til sivilsamfunnet og ikke blande seg inn i politikken. I de nordiske velferdsstatene samarbeider myndighetene med frivillige organisasjoner om produksjon av tjenester. Det er ofte vanskelig å trekke et skarpt skille mellom den politiske og den sivile sfæren. Politikere kan oppfatte dette som en mulighet like mye som et problem. I denne artikkelen skal jeg undersøke

hvordan kommunene håndterer spørsmål som har med religion å gjøre. Eksempelet er religionens rolle i kommunale feiringer.

Religion kan både være en samlende og en splittende kraft. Et interessant eksempel er det som skjedde etter at Norge opplevde en terrorhandling 22. juli 2011. I den nasjonale sorgen som fulgte etter at Anders Behring Breivik drepte 77 personer i Oslo og på Utøya, ble kirkene samlingssteder. Den norske kirkes prester fungerte som kontaktledd mellom kommunale og frivillige aktører (Høeg 2013).¹ Oslo domkirke fikk en spesiell rolle på grunn av sin nærhet til ulykkesstedet. Kirken hadde i 2011 ca. 1,5 millioner besøk – en mangedobling i forhold til tidligere år (*Aftenposten* 10.05.12). På landsplan la 12 prosent av befolkningen ned blomster og tente lys utenfor eller inne i kirkene, mens det tilsvarende tallet for Oslo-området var 20 prosent (Botvar 2013, 29). Også representanter for ikke-kristne religioner deltok i de kirkelige markeringene. Muslimske ledere takket Den norske kirke for at dørene ble holdt åpne for de sørgende.

Selv om kirkene fikk mye ros for sin innsats etter terroren var det også en del som reagerte negativt på at religion ble en del av markeringene. Det ble en offentlig debatt om Den norske kirkes rolle ved nasjonale kriser og markeringer. Noen hevdet at Den norske kirke var for dominerende og at andre religioner og livssyn kom i skyggen. Regjeringen fikk kritikk fordi statsråder deltok på gudstjenester og dermed bidro til å understreke Den norske kirkes posisjon som majoritetskirke. Representanter for regjeringen hevdet på sin side at folket oppsøkte kirkene og at regjeringen valgte å følge folket i den situasjonen som var oppstått (Aagedal 2013, 105). Da minnehandlingene etter 22. juli fant sted var Den norske kirke fortsatt en statskirke. Knappt et år senere, våren 2012, vedtok Stortinget en grunnlovsendring som innebar et skille mellom stat og kirke. Likevel fikk Den norske kirke

en sentral plass ved årsmarkeringen av 22. juli i 2012 (som var en søndag).

På nyåret 2013 la et offentlig utvalg frem en utredning med forslag til en ny religionspolitikk.² Utvalget tok blant annet opp spørsmålet om Den norske kirkes rolle ved offentlige markeringer. Det ble understreket at nasjonale markeringer ved høytid, sorg eller krise er et offentlig ansvar som ikke skal delegeres til et enkelt trossamfunn. Utvalget anbefalte både stat og kommuner å forberede multikulturelle markeringer ved slike situasjoner (NOU 2013: 1, 25). I sine anbefalinger går utvalget inn for å behandle alle tros- og livssynssamfunn likt og redusere Den norske kirkes dominans. Flere av forslagene berører den lokale politikken. Det gjelder forslag knyttet til organisering av gravferder, bygging av seremonirom, bruk av religiøs bekledning, skolegudstjenester og kirkens rolle i feiring og markeringer. Forslagene har foreløpig ikke blitt implementert i praktisk politikk.

Politisering av religion?

Det er vanlig å definere politikk som striden om hvordan knappe goder skal fordeles i et samfunn. Innenfor politikken brukes makt for å løse konflikter som knytter seg til slik fordeling av goder. I snever forstand handler politikk om hvordan man kommer fram til offentlige vedtak. I bredere forstand handler det om hvordan makt benyttes av ulike aktører for å få gjennomslag for sine interesser og ønsker.

Religion blir vanligvis ikke sett på som et gode det er knapphet på. Enhver kan ha et religiøst livssyn uten at det går ut over andres mulighet til også å ha det. Noen vil imidlertid oppleve sitt livssyn som krenket av at andres livssyn blir for påtrengende og synlig. Dessuten trenger religiøs virksomhet økonomiske midler som også kunne vært brukt til andre formål.

I norske kommuner diskuteres religion forholdsvis sjelden på politisk nivå. Temaet kommer opp i forbindelse med budsjettarbeidet og de årlige overføringene fra kommunene til Den norske kirke lokalt. Kommunene må forholde seg til eksisterende lover og avtaler og har begrenset handlingsrom når det gjelder hvor mye penger som skal overføres til kirkene. Men religion kan også komme opp når en bestemt religiøs retning får oppmerksomhet i lokalsamfunnet. Det oppstår lett konflikt når religion blir en synlig del av det offentlige rom.

De siste årene har det vært en del medieoppslag som viser at religion kan bli et lokalpolitisk tema. Sakene som har blitt kjent via media handler om religiøse bygg, seremonirom for ulike religioner, gudstjenester i skoletiden, samt presters og kirkers rolle i lokale markeringer. Dette er i stor grad de samme temaene som man er opptatt av på nasjonalt nivå. Det dreier seg om saker der religion blir

konkret og synlig. Denne typen medieoppslag kan tyde på at religion er blitt et lokalt stridsspørsmål. Men det er vanskelig å fastslå omfanget av slike saker ut fra oppslag i media. Mediene skriver om det som er preget av konflikt og uenighet. Dermed bidrar de til å forsterke eksisterende motsetninger.

Jose Casanova (1994) hevder at religion og politikk er blitt mer sammenvevd enn før. Religionens økende synlighet henger, ifølge ham, sammen med at religiøse ledere aktivt forsøker å motvirke sekularisering og religiøs privatisering. I sin bok *"Public religions in the modern world"* (1994) uttrykker Casanova seg positivt om religionens rolle i sivilsamfunnet, men er samtidig kritisk til religion i politisk sammenheng. Han nevner statskirkesystemer, religiøse partier og statlige overføringer til religiøse organisasjoner som eksempel på en sammenblanding som kan være demokratisk problematisk. Alle de nevnte forholdene er velkjente fra et nordisk ståsted. Norge hadde for noen år siden en statsminister fra Kristelig Folkeparti, som til og med var teolog og prest.³ Det norske demokratiet var likevel ikke truet. Ut fra en nordisk kontekst kan man være kritisk til Casanovas holdning til religiøse innslag i politikken. Religion preger ikke norsk og nordisk politikk til hverdags, men det er likevel mulig å finne eksempler på tydelige koblinger mellom religion og politikk.

James Beckford (2010) har kritisert Casanova og andre for å overdrive religionens rolle i offentligheten. I følge Beckford er det ikke nytt at religion er til stede i politikk og samfunnsliv. Dette har lenge vært situasjonen både i Storbritannia og de nordiske landene. Han hevder at når religion opptrer i politikken er det ofte fordi politikerne ønsker å bruke religion for å oppnå egne politiske mål. Som eksempel nevner han samrådsmøter mellom regjeringen og trossamfunnene, der målet har vært å håndtere mangfold og sosiale utfordringer (Beckford 2010, 126).

Også David Voas and Rodney Ling (2010) er kritiske til påstanden om at religion har fått en viktigere samfunnsrolle. Religionens økende synlighet ser de i sammenheng med sekularisering og skepsis til religion. Voas og Ling mener at når religion blir politisert og fører til politisk konflikt, er det et utslag av at den er blitt et kontroversielt fenomen i samfunnet. Framveksten av anti-religiøse grupper er en del av dette bildet. Dermed heller de kaldt vann i blodet på dem som håper at religion skal få en renessanse. De hevder polemisk at religiøse ledere snart vil ønske seg tilbake til tiden da religion var mindre synlig og dermed mindre utsatt for offentlighetens kritiske søkelys (Voas og Ling 2010, 84).

Det finnes i de nordiske landene mange eksempler på at offentlige instanser og frivillige organisasjoner, herunder religiøse, samarbeider om velferdstjenester til befolkningen. Dette samarbeidet er ikke problemfritt. Men

frivillige organisasjoner og staten har en felles interesse av å begrense markedets innflytelse i velferdssektoren. De frivillige organisasjonene nyter godt av statlig støtte, mens det offentlige oppnår mer effektive velferdstjenester. Er dette samspillet mellom det offentlige og religiøse aktører i sivilsamfunnet i ferd med å endres? Bruker religiøse grupper det offentlige rom bevisst for å øke sin innflytelse i samfunnet? Eller er det slik at politikere benytter seg mer og mer av religion for å oppnå sine politiske mål?

I de nordiske land har man lenge hatt politiske partier med et eksplisitt kristent fundament. Slike kristelige partier har ikke oppnådd stor velgerstøtte, men gjennom sin strategiske posisjon i det politiske sentrum har de kunnet påvirke flere politiske saker. I norsk sammenheng kan man anta at religion oftere blir en del av politikken i kommuner der Kristelig Folkeparti har en sterk stilling. De siste årene har også høyre-populistiske partier i nordiske land forsøkt å trekke til seg kristne velgergrupper ved å spille på frykt for muslimsk innvandring. Tradisjonelt har borgerlige partier vært mer positive til kirke og kristendom enn partier på venstresiden. Sosialdemokratiske partier har imidlertid kvittet seg med mye av sin tidligere ideologiske motstand mot kirke og religion. En kan likevel argumentere med at kommuner preget av borgerlige partier har en annen holdning til religion enn kommuner der sosialistene er i flertall.

I det følgende skal jeg se nærmere på hvordan religion gjør seg gjeldende i kommunale feiringer og undersøke om dette henger sammen med partipolitiske forhold. I og med at alle kommuner har egne arrangementer på nasjonaldagen (17. mai) gir dette en unik mulighet for komparative studier av forholdet mellom religion og lokalpolitikk.

Kommunal feiring av nasjonaldagen

Nasjonale feiringer er ofte også lokale feiringer. Den norske nasjonaldagen feires i tilknytning til nasjonale institusjoner i hovedstaden. Kongen og stortingets president er sentrale i det som foregår i Oslo 17. mai. Samtidig har alle Norges 429 kommuner sin egen feiring.

Den norske nasjonaldagen skiller seg fra tilsvarende feiringer i Danmark og Sverige, ved sin store folkelige tilslutning. Et flertall av den norske befolkning deltar i offentlige markeringer. I tillegg feirer mange dagen med private sammenkomster. Den danske grunnlovsdagen 5. juni samler først og fremst de politiske partiene og deres medlemmer til politiske møter. Den svenske nasjonaldagen 6. juni har mindre politisk preg og har over tid nærmet seg den norske feiringen, selv om betydelig færre deltar (Botvar, Holberg og Aagedal 2013). Jeg skal se nærmere på i hvilken grad og på hvilken måte religion blir aktualisert i forbindelse med lokale feiringer av

nasjonaldagen. Sommeren 2012 gjennomførte KIFO en spørreundersøkelse til kommunenes kulturansvarlige om nasjonaldagsfeiringen samme år (17. mai 2012). Denne undersøkelsen utgjør vårt hovedmateriale.⁴

Organisering av feiringen

Kommunestyret har ansvar for at det etableres en komité som planlegger og koordinerer samarbeidet mellom offentlige, frivillige og kommersielle aktører i forbindelse med det lokale arrangementet. Komiteen settes sammen av politikere og representanter fra kulturlivet, skolene og frivillige organisasjoner på barne- og ungdomsfeltet. Et flertall av komité-lederne er kommunalt ansatte. Rundt en femtedel representerer et politisk parti. Komiteens ledere er som regel knyttet til kommunens administrasjon eller politiske organer. Dette gjelder ofte også de øvrige medlemmene av komiteen. Kommunens kulturkontor fungerer gjerne som sekretær og et bindeledd mellom komiteen og kommunestyret.

I spørreundersøkelsen kommer det fram at viktige hensyn ved etableringen av en 17. mai-komité er at frivillige organisasjoner, skoler og politiske partier blir representert. Kjønn og geografi er også med i vurderingen når komiteen settes sammen. I rundt en fjerdedel av kommunene er det stort sett de samme menneskene som utgjør komiteen fra år til år. I 79 prosent av kommunene oppgis det at "komiteen utformer programmet uavhengig av kommunens ledelse". Dette tyder på stor grad av frihet. Samtidig er altså kommunen vanligvis representert i komiteen gjennom politikere og administrativt personale.

Ofte brukes betegnelsen "hovedkomiteen" fordi det også finnes 17. mai-komiteer i tilknytning til den enkelte barneskole. 20 prosent av kommunene har bare én barneskole og dermed en komité. Det vanlige er imidlertid at kommunen har mellom fem og 10 grunnskoler.⁵ Skolebarn og lærere er sentrale i arrangementene og det lokale programmet foregår på skolens område. Skolens 17. mai komiteer velges vanligvis blant foreldre fra et bestemt klassetrinn (4. eller 5. klasse).

Nasjonaldagsfeiringen er et eksempel på samarbeid mellom kommunen og sivilsamfunnet. Kommunen har ansvar for at det lages et felles program med folketog, taler og appeller, salg av mat og underholdning. De frivillige organisasjonene driver mange av tiltakene, mens kommunene har rollen som koordinator og tilrettelegger. Både kommersielle, ideelle og offentlige instanser bidrar i arrangementet. Kommunens ordfører deltar, mens representanter for frivillige organisasjoner kan holde tale for dagen. Nedenfor presenteres 17. mai-programmet for Oppegård kommune – en kommune med 26.000 innbyggere på det sentrale Østlandet. Kommunen styres av det konservative partiet Høyre.⁶

Kl. 08.00 Flagghaising i sentrum ved 1. Kolbotn speidergruppe av Norsk Speider Forbund. Kolbotnkoret synger. Kl. 08.30 Bekransning av krigsminnesmerket utenfor Rådhuset. Tale for dagen v/ Gunnar Melgaard. Kolbotnkoret

synger og Kolbotn Pike- og Guttemusikkorps spiller.

Kl. 08.00-10.15 Flagghaising ved de tre sykehjemmene Bjørkås og Høyås, skolekorpene spiller, Kolbotnkoret synger

Hovedtoget

Kl. 11.00 Avmarsj fra krysset Skiveien/Sønsterudveien til rådhuset/kulturhuset

Hovedtogets rekkefølge:

Speiderne med flaggborg, Kommunestyret, Flåtestad skole (10 år) m/ Oppegård janitsjar, Østli skole m/ Oppegård skolemusikkorps, Vassbonn skole m/ Kolbotn-Garden, Ingieråsen skole m/ Kolbotn konsertorkester, Kolbotn skole m/ Kolbotn Pike- og Guttemusikkorps, Sofiemyrtoppen skole m/ Sofiemyr skolekorps, Tårnåsen/Hellerasten skoler m/ Tårnåsen skolekorps

Hovedarrangementet i sentrum:

Ved rådhuset fra ca. kl. 12.00

- Fanfare • Ordfører Ildri Eidem Løvaas ønsker velkommen • ”Ja, vi elsker” • Dagens tale ved sokneprest Dag Høyem, Kolbotn menighet
 - ”Det går et festtog gjennom landet” • ”Gud signe vårt dyre fedreland” • Sang ved musikalensemblet Scenario
- Speaker: Gaute Tangen

Kl. 12. Russetoget

Kl. 18.14-20.14 Skumparty med DJ på Jan Baalsruds plass⁷

Programmet for Oppegårds hovedarrangement er typisk for 17. mai. Dagen starter med flagghaising ved institusjoner i kommunen, med innslag av speidere og kor. Deretter legges det ned krans ved et minnesmerke fra Den andre verdenskrig. Talen ved bekransningen holdes i dette tilfellet av en aktiv politiker, som tidligere har vært ordfører i kommunen. Både taler ved bekransningen, ordfører og speaker representerer partiet Høyre.⁸ Etter flagghaising ved sykehjemmene går folketog fra fotballbanen til rådhuset. Her deltar alle korpene. Ordføreren ønsker velkommen og overlater ordet til soknepresten i sentrumssoknet. Det er ikke vanlig at presten holder tale for dagen. Men i 2014 feires 200-årsdagen for den norske grunnloven. Valget av utsendinger til den grunnlovgivende forsamlingen skjedde i kirkene. Dette nevner ordføreren som begrunnelse for at soknepresten er utpekt til hovedtaler. Etter talen synges to sanger, hvorav den ene er en salme. Arrangementet ved rådhuset avsluttes med korsang. Deretter blir feiringen mer uformell og underholdningspreget. I russetoget kjører elever som nettopp

er ferdig med treårig videregående skole, fargerike busser gjennom sentrumsområdet ledsaget av høy musikk. Siden det er grunnlovsjubileum avsluttes arrangementet med skumparty for ungdom fra kl. 18.14 til 20.14!

De ti barneskolene i kommunen har egne arrangementer, som delvis faller sammen med hovedarrangementet. De fleste har eget arrangement fra kl. 8 til 10 og deretter fra klokken 14 til 16, etter at de har deltatt i kommunens fellesarrangement. Den av kommunenes barneskoler som ligger lengst unna sentrum har sitt eget tog parallelt med sentrumstoget. Dette er et kontroversielt og tilbakevendende diskusjonstema. I en av kommunenes fire kirkebygg avholdes gudstjeneste kl. 14.00. Gudstjenesten er svakere besøkt enn en vanlig søndagsmesse.

Når man tar for seg 17. mai-feiringen i Oppegård kommune 2014 er det nærliggende å trekke inn begrepet ”sivilreligion”. Det er flere religiøse innslag i feiringen av nasjonaldagen. Presten holder hovedtalen og nevner Gud flere ganger i sin tale. Man synger nasjonalsangen og en salme. Religion og nasjon kobles sammen på en måte som gjør det til et sivilreligiøst fenomen (Bellah 1967; Warburg, Larsen og Schütze 2013). Det sivilreligiøse preget varierer fra år til år og fra sted til sted. Det er uvanlig at det er presten som holder tale ved rådhuset. Gudstjenesten på 17. mai holdes vanligvis etter at hovedarrangementet er ferdig. Jeg er ikke her opptatt av å vurdere om de lokale arrangementene kan betegnes sivilreligion eller ikke. I stedet undersøker jeg i hvilken grad religion blir politisert og et konflikttema i tilknytning til feiringen. I Oppegård kommune ble prestens deltakelse begrunnet med kirkens rolle i 1814. Dette var et legitimt argument som ikke førte til noen diskusjon lokalt. Det vil være vanskeligere å begrunne et slikt valg i 2015. I det følgende skal jeg se på religionens rolle i kommunale feiringer slik det kommer til uttrykk i kommuneundersøkelsen. Jeg tar for meg gudstjenestenes plass og ser på prestens rolle i feiringen. Til slutt undersøker jeg hvordan religion i feiringen henger sammen med partipolitiske forhold i kommunene.

Kirkenes og prestenes rolle

Gudstjenester i forbindelse med nasjonaldagen kan være et kontroversielt tema. De siste årene har det noen steder vært strid om plassering av gudstjenesten i forhold til folketoget. I tettstedet Kråkstad i Ski kommune har toget pleid å gå fra skolen til kirken og tilbake igjen. Underveis har det vært avholdt gudstjeneste. Kirken har ikke hatt plass til alle, og alle har heller ikke ønsket å delta på gudstjenesten. Dermed har toget blitt splittet ved at noen går inn til gudstjeneste, mens andre venter utenfor. Dette har blitt sett på som problematisk. Spenningen ble trappet opp da ungdommer fra Human-Etisk Forbund

dukket opp på feiringen i 2011 og serverte boller og saft til dem som ikke gikk inn i kirken. Ungdommene som kom fra Oslo, ble sett på som et fremmedelement i den lokale feiringen. Saken har vært diskutert i kommunestyret. Et forslag fra partiet Sosialistisk Venstreparti (SV) og Venstre (sosialliberalt) om at ”religiøse og livssynsmessige arrangement ikke skal være en del av barnetogene”, ble nedstemt av de andre partiene (Aagedal 2014). Lokalt fant man fram til en løsning som går ut på at de som ikke vil være med på gudstjenesten får tilbud om et alternativt arrangement i form av et historisk foredrag i stallen ved siden av kirken (Fri Tanke 15.5.2014). Kråkstad har dermed fortsatt å ha gudstjeneste som et innslag i det lokale programmet.

Tabell 1. Foregår deler av den felles offentlige feiringen på steder knyttet til Den norske kirke?* (N=204)

	Antall ganger nevnt	Prosent av kommunene
Nei	14	7
Gudstjeneste del av feiring	146	72
Arrangement på kirkebakken	29	14
Toget starter / slutter ved kirke	84	41
Markering på kirkegården	91	45
Annet	17	8
Sum	381	187

*Flere svar mulig

Av tabellen ovenfor fremgår det at kirkene (Dnk) spiller en betydelig rolle i 17. mai-programmet. I 72 prosent av kommunene er gudstjenester en del av det offisielle programmet. Det vanlige er at en av kommunens kirker avholder gudstjeneste før eller etter toget. En optelling av avisannonser viser at en av tre kirker har gudstjeneste 17. mai (Botvar og Holberg 2012). Det er ikke stor oppslutning om kirkene på nasjonaldagen. Spørreundersøkelser blant befolkningen viser at omkring 7 prosent deltar på en gudstjeneste 17. mai.⁹ Dette tilsvarer omtrent andelen som går minst månedlig til kirke.

I nesten alle kommuner er det markeringer på kirkegården. Det dreier seg gjerne om kransnedleggelse på en grav for personer som mistet livet under den andre verdenskrig. I en del tilfeller holder presten minnetale.

Det er ganske vanlig at toget starter eller stopper ved en kirke (41 prosent). Det betyr imidlertid ikke at gudstjenesten er en integrert del av arrangementet. Vanligvis avholdes gudstjenester like før eller etter arrangementet og bare i noen få tilfeller inngår gudstjenesten i togets rute, slik tilfellet er i Kråkstad. I materialet er det ingen statistisk sammenheng mellom ”gudstjenester” og at ”toget starter/slutter ved kirke”. Dette tyder på at kirken

velges som et naturlig sted å starte eller avslutte toget i en del små kommuner, uten at det dermed er tilknyttet noe kirkelig arrangement.

I de tilfeller hvor gudstjenesten oppleves som et problematisk og påtrengende innslag i feiringen har dette gjerne ført til oppslag i nasjonale medier, slik tilfellet var i Kråkstad. Undersøkelsen vår sier ikke direkte hvor vanlig det er at 17. mai-toget går inn i en kirke. Et sted i Nannestad kommune starter toget med en gudstjeneste i kirken før man marsjerer videre derfra. Dette har tilsynelatende ikke ført til noen konflikt lokalt. Der det er en innarbeidet tradisjon å ha gudstjeneste i tilknytning til toget, og det ikke finnes noen alternativ rute, blir ikke denne koblingen mellom kirke og tog nødvendigvis problematisert i lokalsamfunnet.¹⁰

I 14 prosent av kommunene foregår deler av arrangementet på kirkebakken, det vil si foran inngangen til kirken. Dette innebærer som regel at presten har en rolle i feiringen. Det er bare i en tredel av kommunene, der toget starter eller slutter ved en kirke, at et arrangement på kirkebakken inngår som en del av den offisielle feiringen. Dette er mer utbredt i små enn i store kommuner. I Siggerud i Ski kommune ble det stilt spørsmål ved at toget stanset foran kirken og presten holdt en appell. En periode nektet en del av lokalbefolkningen å gå opp til kirkebakken og ble stående igjen for å vente på at toget skulle gå videre fra kirken. Dette opphørte imidlertid etter et par år og presten fortsatte å holde appell foran kirkebygget.¹¹ Vi kan anta at det er blitt mindre vanlig å ha et arrangement foran kirkene 17. mai. På spørsmål svarer bare 7 prosent av kultursjefene at religionens rolle i feiringen har endret seg i løpet av de siste 5 årene. De åpne svarene tyder på at det handler om at gudstjenesten er flyttet ut av toget og at deltakelsen ikke lenger fremstår som obligatorisk. Bruk av gudstjenester fremstår ikke som noe kontroversielt tema for 17. mai-komiteene. Det er bare i et mindretall av kommunene at hovedarrangementet foregår ved en kirke. I de tilfellene hvor dette skjer er det enten ikke noen som har tatt det opp som et problem, eller det finnes ingen naturlig alternativ rute for toget. I tilfeller hvor det har skjedd endringer på dette området, har gjerne gudstjenesten blitt flyttet ut av toget. Vår undersøkelse tyder på at lokale aktører aktivt har forsøkt å dempe konflikter knyttet til religion.

Vi har sett at presten har en formell rolle i den offentlige feiringen i enkelte kommuner. I nær halvparten av kommunene begynner eller slutter toget ved en kirke. Men bare i rundt regnet en tredel av disse tilfellene er det et eget arrangement ved kirken.

Prestene kan, som vi har sett, være aktive på ulike måter – i forbindelse med kransnedleggelse, gudstjenester eller andre typer taler og appeller. På direkte spørsmål

svarer 23 prosent av respondentene at presten(e) i deres kommune har en spesiell oppgave på 17. mai.¹² Dette er et langt lavere tall enn de kommunene som oppgir at en gudstjeneste er en del av feiringen. Det er mer vanlig at presten har spesielle oppgaver i store enn i små kommuner. Dette kan bety at det i store kommuner med flere prester er større mulighet for at en av dem er involvert i det offisielle arrangementet. Grunnen til at noen nevner det å forrette gudstjeneste som en ”spesiell” oppgave for en prest, kan være at gudstjenesten inngår som en del av det offisielle programmet.

Tabell 2. Har presten(e) i kommunen spesielle oppgaver knyttet til feiringen?

	Antall	Prosent
Ja	46	23
Nei	115	56
Vet ikke	43	21
Sum	204	100

Et åpent spørsmål om hvilke oppgaver presten har på 17. mai, viser at det dreier seg om å holde gudstjenester, komme med hilsener ved institusjoner (kommunale sykehjem), holde appell/tale eller være medlem av 17. mai-komiteen. Bare 2 prosent av kommunene nevner at presten holder hovedtalen for dagen, slik tilfellet var i Oppegård i 2014. Dette skjer altså meget sjelden og trenger dermed en begrunnelse. I det aktuelle tilfellet var utgangspunktet et historisk jubileum.

I undersøkelsen spurte vi også hvordan religiøse grupper i kommunen forholder seg til feiringen.¹³ 14 prosent av kommunene oppgir at religiøse grupper har egne feiringer utenom den offisielle. Bare 7 prosent oppgir at religiøse grupper har egne feiringer *parallelt* med fellesfeiringen. Dette tyder på at religiøse grupper i hovedsak slutter seg til den allmenne feiringen, men at noen i tillegg har eget arrangement om kvelden (for eksempel fest på bedehuset). At dette er mer vanlig på Sør- og Vestlandet enn ellers i landet, underbygger antakelsen om at det dreier seg om kristne, lavkirkelige grupper.

Vi spurte videre om det hadde vært konflikt knyttet til religiøse gruppers plass i 17. mai-feiringen. Spørsmålet kan både tolkes som å handle om konflikt omkring majoritetskirkens rolle i feiringen, som for eksempel om prester kan holde tale for dagen. Men det kan også handle om religiøse minoritetsgrupper som demonstrerer at de ikke vil være en del av den allmenne feiringen. I undersøkelsen er det bare 3 prosent av kommunene som svarer at det har vært konflikt knyttet til religiøse gruppers plass i 17. mai-feiringen de siste 5 årene. Selv om 6 prosent svarer ”vet ikke” på spørsmålet, er dette en klar indikasjon på

at religion i liten grad fører til konflikt med politiske overtoner. I de få tilfellene der det har vært konflikt, går det frem av svar i åpne rubrikker at det både kan handle om at kirken har for stor plass i programmet, men også om en protest mot svekkelse av kirkens rolle i feiringen.

Hvor mye betyr partipolitiske forhold?

Norske kommuner styres etter formannskapsprinsippet. Det betyr at alle partiene får plass i kommunenes ledende organ ut fra styrkeforhold i kommunestyret. Denne representasjonsmodellen bidrar til å begrense konfliktnivået og gjøre det lettere å finne fram til kompromisser. Konfliktnivået er generelt lavt i norske kommunestyre. Mye dreier seg om å gjennomføre lovpålagte oppgaver innenfor knappe budsjettammer. Det er sjelden rom for å drive symbolpolitikk og diskutere overordnede ideologiske spørsmål.

Likevel hender det at lokalpolitikere diskuterer religionens betydning i lokalsamfunnet. Det skjedde i forbindelse med 17. mai-feiringen i Kråkstad i Ski kommune. I vår undersøkelse har vi koblet sammen data om religionens plass i den kommunale 17. mai-feiringen og data om de politiske partiene. Vi ønsker å finne ut om måten religion kommer til uttrykk på henger sammen med partipolitiske forhold og om det dermed skjer en politisering av religion i kommunene.

Som tidligere nevnt kan det tenkes at partipolitiske konstellasjoner har betydning for hvordan lokale feiringer gjennomføres. Hvorvidt kommunene har sosialistisk eller borgerlig flertall og hvor stor innflytelse Kristelig Folkeparti (KrF) har, kan for eksempel spille inn. KrF og Fremskrittspartiet (Frp) er partier som på hver sin måte har vært interessert i å løfte fram religion som tema i politisk debatt. KrF har tradisjonelt kjempet for kristendommens plass i samfunnet. I dag fremstår partiet som talerør for religionsfrihet og religiøst mangfold. Frp har i flere tilfeller tatt opp religiøse spørsmål, med utgangspunkt i spenningen mellom kristendom og Islam. Arbeiderpartiet (AP) og Senterpartiet (SP) har støttet liberale former for religion og kristendom. Sosialistisk Venstreparti (SV) og Venstre har på sin side vært opptatt av ideen om en religionsnøytral stat. Høyre har de siste årene holdt en lav profil når det gjelder religiøse spørsmål, trolig fordi partiet ikke ønsker radikale endringer på feltet.

I 2011 gikk Høyre mest fram og Frp mest tilbake sammenliknet med forrige lokalvalg. På venstresiden økte AP noe, og SV gikk tilbake. For øvrig var det beskjedne endringer. AP er det største ordførerpartiet med 153 eller 36 prosent av ordførerne. Deretter følger Høyre (119), SP (87), KrF (17), Frp (11), Venstre (6) og SV (3). De resterende 33 kommunene har ordfører fra felleslister eller lokale lister. Forholdet mellom partiene er omtrent

det samme når det gjelder varaordførere. Men både FrP og KrF står sterkere her – med henholdsvis 48 og 37 varaordførere. Valget av ordfører og varaordfører speiler maktfordelingen i kommunestyret. Ordførers parti er en god indikator på hvor makten i kommunestyret ligger. Kristelig Folkeparti, som vi oppfatter som spesielt interessant i forhold til temaet religion og politikk, har varierende oppslutning. På landsplan fikk partiet 5, 6 prosent av stemmene. I kommunene varierer oppslutningen fra 0 (stilte ikke lister) til 36 prosent. I 17 kommuner har KrF over 20 prosents oppslutning. I og med at kommunenavnet var i datafilen kan vi legge inn data om ordførers parti og andel stemmer til Kristelig Folkeparti.

De politiske variablene har begrenset utslag på spørsmål om religion i lokale feiringer. 27 kommuner i utvalget vårt har enten ordfører eller varaordfører fra KrF. 21 prosent av disse hadde et fellesarrangement på kirkebakken 17. mai, mot 12 prosent i det øvrige utvalget. I 17 prosent av KrF-kommunene hadde presten spesielle oppgaver på nasjonaldagen, mot 12 prosent ellers. Når det gjelder gudstjeneste som en del av feiringen og folketog som starter/stopper ved kirken, er det liten forskjell mellom KrF-kommunene og de øvrige.

Det er heller ingen statistisk sammenheng mellom KrFs andel av stemmene ved kommunevalget og religionsvariablene (se tabell 3). Det er generelt svake sammenhenger mellom variabler som uttrykker politiske forhold i kommunene og religion i feiringen. I de 29 kommunene som rapporterer at de har hatt et arrangement på kirkebakken stemmer i gjennomsnitt 7 prosent av befolkningen på Kristelig Folkeparti. Dette er bare en noe høyere andel enn landsgjennomsnittet på 5,6.

Heller ikke en variabel som måler kommunens plassering på en skala fra ytterste venstre til ytterste høyre, gir klare utslag. Det tydeligste utslaget gjelder arrangement på kirkebakken. Kommuner, hvor de borgerlige partier har flertall, har oftere enn andre denne typen arrangementer. Sammenhengen er statistisk signifikant på 5 prosents nivå også etter at vi har kontrollert for kommunestørrelse.¹⁴

De fleste av sammenhengene i tabell 3 er svake og ikke statistisk signifikante. Det overordnede inntrykket er at politiske og geografiske forhold i liten grad er bestemmende for religionens rolle i feiringene. Hvorvidt en kommune er styrt av borgerlige eller sosialistiske partier slår i begrenset grad ut på religionens rolle i feiringene. Det er likevel noen sammenhenger som oppnår signifikans eller tilnærmet signifikans. Det dreier seg om arrangement på kirkebakken og kransnedleggelse på kirkegården. Det er disse to variablene som tydeligst fanger opp et innslag med eksplisitt og tydelig religiøst innhold.

Effekten av borgerlig styre på kransnedleggelse forsvinner imidlertid når vi kontrollerer for kommunestørrelse.

Kommunene har minst én representant i komiteene som fastsetter 17. mai-programmet. I henhold til tabellen ovenfor er eksplisitt religiøse innslag mer vanlig i borgerlig styrte kommuner enn i kommuner med ordfører fra de rød-grønne partiene. Vi merker oss også at sammenhengen mellom borgerlig styre og arrangement på kirkebakken fortsetter å være statistisk signifikant også etter kontroll for innbyggertall. Denne typen innslag er forøvrig mer vanlig i relativt store kommuner enn i små.¹⁵

Det er interessant at en slik sammenheng kan registreres i materialet. Vi kan imidlertid ikke, med utgangspunkt i det aktuelle materialet, fastslå at de politiske myndighetene aktivt påvirker feiringen i en slik retning. Både partifordelingen i kommunestyret og måten 17. mai feires på, reflekterer tradisjon og kultur på stedet. Likevel kan en tenke seg at det enkelte steder er en mer direkte sammenheng mellom de to faktorene. Borgerlig styrte kommuner er ofte avhengig av støtte fra Kristelig Folkeparti med sine religiøst orienterte velgere. Dette kan bidra til at det utvikles en politisk kultur med et ”vennligsinnet” forhold til kirkene på stedet. I Oppegård kommune, som er en av casene, har Høyre i mange år styrt med støtte fra Kristelig Folkeparti og utviklet nære relasjoner. Denne typen samarbeidsforhold spiller trolig inn på holdningen til å inkludere religiøse aktører i arrangementene.

Oppslutningen om Kristelig Folkeparti gir i liten grad utslag på religionsvariablene. Bare i forhold til spørsmålet om presten har en spesiell rolle i feiringen finner vi et positivt signifikant utslag. Sammenhengen er imidlertid ikke lenger signifikant når vi tar hensyn til kommunens innbyggertall.¹⁶

Innbyggertall gir signifikante utslag på to av religionsvariablene. Innslag på kirkebakken og på kirkegården er mer vanlig i relativt store enn i små kommuner. Mest vanlig er denne typen innslag i kommuner med mellom 10.000 og 20.000 innbyggere, mens kransnedleggelse er mest vanlig i kommuner med over 20.000 innbyggere. Effekten av kommunestørrelse holder seg etter kontroll for de politiske variablene.

Etter å ha kontrollert for geografi finner vi bare EN tydelig signifikant sammenheng mellom politiske forhold og religiøse innslag i feiringen. Det gjelder arrangement på kirkebakken, som viser seg å være mest vanlig i borgerlig styrte kommuner.

Avslutning

Flere fremstående forskere, deriblant Jürgen Habermas, mener at religion er på vei tilbake til den offentlige arena.

Tabell 3. Korrelasjon (Pearsons r) mellom kontekstuelle faktorer og mål på religion i lokale feiringer.(N=204)

	Gudstjeneste del av fellesfeiring	Arrangement på kirkebakken	Folketoget starter/ slutter ved kirken	Nedleggelse av krans på kirkegården	Presten har spesielle oppgaver
Borgerlig styrt kommune	-.088	.215***	-.028	.138**	.042
KrF har ordfører eller varaordfører	.02	.09	.00	-.06	.07
Prosentvis oppslutning om KrF	.105	.034	-.081	-.013	.120*
Antall innbyggere i kommunen	-.034	.188***	-.041	.173**	.127*

*Signifikant på 10-prosents nivå. ** Signifikant på 5-prosents nivå. *** Signifikant på 1-prosent nivå

Ordfører borgerlig parti: 0=Ordfører tilhører SV, AP, SP eller lokal liste. 1=Ordfører tilhører FrP, Høyre, KrF eller Venstre. Oppslutning om KrF: Kontinuerlig variabel fra 0 % til 36 %. Antall innbyggere: 7-delt variabel med verdier fra <1000 til >50.000

En annen forsker, Jose Casanova, hevder at religion og politikk er blitt sterkere sammenvevet i det siste. I denne artikkelen har jeg undersøkt spørsmålet om det skjer en politisering av religion, ved å se nærmere på data om kommunale feiringer. Vårt empiriske materiale gir liten støtte til antakelsen om at det foregår en politisering av religion på kommunalt nivå. Påstanden er testet på to måter. For det første ved å spørre representanter for kommunene direkte om hvordan religion kommer til uttrykk i nasjonaldagsfeiringen. Jeg har også testet for statistiske sammenhenger mellom politiske faktorer og grad av religiøse innslag. Feiringen av 17. mai oppfattes i stor grad som sivilsamfunnets domene, og kommunene har først og fremst en koordinerende rolle og ansvar for et felles arrangement for hele kommunen. 17. mai-komiteene arbeider fritt og kommunene legger seg i liten grad opp i arbeidet. Medlemmene opptre ikke som representanter for et bestemt politisk parti. Det at komiteene gjenspeiler flertallet i kommunestyret kan tolkes som at komiteene har en demokratisk og folkelig forankring som hever dem over partipolitikken. På nasjonaldagen feirer man de verdiene man opplever som felles og allmenne. Ifølge Elgenius (2011) er den norske nasjonaldagsfeiringen i hovedsak basert på liberale og sekulære verdier.

Kommunens kultursjefer melder at det er lite konflikt omkring religion i feiringen. Mindre enn 5 prosent nevner at det har vært konflikt i forbindelse med religiøse grupper. Heller ikke en statistisk analyse av politiske bakgrunnsvariabler tyder på at det er knyttet polarisering og spenning til temaet. Det er riktignok slik at arrangementer ved kirken er mer utbredt i borgerlige kommuner enn i sosialistisk styrte. Den statistiske sammenhengen er imidlertid ikke sterk nok til at en kan hevde at partipolitiske forhold er bestemmende for kirkens rolle i feiringen. Et mål på Kristelig Folkepartis oppslutning gir ikke sig-

nifikant utslag i analysen, noe som understreker at selv på steder der kristne organisasjoner står sterkt, er religionens rolle i det offentlige liv tonet ned.

Religion blir altså i liten grad tematisert og politisert i forbindelse med lokale feiringer. Det kan ha sammenheng med at man i slike feiringer ønsker å favne om flest mulig. En vellykket nasjonaldagsfeiring er avhengig av massiv oppslutning fra befolkningens side. Det er vanskelig å se at politiske eller religiøse aktører har noe å tjene på å gjøre dette til et konfliktspørsmål. I den grad religion har vært trukket fram i offentligheten er det stort sett av grupper med tilknytning til Human-Etisk Forbund.¹⁷ Human-Etisk Forbund engasjerte seg for eksempel i saken om gudstjenesten i Kråkstad. Dette viser at spørsmål knyttet til religion på den offentlige arena er et felt der beslutningene ikke fattes av politikerne alene. Religion hører primært hjemme i den sivile sfære og blant sivilsamfunnets aktører. På politisk nivå er til og med et religionsprofilert parti som KrF tilbakeholdent med å bringe religion opp i forbindelse med offisielle markeringer.

Norske kommuner har tradisjonelt vært konsensusorienterte. Oppgavene handler i stor grad om å drive skoler, sykehjem og sørge for veier og annen infrastruktur. Politisk konflikt kan gjøre det vanskelig å gjennomføre disse oppgavene effektivt. En annen grunn til at konflikt unngås er at kirken er et samlingsymbol for hele lokalsamfunnet. I små kommuner er kirken en av få institusjoner ved siden av kommunehus og skole. Kirken er ofte den eldste bygningen i lokalsamfunnet og symboliserer historie og identitet.

Den empiriske analysen tyder på at religion i nasjonaldagsfeiringen er et felt som i liten grad er politisert og styrt av politiske forhold. Det er andre faktorer enn partiens fordeling som spiller inn og forklarer at enkelte kommuner gir kirken og prestene en sentral rolle i feiringen.

Dette kan henge sammen med praktiske forhold knyttet til kirkens beliggenhet, prestenes evne til å virke sam- lende og kirkens posisjon i lokalbefolkningen. Religion har alltid vært en del av 17. mai feiringen i norske kom- muner. Noen vil si at feiringen av nasjonaldagen, uansett hvordan det konkret organiseres, har et element av sivil- religion i seg. En streng måte å avgrense sivilreligion på krever at en går inn på hvert enkelt arrangement og leter etter religiøse elementer i taler, sanger osv. Med en slik tilnærming vil en finne betydelig variasjon kommunene imellom. I noen kommuner inngår verken kirke eller prest i det offisielle programmet. I andre er gudstjenesten lagt tett opp til folketoget. Politikerne deltar imidlertid i feir- ringen på flere måter. Som regel er de godt representert i komiteen som planlegger arrangementet, kommunestyret går gjerne foran i toget og ordfører eller andre politikere holder tale for dagen. Et eksempel på sammenkobling av politikk og religion kan være når ordføreren introduse- rer soknepresten som dagens hovedtaler og presten taler om hvordan Gud har bevart nasjonen gjennom historien. Også denne typen direkte kobling mellom religion og politikk finner sted i norske lokalsamfunn uten at det fører til noen form for offentlig debatt. Men dette varierer med den lokale konteksten. Nasjonaldagsfeiringen er et område der religion fortsatt blir akseptert i det offentlige rom. Analysen av kommunale feiringer viser at religion og politikk kan være koblet sammen på subtile måter selv i en sekularisert kontekst som den norske.

Referencer

- Aftenposten 10.05. 2012. „Halvannen million besøk i Oslo Domkirke i fjor“.
- Beckford, James A. 2010. „The return of public religion? A classical as- sessment of a popular claim“. *Nordic Journal of Religion and Society* (2010), 23 (2): 121–136
- Bellah, Robert N. 1967. „Civil Religion in America“. *Dædalus, Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, Winter 1967, Vol. 96, No. 1, pp. 1-21.
- Blehr, Barbro 2000. *En norsk besværlig. 17 maj-firande vid 1900-tales slut*. Nora: Bokforlaget Nya Doxa.
- Botvar, Pål Ketil 2006. „Statskirkemodellen – mellom sivilreligion og nasjonalisme“. I Schmidt Ulla (red). *Endring og tilhørighet. Stats- kirkespørsmålet i perspektiv. KIFO Perspektiv 16*. 2006. Trond- heim: Tapir forlag.
- Botvar, Pål Ketil og Sunniva Holberg 2012. Spørreundersøkelse om kommunens 17.mai-feiring. En dokumentasjonsrapport. *KIFO No- tat 5/2012*. Oslo: KIFO.
- Botvar, Pål Ketil, Sunniva Holberg og Olaf Aagedal (2013): *Nasjonale symboler i Skandinavia 2013*. En dokumentasjonsrapport. *KIFO Notat 2/2013*. Oslo: KIFO.
- Botvar, Pål Ketil 2013. „Folkets svar på terroren. Sosiale, kulturelle og politiske aspekter ved massemonstringene“. I Aagedal, Olaf, Pål Ketil Botvar og Ida Marie Høeg (red) 2013: *Den offentlige sorgen. Mar- keringer, ritualer og religion etter 22. juli*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Brottveit, Ånund, Britt Marie Hovland og Olaf Aagedal 2004. *Slik blir nordmenn norske. Bruk av nasjonale symbol i eit fleirkulturelt samfunn*. Oslo: Unipax
- Casanova, Jose 1994: *Public religions in the modern world*. Chicago: University Of Chicago Press.
- Elgenius, Gabriella 2011. *Symbols of Nations and Nationalism. Celebra- ting Nationhood*. London: Palgrave Macmillan.
- Fri Tanke 13.05.2013. „Fortsatt gudstjeneste midt i 17. mai-toget på Kråkstad“. Fri Tanke Nettutgaven (http://fritanke.no/index.php?page=vis_nyhet&NyhetID=9123).
- Habermas, Jürgen 2006. „Religion in the Public Sphere“. *European Journal of Philosophy*, Volume 14, Issue 1, 2006:1–25.
- Høeg, Ida Marie 2013. „Folkekirken som sorgfellesskap. Den norske kirkes svar på 22. Juli“. I Olaf Aagedal, Pål Ketil Botvar og Ida Marie Høeg (red) 2013. *Den offentlige sorgen. Markeringer, ritualer og religion etter 22. juli*. Oslo: Universitetsforlaget.
- NOU 2013: 1 Det livssyns åpne samfunn. En helhetlig tros- og livs- syns politikk. Oslo: Kulturdepartementet.
- Voas, David and Rodney Ling 2010. „Religion in Britain and the Uni- ted States“. In Park, A., Curtice, J., Thomson, K., Phillips, M., Clery, E. and Butt, S. (eds.) *British Social Attitudes: the 26th Report*, pp. 65-86. London: Sage.
- Warburg, Margit, Signe Engelbreth Larsen og Laura Maria Schütze (red) 2013. *Civilreligion i Danmark. Ritualer, Myter og Steder*. Kø- benhavn: Forlaget Univers.
- Aagedal, Olaf 1997. „Norge i rødt hvitt og blått. Om bruk av nasjonale symbol og ritual“, *Tidsskrift for samfunnsforskning* 502-528.
- Aagedal, Olaf 2013. „Sørgjested og kamplass. Stortorget og Oslo domkyrkje etter 22. juli“. I Olaf Aagedal, Pål Ketil Botvar og Ida Marie Høeg (red) 2013. *Den offentlige sorgen. Markeringer, ritualer og religion etter 22. juli*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Aagedal, Olaf 2014. „Religion og nasjonaldagsfeiring“. I Hans M. Bringeland og Nils Gilje (red): *Religionen og verdigrunnlaget for samfunnet. Studier til grunnlovsjubileet 2014*. Oslo: Vidarforlaget.

Noter

1. Ca. 75 prosent av befolkningen er medlem av Den norske kirke (Dnk).
2. Det såkalte Stålsett-utvalget, oppkalt etter sin leder Sturla Stålsett, la i januar 2013 fram utredningen „Det livssyns åpne samfunn. En helhetlig tros- og livssyns politikk“, NOU 2013:1. Utvalget var bredt sammensatt av representanter for ulike tros- og livssyns- samfunn og de politiske partiene. Endringen av kirkeordning var utgangspunktet for at utvalget ble nedsatt.
3. Kjell Magne Bondevik ledet i 1997 til 2000 en regjering av partiene Kristelig Folkeparti, Senterpartiet og Venstre. Fra 2001 til 2005 ledet han en regjering basert på Høyre, Kristelig Folkeparti og Ven- stre.
4. Undersøkelsen ble gjennomført som en web-enquête til kultursjefer i Norges 429 kommuner i perioden mai til juli 2012. Vi fikk svar fra 47 prosent av kommunene. Svarfordelingen er omtrent den samme i alle deler av landet. Mellomstore kommuner er noe overrepresentert i forhold til små og store kommuner. Respondentene er likt fordelt på kjønn. De fleste er mellom 40 og 60 år.
5. 22 prosent eller 94 av i alt 429 norske kommuner har under 2000 innbyggere. I alt har Norge 2900 barneskoler eller kombinerte barne- og ungdomsskoler. Dette gir et gjennomsnitt på 7 per kom- mune. 100 kommuner har over 20.000 innbyggere.
6. Dette er 17. mai-program for Oppegård kommune for 2014. Bare hovedarrangement i sentrum av kommunen presenteres. Underteg-

- nede bor i kommunen og har gjort et lite feltarbeid i forbindelse med 17. mai-feiringen i 2014.
7. Et skumparty består av musikk, dans og skum. Maskiner sprøyter skum over de dansende, mens en DJ introduserer musikken.
 8. Den politiske deltakelsen gjenspeiler fordelingen i kommunestyret. Det konservative Høyre oppnådde 48 prosent av stemmene ved valget i 2011 og fikk dermed flertall i kommunestyret.
 9. På en vanlig søndag deltar ca. 2 prosent av befolkningen på gudstjenester i Den norske kirke.
 10. Ved Preståsen skole er det gudstjeneste kl. 10.30. Deretter stiller toget opp bak kirken og går til skolen. Det har også vært avholdt gudstjenester andre steder i kommunen. I tillegg har det vært holdt andakt utenfor en av skolene på 17. mai.
 11. Ved feiringen i Siggerud har toget ikke gått inn i kirken, men bare blitt stående utenfor for å høre på presten og barnekoret. Siggerud er et lokalsamfunn med ca. 1500 innbyggere og har en kirke, en skole, et skolekorps og et idrettslag.
 12. En nesten like stor andel av respondentene vet ikke hva de skal svare på dette spørsmålet. Dette kan ha sammenheng med at de ikke har oversikt over hva som skjer på lokale arrangementer utenom fellesarrangementet. En annen forklaring på vet ikke-svarene kan være at prestens oppgaver varierer fra år til år.
 13. „Religiøse grupper“ er ikke definert i undersøkelsen. Det kan dermed både innbefatte kristne og andre religiøse grupper. I enkelte kommuner vil dette assosieres med markante lavkirkelige grupper og medlemmer av frikirkemenigheter.
 14. En multivariat analyse gir som resultat: Borgerlig styre Beta .17, antall innbyggere Beta .13.
 15. Kommunestørrelse og borgerlig styre er positivt korrelert (Pearsons r .32). 81 av 204 kommuner i vår undersøkelse har ordfører fra et av de borgerlige partiene.
 16. KrF-oppslutning: Beta .11.
 17. Dette er en ikke-religiøs livssynsorganisasjon som arbeider for livssynsfrihet, inkludert retten til frihet fra religion.

Konfirmation i en neoliberal tidsalder

Brian Arly Jacobsen

Adjunkt, ph.d., Institut for Tværkulturelle og Regionale Studier, Københavns Universitet

Konflikter over konfirmationsundervisningen i folkeskolen er blevet mere hyppige de seneste år på baggrund af skolereformer og forvaltningsmæssige og skolepolitiske ønsker om en mere effektiv og pædagogisk moderne undervisning. Forsøg på at flytte konfirmationsundervisningen ud af skolerne kan ses som et resultat af neoliberale reformtiltag med sekulariserende konsekvenser for kirke-stat-relationen i Danmark.

I Danmark blev der i 2013 valgt 2444 politikere til landets 98 kommunalbestyrelser. Valg til kommunalbestyrelser sker hvert fjerde år gennem et demokratisk valg, hvor valgloven sikrer alle borgere med fast bopæl i Danmark over 18 år stemmeret. Det kommunale selvstyre er nedfældet i Danmark Grundlov. I § 82 fastslås „Kommunernes ret til under statens tilsyn selvstændigt at styre deres anliggender ordnes ved lov“. Formuleringen er stort set uændret, siden Grundloven blev vedtaget første gang i 1849. Det kommunale selvstyre udfoldes inden for kommunallovgivningen og en række andre lovgivningsområder, som på en og samme tid muliggør og sætter grænserne for selvstændigheden i kommunerne. Det er kommunerne, der tager sig af de serviceydelser, som påvirker borgerne: børnepasning, skoler, ældrepleje, veje, miljø, lokalplaner osv. Hermed er kommunalpolitik i centrum af moderne politik – regering og folketing kan ikke styre samfundet uden at rette opmærksomheden mod kommunerne. Kommunerne har et stort råderum – og de forstår at udnytte det, hvilket betyder, at kommunegrænser gør en forskel i stort og småt. Der er store forskelle på skatten i kommunerne. Der er forskel på, hvor meget kommuner bruger pr. elev i folkeskolen, ligesom ældreservice varierer fra kommune til kommune. Kommunalpolitik handler om velfærd i hverdagen, som Kommunernes Landsforening formulerer det i en pjece (KL 2012). Dette er be-

skrivelsen af, hvad kommunalpolitik typisk handler om. Velfærd bliver hermed et centralt begreb i beskrivelsen af den kommunale kerneopgave, ifølge Kommunernes Landsforening og kommunalforskningen (Blom-Hansen *et al.* 2012). Velfærd bliver til et plus-ord i den politiske debat – en flydende betegner, hvis betydning ikke er fastlagt, og som forskellige politiske diskurser kæmper om at indholdsudfylde. Velfærd er dermed et så vagt og uforpligtende begreb, at alle partier knytter an til det – vi ved med andre ord ikke så meget om, hvad velfærd er, men vi ved, det er godt. I den offentlige debat drejer velfærd sig ofte om noget andet end, hvad ordet umiddelbart antyder – nemlig fordelingsretfærdighed. Her er det et spørgsmål om lighed og ulighed. Vi diskuterer ikke, hvad velfærd i virkeligheden er, men snarere hvordan goderne i vores samfund skal fordeles, så alle har en retfærdig andel af velfærd. Samtidig handler begrebet også om en vision for samfundet en form for lykkemaksimering, hvor det handler om at skabe et *velfærdssamfund*, som gør flest mulige borgere lykkelige, i forståelsen jo flere objektive goder vi er stand til at fylde vores liv med, desto mere velfærd har vi (White 2010). Hvad er så et objektive gode? Det er her spørgsmålet om religion kommer ind i kommunalpolitikken. Når borgere og politikere skal formulere grundlaget for et objektive gode, det være sig en skolepolitik, ældrepolitik, fødevarerpolitik eller andre politikområder opstår spørgsmålet om det værdimæssige grundlag for de fælles goder. For det meste kan lokalpolitikere diskutere disse spørgsmål, uden at religion spiller en eksplicit rolle i debatten, men sommetider bliver religion eller religiøse grupper en del af den kommunalpolitiske dagsorden. Religion kan i dette perspektiv være en udtalt kulturel drivkraft, der fremmer en særlig samfundsmodel, som eksempelvis den skandinaviske velfærdsmode (Kersbergen & Manow 2010). Spørgsmålet er, hvad kommunalpolitikere generelt mener, når de skal tage stilling til sager, som jeg her benævner religionspolitik. Religionspolitik er

ikke et faktisk politisk felt i dansk politik, men skal her forstås som et analytisk begreb (Jacobsen 2012, 217-18). Religionspolitik i kommunerne inkluderer ægteskabs- og begravelsesspørgsmål, religionsundervisning, statens principielle forhold til folkekirken og andre trossamfund på et kommunalt niveau. Det kommer eksempelvis til udtryk i spørgsmål om konfirmationsundervisning eller i støtte til frivillige organisationer via Folkeoplysningsloven samt andre spørgsmål, som er en del af dette område. I en elektronisk spørgeskemaundersøgelse fra maj 2013 blandt landets kommunalpolitikere var der flere af svarpersonerne, som i feltet „bemærkninger“ faktisk angav, at religion og kommunalpolitik ikke havde noget som helst med hinanden at gøre, men som vi skal se, er det ikke tilfældet.

Kommunalpolitik er, ligesom resten af det danske samfund, blevet sekulariseret især igennem det 20. århundrede. Det er en proces der stadig foregår, men i forskellige tempi. En kort illustration af kommunalpolitikens sekularisering kan man se i kommunestrukturernes udvikling. Danmark består af en fintmasket sognestruktur, der i sin oprindelige form går tilbage til Svend Estridsen (1019-1074). Hans tanke var, at der ikke måtte findes en plet af Danmarks jord, som ikke var en del af et kirkeligt sogn med ret til kirkelig betjening i sognets kirke (Fenger 1989, 106). Indtil kommunalreformen i 1970 var kommunerne i høj grad sammenfaldende med sognestrukturen. Kommunalreformen i 1970 ændrede dette forhold både, hvad angår struktur og kompetence. Antallet af kommuner faldt fra ca. 1.300 sognekommuner og 86 købstadskommuner til 273 primærkommuner (Christoffersen 1998, 178-79). Fra 1. januar 2007 mindskede strukturreformen antallet af kommuner igen, nu til 98 kommuner. Antallet af sogne var 2.123 pr. 1. januar 2013 med i alt 2.354 kirker (Danmarks Statistik 2014). Der er altså ikke et tilnærmelsesvis sammenfald mellem sognestruktur og kommuner i Danmark i dag og dermed har kommunalpolitikens overordnede struktur frigjort sig fra den kirkedefinerende sognestruktur.

Artiklen vil indledningsvis præsentere empirien. Herefter diskuteres baggrunden for undersøgelsen i et teoretisk perspektiv, hvorefter byrådsmedlemmernes holdning til religionspolitiske emner analyseres. Afslutningsvis perspektiveres undersøgelsens resultater.

Undersøgelsens data

Det er ikke tidligere undersøgt, hvad kommunalbestyrelsesmedlemmer generelt mener om religionspolitiske spørgsmål i Danmark. Denne mangel på viden om religion og kommunalpolitik er jeg i gang med at rette op på gennem en undersøgelse, som både har en kvantitativ dimension, som består af en spørgeskemaundersøgelse blandt kommunalpolitikere, og en kvalitativ dimension, som består af indsamling af dokumentarisk materiale fra forskellige cases i kommuner landet over, som berører religionspolitiske emner samt kvalitative interviews med aktører i disse cases.

Spørgeskemaundersøgelsen fra maj 2013 bestod af 39 spørgsmål.¹ Den blev sendt til alle landets daværende 2468 kommunalpolitikere. 588 kommunalpolitikere svarede på hele undersøgelsen, dvs. en svarprocent på ca. 24 %. Det kan lyde som en lav svarprocent, men virkeligheden er, at kommunalpolitikere får 2-3 spørgeskemaer om ugen fra ministerier, KL, forskere eller lignende som ønsker deres medvirken. Disse undersøgelser har generelt svarprocenter, der svarer til denne undersøgelse.² De mange undersøgelser blandt lokalpolitikere er med til at devaluere spørgeskemaundersøgelsen som forskningsmæssigt redskab blandt denne gruppe af informanter. Spørgsmålet er, om det skaber problemer for repræsentativiteten: kan resultaterne generaliseres til hele populationen af kommunalpolitikere? Repræsentativiteten kan tjekkes ift. variable, vi allerede kender i hele populationen såsom køn, bopæl og politisk tilhørsforhold. Tabel 1 sammenligner kommunalbestyrelsesmedlemmernes politiske tilhørsforhold i 2013 samt undersøgelsens ditto.

Generelt svarer undersøgelsen til kommunalbestyrelsesmedlemmernes politiske tilhørsforhold i 2013, men der er afvigelser gældende for henholdsvis SF og Venstre.³ Bopæl (regionsvis) og kønsfordeling svarer i undersøgelsen tilnærmelsesvis til populationens. Konklusionen på spørgsmålet om repræsentativitet er, at undersøgelsens konklusioner kan generaliseres.

For at illustrere, hvordan religionspolitiske sager udfolder sig i den kommunalpolitiske virkelighed, undersøges et emne, der inden for de seneste år er kommet på dagsordenen, nemlig spørgsmålet om konfirmationsforberedelsens placering i folkeskolen. På baggrund af kvalitative interviews med lokale aktører i de to første

Tabel 1. Fordeling af kommunalbestyrelsesmedlemmer efter parti 2013 i procent.

Parti	A	B	C	F	K	I	O	V	Ø	Slesvigsk Parti	Lokalliste	Løsgænger	I alt
Optælling 2013*	32,7	2,1	10,1	12,1	0,2	0,9	6,8	27,7	1,0	0,2	4,3	1,9	100,0
Survey 2013	32,3	2,7	8,8	17,0	0,9	0,7	7,3	22,3	1,4	0,2	4,3	2,2	100,0

Usikkerhed i procent mellem 0 og 3,8.

*Optælling baseret på kommunernes oplysninger om partimæssigt tilhørsforhold april 2013.

kommunalpolitiske diskussioner om flytning af konfirmationsundervisningen analyseres rationalet bag flytningen af konfirmationsforberedelse.⁴ De to cases er debatter om konfirmationsundervisningens placering i folkeskolen i Lyngby-Taarbæk Kommune fra 2009 og Viborg Kommune fra 2010. Casene er valgt, fordi de er de første eksempler på debatter om placering af konfirmationsforberedelse, som er blevet taget op kommunalpolitisk. De to cases repræsenterer eksempler på en tendens, og jeg vil i analysen argumentere for, at tendensen har spredt sig til mange kommuner i kølvandet på de første to cases. Ifølge geograf Bent Flyvbjerg kan et casestudie baseret på få cases generaliseres, på trods af misforståelser om det modsatte. Dette kan ske gennem en strategisk udvælgelse af casene, som er tilfældet med dette casestudie (Flyvbjerg 2010, 473). Casene er baseret på informationsorienteret udvælgelse, da de er udvalgt ud fra en forventning om deres informationsindhold. De kan opfattes som kritiske cases, hvor en kritisk case, er „(...) en case, der har strategisk betydning for en overordnet problemstilling“, som repræsenteres nedenfor (Flyvbjerg 2010, 475).

Religion i det offentlige rum

Religion og kommunalpolitik er ikke et emne, der har trukket store overskrifter i de danske aviser. Det er heller ikke et emne, der har interesseret forskere tidligere. Aspekter af temaet religion og kommunalpolitik er dog ikke ukendte historier i forsknings- og medieverdenen. Det gælder eksempelvis spørgsmål om lokalplaner for moskébyggerier, om hvorvidt kommunerne skal tillade religiøse ritualer i skolen – eksempelvis julegudstjenester, Santa Luciaoptog, eidfester, salmesang etc. – konfirmationsundervisningens placering på skoleskemaet, (a)religiøs kunst eller om, hvorvidt kommuner skal tilbyde neutrale ceremonier, rum og plads for livets store overgange som bryllup og begravelse. Spørgsmålet er, om der tegner sig et kommunalpolitisk mønster i håndteringen af sager, hvor religion i bred forstand spiller en rolle? Dette spørgsmål danner baggrunden for denne undersøgelse af religion og kommunalpolitik i Danmark. Den overordnede hypotese i projektets indledende fase var, at det øgede offentlige fokus på religion også får konsekvenser på et lokalpolitisk niveau ud fra en antagelse om en generel spillover-effekt. Tesen bygger på teorier om og undersøgelser af religions tilbagevenden i den offentlige sfære. Jeg har selv undersøgt, hvordan religion i det danske Folketing igennem de sidste fire årtier har fået større betydning for den generelle politiske udvikling (Jacobsen 2008). Men spørgsmålet er, om tesen om religions tilbagevenden i den offentlige sfære i højere grad er et spørgsmål om, at religion er blevet et stridsspørgsmål mellem politikere, og at politikerne bruger det til egne formål, end en egentlig tilbagevenden til

en tidligere guldaldertilstand for religion? Det spørgsmål vender jeg tilbage til senere.

Teorier om religions tilbagevenden i den offentlige sfære begyndte allerede i slutningen af 1960'erne og begyndelsen af 1970'erne med den amerikanske sociolog Robert Bellahs påstand om, at for at et samfund kan overleve, skal alle samfund have en offentlig civil religion (Bellah 1967, 1975; Bellah & Hammond 1980). Det var simpelthen det transcenderede værdimæssige grundlag for fællesskabet. Denne nye tilgang blev bl.a. videreført af religionssociologerne Roland Robertson og JoAnn Chirico i en artikel i 1985, hvor de analyserede simultane sekulariserings- og desekulariseringsprocesser i nationalstater forskellige steder i verden som følge af globaliseringstendenser. De argumenterede for, at globalisering på den ene side fører til en politisering af teologi og religion og på den anden side til en teologisering af politik, især i de vesteuropæiske protestantiske samfund (Robertson & Chirico 1985, 239). De argumenterede endvidere for, at på grund af globaliseringsprocesser vil der opstå civilreligiøse problemer i samfund verden over på grundlag af det pres, som udøves på samfund til at definere sig selv – at identificere deres grundlæggende nationale værdier og ideer – i et globaliseret konkurrencepræget miljø (Robertson & Chirico 1985, 238-239). Der vil altså, ifølge dette perspektiv, som følge af globalisering opstå konflikter over, hvem der har retten til at definere værdigrundlaget for et samfunds fællesskab, og religion vil spille en væsentlig rolle i den debat. Dette er en debat, der på en og samme tid kan føre til sekularisering og desekularisering i et samfund. Den amerikanske religionssociolog Philip E. Hammond brugte i midten af 1980'erne (Hammond 1985) sideløbende med førnævnte perspektiv undersøgelser af nye religiøse bevægelser til at stille spørgsmålstegn ved sekulariseringstesen, og senere blev disse perspektiver videreført af José Casanova (1994), Peter L. Berger (1999), Jürgen Habermas (2002, 2006, 2008), og andre, der hævdede, at vi var vidne til „en tilbagevenden“ af religion i det offentlige rum.

Jose Casanovas indflydelsesrige bog *Public Religions in the Modern World* (1994) tog spørgsmålet om sekulariseringstesen videre, hvilket i sidste ende førte til en dødsdom over sekulariseringstesen i religionssociologien, og pegede på en tilsyneladende genopblussen af religion i politik og offentlige anliggender. Den centrale påstand i Casanovas undersøgelse er, at der i dag forekommer en global de-privatisering af religion, som finder sted i den moderne verden. Traditionelle religioners tilhørere nægter ifølge Casanova at acceptere den marginale og privatiseret rolle, som teorier om modernitet og sekularisering har pålagt dem. De religiøst aktive nægter at være begrænset til den private sfære, og derfor er de blevet

„offentlige“, de har trængt igennem anliggender vedr. stat og marked, der forbinder den private og den offentlige moral, redefineret det ‘modernes’ grænser mellem ‘det legale’ og moral, den enkelte og samfundet, mellem familien, det civile samfund og staten, og mellem nationer og verdenssystemet. Casanova betegner denne udvikling som de-privatiseringen af religion i den moderne verden, „By deprivatization I mean the fact that religious traditions throughout the world are refusing to accept the marginal and privatized role which theories of modernity as well as theories of secularization had reserved for them.“ (Casanova 1994, 5).

Ifølge Casanova kan religionernes sekulariserings- og privatiseringsperiode være ovre, men det er selve processen med liberalisering af religion, der skabte muligheden for denne genopblussen af religion i det offentlige rum.

Religions tilbagekomst-paradigme har en tendens til at antage, at religion på et tidspunkt forsvandt fra det offentlige rum, kun for at dukke op igen i samtiden. Er religion faktisk forsvundet fra det offentlige rum, som antydet i José Casanovas bog fra 1994? Hvis det er tilfældet, har dette fundet sted i Danmark – herunder i kommunalpolitik? Den engelske religionssociolog James Beckford udtrykker tvivl om, at den britiske offentlighed nogensinde placerede religion et sted i den private sfære (Beckford 2010, 122). Den samme tvivl kan man overføre til det danske tilfælde. Eksempelvis har konfirmationsforberedelsens placering på skoleskemaet været en del af den kommunalpolitiske og dermed offentlige virkelighed siden grundloven (og før), men det er først inden for det seneste årti, at spørgsmålet har været genstand for konflikt, som i tilfældet med Lyngby-Taarbæk Kommune fra 2009 og Viborg Kommune fra 2010.

Beckford anfægter ligeledes Casanovas skarpe skelnen mellem staten, politiske samfund og civilsamfundet som betingelser for modernitet og moderne liberale demokratier. Hans argument er, at Storbritannien mangler disse klare forskelle, og at der er en sløret grænse mellem stat og civilsamfund – et perspektiv, man efter min mening kan overføre til danske forhold. Folkekirken er på én og samme tid stat og civilsamfund. Konfirmationsundervisning foregår i offentligt regi og er garanteret af staten, men ritualer er i sidste ende frivilligt.

Når religion bliver en del af den politiske dagsorden, synes det mere at have med konflikt at gøre end en egentlig desekulariseringsproces, som Casanova m.fl. hævder moderne samfund har været underlagt siden 1980'erne. Pål Ketil Botvar peger på samme perspektiv i sin artikel i dette temanummer. Når religion bliver en synlig del af det offentlige rum, giver det ofte anledning til konflikt. Roland Robertson og JoAnn Chirico forklarede processen med, at et globaliseret konkurrencepræget miljø ska-

ber et pres på samfund, som fører til civilreligiøse problemer med at identificere samfundets grundlæggende nationale værdier og ideer. Religion spiller en afgørende faktor i denne identifikationsproces – både nationalt og lokalt. Det betyder, at når religion bliver politiseret og fører til politisk konflikt, er det, fordi religion er blevet et kontroversielt fænomen i samfundet (Voas og Ling 2010, 84). Diskussioner om konfirmationsundervisningens placering i folkeskolen er, som vi skal se, en eksemplarisk case til at illustrere, hvordan et globaliseret konkurrencepræget miljø øger pres på nationens værdier, som de kommer til udtryk i konfirmationsundervisningens indlejring i den offentlige skole.

Neoliberalismens reformpolitik

Folkekirken gennemgår i dag adskillige forandringer, og den er udfordret i sin funktion som en bærende samfundsinstitution. Politologen Ove K. Pedersen har undersøgt den lange række af institutionelle reformtiltag i Danmark, og han mener, at det underliggende rationale for reformerne er New Public Management (NPM) og neoliberalisme (Pedersen 2011, 3). Hans teori er, at der er tale om en spillover-effekt, som får konsekvenser for hele den offentlige sektor. Ligeledes hævder religionssociologerne Tuomas Martikainen og François Gauthier, at vi befinder os i en neoliberal tidsalder, hvor økonomien har fået afgørende indflydelse på alle livets sociale aspekter, også religion (Martikainen og Gauthier 2013, 1). Mit argument i denne artikel er, at NPM via en spillover-effekt har bredt sig til folkekirkens institutionelle strukturer og denne udvikling kan også beskrives ud fra teorier om New Institutionalism (NI). Teorien opstod i 1980'erne som en reaktion på „the behavioral revolution of recent decades“, der tolker kollektiv politisk og økonomisk handlen som et samlet resultat af individuelle valg (DiMaggio & Powell 1991, 2). DiMaggio & Powell argumenterer i stedet for et sociologisk syn på institutioner, dvs. på institutionel interaktion og den måde, hvorpå institutioner påvirker individer og samfund. Det indebærer bl.a., at institutioner udvikler sig strukturelt homogent på tværs af institutionelle grænser og dermed „smitter af“ på hinanden eller „bygger reder“ (DiMaggio & Powell 1991, 28-30; DiMaggio & Powell 1991: 63-82). Denne afsmittende effekt kalder DiMaggio & Powell for *isomorfisme*, det, som Pedersen kalder for en *spillover-effekt*. Spillover-begrebet viser, hvordan det frie markedes logik har bredt sig til folkeskolen og folkekirken. Neoliberalisme skal forstås som et alment begreb, der refererer til en økonomisk model eller et paradigme, som blev aktualiseret i 1980'erne på baggrund af det klassiske liberalistiske ideal om det selvregulerende marked (Steger & Roy 2010, 1-10). Ifølge Ove K. Pedersen er

neoliberalismen i dag den dominerende form for økonomisk-politisk tænkning. I velfærdsstaten skulle reformer gennemføres for at skabe demokrati, lighed og „det gode samfund“, med neoliberalismen skal reformer derimod gennemføres for at skabe effektive og konkurrencedygtige økonomier (Pedersen, 2011, 3). Netop effektivitet og konkurrenceevne står centralt som begreber i denne analyse som indikatorer for en neoliberal diskurs. Det vil sige, på hvilken måde kan neoliberale politikker og begreber som effektivitet og konkurrenceevne forandre forholdet mellem folkekirke og folkeskole? Neoliberalisme indebærer som nævnt også ideen om åbenhed i et globaliseret konkurrencepræget miljø. Nationer har altid konkurreret for at synliggøre sig politisk, men i dag foregår det ifølge Pedersen på en anden måde end i efterkrigstiden. Dengang reformerede man for at bidrage til demokrati, lighed og „det gode samfund“. Nu konkurreres der ved institutionelle reformer, inspireret af NPM, og man reformerer for at skabe effektive og konkurrencedygtige økonomier, der kan overleve og sikre velfærdsniveauet (Pedersen 2011, 31-32 og 111). Det handler altså, ifølge denne diskurs, om at konkurrere for at overleve som nationalstat. Martikainen og Gauthier understreger, at neoliberalismen ikke opstod af sociale eller kulturelle behov, men snarere på grund af en økonomisk elites formulering af denne som en økonomisk nødvendighed. Et argument, der hævder at være „the only rational governmental option“ (Martikainen & Gauthier 2013, 14). Denne rationaliseringsproces indebærer, at der indføres pseudomarkeder i den offentlige sektor (Green-Pedersen 2002, 273).

Konfirmationsundervisning som case på kirke-stat-relationen

Konfirmationsforberedelse i Danmark er et særegent fænomen, da det repræsenterer folkekirkens tilstedeværelse i folkeskolen. I folkeskolelovens §5, stk. 2, står der følgende: „Undervisningen i den 9-årige grundskole gives inden for 3 fagblokke og omfatter for alle elever. (...) c) Kristendomskundskab på alle klassetrin bortset fra det klassetrin, hvor konfirmationsforberedelsen finder sted.“ (Skolelov 2014). Det vil sige, at konfirmationsforberedelse, som er *ritualundervisning*, udgør det pågældende års religionsundervisning. Det er dermed ikke undervisning *om* religion, men undervisning *i* religion. Konfessionel religionsundervisning blev erstattet af et kundskabsfag om kristendom med skoleloven i 1975, og Undervisningsministeriet gør også klart, at konfirmationsforberedelse ikke er en del af folkeskolens undervisning (Undervisningsministeriet 2013), men konfirmationsforberedelsen er stadig sikret en plads i skoleskemaet (Skolelov 2014). Folkeskolen og Folkekirken samarbejder om at koordinere forberedelsen til kirkelig konfirmation for de elever,

der ønsker dette. Dette forhold er ordnet i folkeskolelovens § 53, der lyder som følger:

53(1) Tiden for konfirmationsforberedelsen fastsættes ved forhandling mellem kommunalbestyrelsen og præsterne i kommunen. Kan der ikke opnås enighed mellem parterne, træffes afgørelsen af kommunalbestyrelsen efter forhandling med de berørte menighedsråd.

Stk. 2. Der skal sikres konfirmationsforberedelsen den nødvendige tid inden for de rammer, der er fastsat, jf. § 40, stk. 2, nr. 5, og § 44, stk. 2, nr. 1. (Skolelov 2014).

Folkekirken har dermed en særstilling i folkeskolen, som er bestemt ved lov, og integrationen af folkekirkens konfirmationsforberedelse i folkeskolens undervisning kan derfor fortolkes som et udtryk for, at folkekirkelig konfirmationsforberedelse opfattes som en del af den grundlæggende folkelige dannelse på linje med folkeskolens øvrige undervisning. Derfor er det også interessant, at der i disse år bliver rykket ved denne forestilling med debatterne om placeringen af konfirmationsforberedelsen, fordi dette peger på et ændret forhold mellem folkekirke og stat repræsenteret ved folkeskolen.

Konfirmationsundervisningens placering er først og fremmest underlagt strukturelle uddannelsespolitiske forhold, hvilket måske er den vigtigste forklaring på den relativt høje konfirmationsrate. I 2013 blev 71 % af alle unge i Danmark konfirmeret. Selvom det er et fald på 20 % på 40 år fra 91 % i 1974 (Danmarks Statistik 2013), er antallet af konfirmerede stadig relativt højt i forhold til vores nabolande og især hvis vi kigger udenfor Norden og sammenligner med andre protestantiske lande, som eksempelvis England, hvor kun 4,5 % af landets unge i 2010 valgte at blive konfirmeret i Church of England (Christensen *et al.* 2010).⁵ Konfirmationsundervisningens placering vil derfor også blive påvirket af de strukturelle ændringer på skoleskemaets struktur i skolereformerne fra 2006 og 2013. Konsekvenserne kan man studere i de to første eksempler på debatter om konfirmationsundervisningens placering i folkeskolen, som analyseres her. Det interessante spørgsmål i denne sammenhæng er, hvad er det bagvedliggende rationale for lokalpolitikeres ønske om flytning af konfirmationsforberedelsen i folkeskolen? Et politisk ønske, som breder sig i disse år som følge af skiftende regerings effektiviseringsreformer i den offentlige sektor, der bl.a. har ramt det kommunale selvstyre, organiseringen af kommuner og skolepolitikken. Konsekvenserne af disse reformer for konfirmationsun-

dervisningens placering i kommuner, hvor spørgsmålet om ændring af dette har været på den politiske dagsorden, skal vi se nærmere på nedenfor. Det er et spørgsmål, som i sidste ende har konsekvenser for den overordnede kirke-stat relation. Hvis konfirmationsundervisningen nedprioriteres eller helt forsvinder fra folkeskolens skema, vil det betyde en yderligere sekularisering af folkeskolen – en ikke-tilsluttet konsekvens af skolereformerne.

Blandt kommunalpolitikere er der et udbredt ønske om at flytte konfirmationsundervisningen ud af folkeskolen. I spørgeskemaundersøgelsen svarede 40,3 % af kommunalpolitikere, at de ønsker, at konfirmationsundervisningen skal foregå efter skoletid, 32,3 % mente, at det er op til den enkelte skole at beslutte mens kun 27 % mente, at konfirmationsforberedelsen skal foregå i skoletiden. Ikke overraskende er det blandt Region Hovedstadens byrådsmedlemmer, man finder den største tilslutning til, at konfirmationsforberedelsen skal foregå efter skoletid (47 %), mens den laveste tilslutning til dette synspunkt findes blandt byrådsmedlemmerne i Region Nordjylland (30 %).

Hvis man skal sige noget om holdningsmæssige forskelle i det politiske landskab, kan det give mening, at dele partierne op i den typiske landspolitiske allianceskala, selvom alliancer i lokalpolitik i langt højere grad end i landspolitik krydser på tværs af den traditionelle venstre-højre skala. Blandt regeringspartierne, SF og Enhedslistens byrådsmedlemmer finder man den største gruppe af tilhængere af at konfirmationsforberedelsen skal foregå efter skoletid (52 %), mens der blandt byrådsmedlemmer fra C, I, O og V er noget mindre opbakning til dette (25 %). Blandt løsgængere og lokallister er tilslutningen 39 %. Omvendt fordeler tilslutningen til udsagnet 'Mener du at konfirmationsundervisningen skal foregå i skoletiden' sig. Blandt den borgerlige oppositions byrådsmedlemmer (C, I, O og V) er 43 % tilhængere af dette synspunkt, mens det kun er 25 % blandt A, B, F og Ø's byrådsmedlemmer. Blandt løsgængere og lokallister er antallet 26 %. Der er ca. en tredjedel af byrådsmedlemmerne blandt alle politiske grupperinger, der mener, at det skal være op til den enkelte skole at beslutte. Det er overraskende, at der generelt er så høj en opbakning til at flytte konfirmationsforberedelse til efter skoletiden. Det er derimod ikke overraskende, at der er størst tilslutning til at bevare den tætte relation mellem folkeskole og folkekirke blandt C, I, O og V – partier der traditionelt forsvare den danske kirke-stat-ordning.

Spørgsmålet fortæller os noget om et stort antal kommunalpolitikeres ønske om at udgrænse den officielle religions traditionelt baserede institutionelle integration i offentlige institutioner. Motivet for dette ønske får vi derimod ikke svar på. Ser vi nærmere på eksemplerne

i Lyngby-Taarbæk og Viborg er politikernes argumenter mere velbegrunder. De argumenter, som politikerne anvender, handler om effektivisering af elevernes tidsforbrug i skolerne på baggrund af skolesammenlægninger, om moderne effektiv pædagogik (kampen om de pædagogisk effektive morgentimer) og et ønske om principiel adskillelse af kirke og offentlige institutioner.

Konfirmationsforberedelse til debat

Debatter om konfirmationsforberedelse har de seneste par år fyldt mere i den danske offentlighed på baggrund af flere byråds ønske om at ændre konfirmationsforberedelsens placering på skoleskemaet.⁶ I 2009 ønskede et flertal i Lyngby-Taarbæk at flytte konfirmationsforberedelsen til efter skoletid. Argumentet for at flytte undervisningen blandt flertallet i byrådet var, at „Skoletiden er til skoleundervisning“ (*Rudersdal Lokaltavis*, 19-09-2009), som det socialdemokratiske byrådsmedlem Simon Pihl Sørensen udtalte.

Skoleleder for Fuglsanggårdsskolen i Lyngby-Taarbæk kommune, Søren Güllich gør det klart, at dengang sagen stod på i Lyngby-Taarbæk (2009/2010), så han konfirmationsforberedelsens placering i skoletiden som et generelt problem for skemaplanlægningen:

Det helt aktuelle var, et øget antal timer til 8. klasse, så det bliver vanskeligt at finde skemapositioner. En irritation over hele tiden at skulle aflevere de bedste undervisningsparate timer. (...) Så sagde man, fair nok, så deler vi det imellem os. Det var sådan en win-win situation eller en lose-lose situation (...) det var jo fair nok i en forhandlingsposition. Og så den mere useriøse, den der mangeårige strid om det overhovedet er okay, man går til noget, som stort set er frivilligt for eleverne at gå til, inden for den tid, som er obligatorisk at gå til (Güllich interview 2013).

Der var altså flere problemer: Der var et pres på skolen på grund af flere undervisningstimer i 8. klasse, en irritation over at afgive „de bedste undervisningsparate timer“ samt en opfattelse af konfirmationsforberedelsen som en privatsag, der optog pladsen fra de obligatoriske fag. Netop sekulariseringssynspunktet fremhæver Güllich som et vigtigt argument mod konfirmationsforberedelsen i skoletiden:

Det har i mange år været et ønske fra skolerne at få fjernet den der bremse, der lå ved at have en ekstern interesse, privat sag, til at dække for hvordan det er. Så vi har jo fra

skolernes side sagt til eleverne, I kan selvfølgelig ikke gå til håndboldtræning inden for skoletiden (...). Det, der var den aktuelle anledning, var, at timetallet var blevet udvidet igen og eleverne faktisk går rigtigt mange timer i skole i 8. klasse. Det var den direkte anledning, og så var der endelig hul igennem. Det er en blanding af, at der har været en reel problemstilling, og så har der været en vidt diskussion principielt (Güllich interview 2013).

Güllich formulerer det meget eksplicit: Der var „en reel problemstilling“ (øget antal timer) og „en vidt diskussion principielt“ (religion er en privatsag). Güllich bruger dermed både neoliberale- og sekulariseringsargumenter. Güllich er eksemplarisk som repræsentant for skolevæsenet (forvaltning, lærere og forældrebestyrelser) i italesættelsen af problemstillingen i både Lyngby-Taarbæk og Viborg.

I Lyngby-Taarbæk førte forslaget til højlydte protester fra de lokale præster, og sagen endte med et kompromis, som bestemte, at placeringen af konfirmationsforberedelsen skal aftales mellem skole og sogn. Hvis parterne ikke kan blive enige, så skal den i første halvdel af skoleåret ligge efter kl. 14 og i anden halvdel af skoleåret i morgentimerne.⁷ Ugedag aftales mellem sognet og skolen, dog friholdes mandag.

I Viborg forsøgte man i 2010-11 at ensrette tidspunktet for konfirmationsforberedelsen for 7.-klasseeleverne i kommunen, efter at flere skolesammenlægninger havde gjort det svært at finde plads til dette i skoletiden. Kommunen ønskede, at præsterne afgav de pædagogisk attraktive morgentimer. Kommunen og skolernes argument var, at konfirmationsforberedelsen kostede dyrt i både undervisningstid og dårligere vilkår for moderne undervisning. De lokale præster reagerede kraftigt imod, at konfirmationsforberedelsen skulle ligge på samme tidspunkt hver uge – og placeres om eftermiddagen. I Viborg forsøger man sig nu også med et kompromis. Folkekirken frygter, at den mister konfirmander, når byråd eller skoler ønsker at flytte konfirmationsundervisningen til om eftermiddagen. Konfirmationsundervisningen vil, hvis den bliver frigjort fra skolen, blive udsat for konkurrence fra andre fritidstilbud, hvilket vil true konfirmationens position i det danske samfund. Lokalpolitikere ønsker at flytte undervisningen for at imødekomme stigende krav om læring og effektivisering af skolevæsenet. Det, vi ser, er en klassisk konflikt om grænsedragninger mellem den danske folkekirke og statens offentlige institutioner, men på et kommunalpolitisk niveau.

Analysen af uddannelsespolitiske tendenser og skolelovsændringer i de seneste ti år viser, at den neoliberale

spillover effekt til skolesystemet blandt andet ses gennem en overordnet effektivisering af skolesystemet med indførelsen af nationale tests og folkeskolelovens fokus på at uddanne individer til arbejdsmarkedet frem for „til livet“ som i tidligere formålsparagraffer (jf. ex. skoleloven af 1975). Begrebet om kompetenceudvikling afspejler denne personalisering af arbejdskraften. I den forbindelse kan debatterne om placeringen af konfirmationsforberedelsen i skoletiden med fordel ses som et eksempel på en konsekvens af dette forandrede fokus, hvor konfirmationsforberedelse bliver nedprioriteret i den pressede skema-planlægning, hvor fokus ikke længere er på personlig udvikling, men på kompetenceskabelse.

Den neoliberale diskurs består af argumenter, som taler for flytningen af konfirmationsforberedelsen i folkeskolen i forskellige kommuner. Der bliver lagt vægt på neoliberale elementer så som effektivitet og faglighed. I 2012 udtalte formand for Skolelederforeningen Anders Balle på baggrund af en rundspørge til 311 skoleledere:

Der er så meget pres på fagligheden i skolen, at man bør diskutere, om det er rimeligt, at skolerne skal give de bedste timer til præsterne. På baggrund af skoleledernes holdninger vil jeg godt opfordre kommunerne til at tage det op og diskutere, om det er rimeligt, at man fortsætter de gamle traditioner og placerer det i skoletiden („Skoleledere ønsker kirken ud af skoletiden“, *Berlingske* 04-05-2012).

Fagligheden er under pres, og det er derfor ikke rimeligt, ifølge Balle, at kirken får „de bedste timer“, hvor skolen kan få mest muligt ud af undervisningen. Der italesættes en kamp om de „bedste timer“, hvor konfirmationsforberedelsen altså kommer i anden række, når der er pres på fagligheden. Det er dermed også en effektiviseringsstrategi, som ligger bag Balles argumentation. I konkurrencestaten skal skolen nemlig sikre lige muligheder til arbejde (gennem faglighed), hvilket er en konsekvens af, at arbejdsmarkedspolitikken har opdelt befolkningen i dem, der er i arbejde, og dem uden arbejde (Pedersen 2011). Derfor kommer konfirmationsforberedelsen („gamle traditioner“) i anden række, når det handler om at have fokus på faglighed frem for (religiøs) tradition. Dette bekræftes også af førnævnte rundspørge: 8 ud af 10 af de adspurgte skoleledere ønsker at få flyttet konfirmationsforberedelsen ud af skoletiden („Skoleledere ønsker kirken ud af skoletiden“, *Berlingske* 04-05-2012).

Uanset motivet vil udgrænsningen af konfirmationsundervisningen fra skolen, kunne betegnes som sekularisering eller for effektiviseringsargumentets vedkommende

en form for hypersekularisering. Hypersekularisering betegner her en form for sekularisering, som er et resultat af det senmoderne samfunds ekspressive individualisme, hvor globalisering nedbryder traditionelle lokale og nationale religiøse strukturer. Rationalet for dette effektiviseringsparadigme, som gennemstrømmer både offentlige og private organisationer, er en neoliberal diskurs, som har været en globalt dominerende ideologi de sidste par årtier (Martikainen og Gauthier 2013, 14-15; Pedersen 2011, 31-32). Det nødvendiggør studier i religion i kontekst af den økonomiske ordens forandringer og dens associerede ideologier. Ved at kigge på forandrende relationer mellem effektiviseringsparadigmer og religion er det muligt at finde en ny måde at tænke om religion i dag. Det kan betegnes som en hypersekularisering, fordi et særligt ideologisk-økonomisk rationale får primær status i forhold til visioner for forvaltningen af relationen mellem traditionel religiøs praksis og offentlige institutioner. En accelererende *hypersekularisering* i snæver forstand er resultatet – en sekularisering, som overskrider eller overdeterminerer den politiske vilje.

Nogle af de samme tendenser gør sig gældende i spørgsmålet om kristendomskundskab, som ikke direkte kan sammenlignes med konfirmationsundervisning, men faget har dog en historisk tilknytning til folkekirken, som stadig kommer til udtryk i fagets betegnelse og for så vidt også i fagbeskrivelsen. Den politiske italesættelse af faget gør for visse politiske positioner også gældende, at faget er essentielt for sammenhængskraften i det danske samfund, hvor folkekirken og den danske fortolkning af den evangelisk-lutherske lære spiller en afgørende rolle. Ca. 56 % af kommunalpolitikere mener, at fagets navn skal ændres til 'religion' med et bredere religionsfagligt indhold, mens kun ca. 31 % mener, at faget fortsat skal hedde 'kristendomskundskab' med det nuværende indhold. 10 % mener, at dette spørgsmål skal decentraliseres og besluttet på den enkelte skole, mens ca. 3 % mener, at faget ikke hører til i folkeskolen (jf. Tabel 2). Der er altså en ganske klar opbakning til et fag, som beskæftiger sig

med religion på den ene eller anden måde – derimod er der ikke enighed om, hvad faget skal indeholde, om end der er klart flertal for en ændring af fagets navn og indhold, samtidig er der også klare politiske forskelle at spore mellem de to politiske blokke (jf. Tabel 2).

Holdningen til religionsfagets navn stemmer overens med en generelt positiv holdning over for andre kulturer og religioner blandt kommunalpolitikere. Generelt er der en tendens til et flertal af kommunalpolitikere, som mener, at kommunale velfærdsopgaver løses bedst, hvis det foregår på et neutralt grundlag med enkelte folkekirkelige traditioner som en undtagelse (ex. jul). Der er generelt et flertal (63 %), som mener, at en pluralitet af kulturer og religioner er en berigelse for lokalsamfundet og samtidig afviser 82 % af kommunalpolitikere eksempelvis, at kommunen skal kunne nægte deltagere ved større kommunale arrangementer med begrundelse i livssyn, politisk tilhørsforhold eller religiøs overbevisning.

Konklusion

Man kan med Beckford spørge: er religion forsvundet fra det offentlige rum, kun for at genopstå i offentlige institutioner såsom skoler, hospitaler, plejehjem, fængsler, og militæret? Eller har det hele tiden været til stede i disse institutioner som i tilfældet med eksemplet konfirmationsundervisning? Hvordan er staten, den politiske sfære, kommuner, medier og civilsamfund forbundne og indbyrdes forbundne i den danske velfærdsstat? Snarere end fortolkningen af en „tilbagevenden af religion i den offentlige sfære“, er vi vidne til en situation, hvor religion er blevet et stridsspørgsmål mellem politikere og at politikere bruger det til egne formål, som Beckford beskriver det i Storbritannien. Den samme situation er tilsyneladende gældende i Danmark.

Det sidste spørgsmål er, om denne fremgangsmåde overdriber tilstedeværelsen og religionens indflydelse i det offentlige rum? Er det sådan, at privatiseringen af religion er gået i stå?

Tabel 2. Hvilket udsagn om faget kristendomskundskab i folkeskolen er du mest enig i?

	A+B+F+Ø	C+I+K+O+V	Lokalliste+UP	I alt
Faget skal fortsat hedde 'kristendomskundskab' med det nuværende indhold	15%	53,6%	17,9%	30,6%
Fagets navn skal ændres til 'religion' med et bredere religionsfagligt indhold	74,5%	30,2%	56,4%	55,6%
Det er op til den enkelte skole at beslutte	6,7%	14%	12,8%	10,0%
Faget hører ikke til i folkeskolen	2,9%	1,7%	12,8%	3,1%
Ved ikke	1%	0,4%	0%	0,7%
I alt	53,4%	40%	6,6%	100%

Måske overser dette perspektiv kontrasterende tendenser, hvor religion fortsat er privatiseret og individualiseret, og på samme tid synlig og offentlig? Måske er det i virkeligheden helt andre teorier, man skal anvende til at beskrive en udvikling, som kan beskrives så kontrasterende. På den ene side kan vi se tydelige tegn på, at kommunerne rationaliserer institutioner, så der bliver mindre plads til traditionelle måder at forvalte samarbejde mellem eksempelvis kirke og offentlige institutioner som ex. folkeskoler. Dette sker på grundlag af kommunalreformen, effektiviseringsprocesser i offentlige institutioner (*New Public Management*) og en offentlig forvaltning under transformation af en neoliberal diskurs. På den anden side kan synet på religion som et konfliktfyldt område både føre til en værdimæssig oprustning af majoritetens religion (folkekirken), men det kan også føre til en større fjendtlighed over for religion i det offentlige rum som sådan.

Tilbagekomsten af religion i den danske offentlighed skal forstås i sammenhæng med myndighedernes politik i forhold til partnerskabet mellem religion(er) og staten, samt modstand overfor disse to politikker. Et partnerskab som er sat under pres af både sekulære principper og et globalt neoliberalt politisk rationale, hvis konsekvens her betegnes som *hypersekularisering* og som kan vise sig at have større konsekvenser for forvaltningen af dette partnerskab end den traditionelle nationalt baserede sekularisme. Effektiviseringsparadigmer, hvis rationale er en neoliberal logik, transformerer måske religion i højere grad, end vi har været klar over, og det betyder, at den indledende overordnede hypotese i dette projekt, at den øgede offentlige fokus på religion også får konsekvenser på et lokalpolitisk niveau, er for simpel og utilstrækkelig til at beskrive de kontrasterende processer af sekularisering, hypersekularisering og pluralisme.

Referencer

Advice 2012. *Analyse af lobbyisme i Danmark. Erfaringer og holdninger til lobbyisme blandt politikere i Folketinget, Regioner og kommuner*. København: Advice.

Beckford, James A. 2010. „The return of public religion? A classical assessment of a popular claim“. *Nordic Journal of Religion and Society* (2010), 23 (2): 121-136.

Bellah, Robert N. 1967. „Civil Religion in America“. *Dædalus, Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, Winter 1967, Vol. 96, No. 1, pp. 1-21.

Bellah, Robert N. 1975. *The Broken Covenant. American Civil Religion in Time of Trial*. New York: The Seabury Press.

Bellah, Robert N. and Phillip E. Hammond 1980. *Varieties of Civil Religion*. San Francisco: Harper & Row.

Berger, Peter L. (ed.) 1999. *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. Grand Rapids, Mich.: The Ethics and Public Policy Center and Wm B. Eerdmans Publishing Co.

Blom-Hansen, J., Juul, T., Ibsen, M., & Mouritzen, P.E. 2012. *Fra sogn til velferdsproducent. Kommunestyret gennem fire årtier*. Odense: Syd-dansk Universitetsforlag.

Casanova, Jose 1994. *Public religions in the modern world*. Chicago: University Of Chicago Press.

Christensen, Leise *et al.* 2010. „Protestant Confirmation in European Perspective“ i: Collins-Mayo, Sylvia & Pink Dandelion (red.): *Religion and Youth*. Farnham, Surrey: Ashgate pp. 181-192.

Christoffersen, Lisbet 1998. *Kirkeret mellem stat, marked og civilsamfund*. København: Jurist- og Økonomforbundets Forlag.

DiMaggio, Paul & Powell, Walter W. 1991. „Introduction“ i: Powell, Walter W. & DiMaggio, Paul (eds.) *The New institutionalism in organizational analysis*. Chicago: University of Chicago Press, pp. 1-40.

DiMaggio, Paul & Powell, Walter W. 1991. „The Iron Cage Revisited: Institutional Isomorphism and Collective Rationality in Organization Fields“ i: Powell, Walter W. & DiMaggio, Paul (eds.) *The New institutionalism in organizational analysis*. Chicago: University of Chicago Press, pp. 63-82.

Fenger, Ole 1989. *Kirker rejser alle vegne 1050-1250. Gyldendal og Politikens Danmarks Historie, bd. 4*. Redaktion Olaf Olsen. København: Gyldendal.

Flyvbjerg, Bent 2010. „Fem misforståelser om casestudiet.“ i: Svend Brinkmann og Lene Tanggaard (red.): *Kvalitative Metoder. En grundbog*. København: Hans Reitzels Forlag.

Green-Pedersen, Christoffer 2001, *New Public Management Reforms of the Danish and Swedish Welfare States. The role of different social democratic party strategies. Governance: An International Journal of Policy, Administration, and Institutions*, Vol. 15, No. 2, April 2002 pp. 271-294.

Habermas, Jürgen 2002. *Religion and Rationality. Essays on Reason, God, and Modernity*. Edited by Eduardo Mendieta. Cambridge: Polity Press.

Habermas, Jürgen 2006. „Religion in the Public Sphere“. *European Journal of Philosophy*, Volume 14, Issue 1, 2006:1-25.

Habermas, Jürgen 2008. „Notes on Post-Secular Society“. *New Perspectives Quarterly* (25) pp. 17-29.

Hammond, Phillip E. (ed.) 1985. *The Sacred in a Secular Age*. Berkeley: University of California Press.

Jacobsen, Brian Arly 2008. *Religion som fremmedhed i dansk politik: En sammenligning af italesættelser af jøder i Rigsdagstidende 1903-45 og muslimer i Folketingstidende 1967-2005*, Ph.d.-afhandling, København: Københavns Universitet.

Jacobsen, Brian Arly 2012. „De politiske partiers religionspolitik“ i: Lisbet Christoffersen, Hans Raun Iversen, Niels Kærgård og Margit Warburg (red.): *Fremtidens Danske Religionsmodel*, København: Anis, pp. 217-238.

Kersbergen, Kees Van, & Philip Manow 2010. „Religion.“ i: Francis G. Castles, Stephan Leibfried, Jane Lewis, Herbert Obinger & Christopher Pierson (red.): *The Oxford Handbook of the Welfare State*. Oxford: Oxford University Press. Date of access 10 Aug. 2014.

KL 2012: *Du kan gøre en forskel. Myter og fakta om kommunalpolitik*. Pjece udgivet af Kommunernes Landsforening.

Martikainen, Tuomas & François Gauthier (eds.) 2013, *Religion in the Neoliberal Age. Political economy and Modes of governance*. Farnham: Ashgate Publishing.

Pedersen, L. H., Houlberg K., Hansen S.W., Olsen A.L. & Bordacconi M.J. 2013. *Lokalpolitikernes rolle og råderum*. Kbh.: KORA.

Pedersen, Ove K. 2011. *Konkurrencestaten*. København: Hans Reitzel.

Rasmussen, Katja Nathalie 2009. „Konfirmationsforberedelse splitter skoler og præster“ i: *Det Grønne Område*, 2. juli 2009.

- Robertson, R. & Chirico, J. 1985. „Humanity, Globalization and Worldwide Religious Resurgence: A Theoretical Exploration“, *Sociological Analysis* 46: 219-242.
- Skolelov 1975. *Lov om folkeskolen af 26. juni 1975*.
- Skolelov 2014. *Bekendtgørelse af lov om folkeskolen af 20. juni 2014*.
- Steger, M. & Roy, R. 2010. *Neoliberalism: A very short introduction*, Oxford University Press, Oxford, United Kingdom.
- Undervisningsministeriet 2013. *Spørgsmål og svar om folkeskolen*. <http://www.uvm.dk/Uddannelser/Folkeskolen/Spoergsmaal-og-svar-om-folkeskolen>, set den 4. maj 2014.
- Ugebrevet A4 2012. *Politikere er vilde med sociale klausuler*. København: Ugebrevet A4.
- Voas, David and Rodney Ling 2010. „Religion in Britain and the United States“. In Park, A., Curtice, J., Thomson, K., Phillips, M., Clery, E. and Butt, S. (eds.) *British Social Attitudes: the 26th Report*, pp. 65-86. London: Sage.
- White, Stuart 2010. „Ethics“ i: Francis G. Castles, Stephan Leibfried, Jane Lewis, Herbert Obinger & Christopher Pierson (red.): *The Oxford Handbook of the Welfare State*. Oxford University Press, set 10. August 2014.

Noter

1. Undersøgelsen er udført i samarbejde med cand.mag. Katrine Wiladsen.
2. Jf. ex. den elektroniske spørgeskemaundersøgelse *Politikere er vilde med sociale klausuler*, Ugebrevet A4 (2012), hvor svarprocenten var på 28 inkl. helt eller delvist besvaret spørgsmål. Hvis delvist besvaret spørgsmål inkluderes i undersøgelsen om religion og kommunalpolitik ville svarprocenten komme op på 29 – delvise svar er dog ekskluderet af undersøgelsen af metodologiske hensyn. Der findes dog også undersøgelser, der når op på en højere svarprocent såsom Pedersen *et al.* (2013). I denne undersøgelse om lokalpolitikernes rolle og råderum nåede svarprocenten op på 33, hvilket skyldes bedre rekruttering af informanter via udsendelse af presmeddelelse om undersøgelsen, artikel i Danske Kommuner, notits i KORAs nyhedsbrev samt personligt brev til alle borgmestre om undersøgelsen (Pedersen *et al.* 2013, 8-9).
3. Repræsentanter fra A+B+F+Ø under ét har tilsyneladende en tendens til at svare hyppigere på spørgeskemaer end fra C+I+O+V jf. ex. Ugebrevet A4 (2012) og Advice (2012).
4. Interview er gennemført af stud.mag. Ane Brøgger medio 2013.
5. I Norge blev 64 % af alle 15-årige i 2012 konfirmeret (Den norske kirke 2013), og i Sverige var tallet 31 % af alle 15-årige i 2012 (Svenska kyrkan 2013)
6. Medierne interesserer sig levende for spørgsmålet, jf. ex. „Skolen og kirken“, *Viborg Stifts Folkeblad* 23-10-2010, „Præster og skoler i slagsmål om elever“, *Avisen.dk* 15-03-2011, „Skoleledere vil have kirken ud af skoletiden“, *JyskeVestkysten* 04-05-2012; „Præster usikre på konsekvenser af skolereform“, *Kristeligt Dagblad* 25-06-2013, „Borgmestre vil have konfirmanionsforberedelsen ud af skoletiden“ & „Leder: Konfirmation og konkurrence“, *Kristeligt Dagblad* 02-11-2013, „Biskop: Konfirmanionsforberedelse bør ligge i skoletiden“, *dr.dk* 02-11-2013, „Provst: Konfirmandforberedelse skal være i skoletiden“, *Midtjyllands Avis* 06-12-2013, „Rød og blå blok i kamp om konfirmation“, *Kristeligt Dagblad* 18-12-2013, „Kritik af minister for at svække bånd mellem kirke og skole“, *Kristeligt Dagblad* 06-05-2014, „Skolereform kan koste folkekirken konfirmander“, *Kristeligt Dagblad* 08-05-2014
7. Jf. „Våbenhvile i konfirmand-krigen“, *Lokalavisen* 04-05-2010.

Kirkeindsigt og udsyn – kommune og folkekirke

Marie Vejrup Nielsen

Lektor, ph.d., Religionsvidenskab, Institut for Kultur og Samfund, Aarhus Universitet

Artiklen analyserer eksempler på konkrete interaktioner mellem folkekirken og kommune ud fra et 'governance'-perspektiv, der lægger vægt på, hvilke aktører og strukturer der former forholdet mellem religiøse grupper og samfundet. De eksempler, der analyseres, er hentet fra tre former for beskyttelse af folkekirkens bygninger: kirkeindsigten, kirkebyggelinjen og kirkeomgivelsesfredningen. Ud fra eksemplerne diskuterer artiklen folkekirkens position i forhold til lokale myndigheder.

Der er ofte fokus på de store værdipolitiske spørgsmål, når forholdet mellem religion og politik er på dagsordenen. Det er spørgsmål, som umiddelbart springer i øjnene, som noget 'der har med religion at gøre', såsom muslimske tørklæder eller religiøse spiseregler i forhold til folkeskole og institutioner. Dette gælder også, når fokus er på forholdet mellem den danske folkekirke og stat og samfund, som det kunne ses af debatten om indførslen af vielser af homoseksuelle i folkekirken i 2013. Der er i forskningen sjældent fokus på det lokale, men mere på det nationale eller internationale niveau, når det gælder spørgsmål om religion og politik, såsom undersøgelser af politiske partiers holdninger til religion, lovgivning på områder, der berører religion og undersøgelser af tendenser i offentlig debat om disse emner. I de tilfælde, hvor der i forskningen er interesse for det lokale perspektiv i forhold til religion og politik, er det primært minoritetsreligioner, der er i fokus. Denne artikel vil se nærmere på et anonymt, lokalt møde mellem politik og religion ved at analysere konkrete eksempler på, hvordan kommunen administrerer generel lovgivning på områder, hvor det største trossamfund i Danmark i dag, folkekirken, bliver berørt. Artiklen ser ikke på folkeskole- og børneinstitutionsområdet, selvom dette er et interessant felt, særligt efter indførslen af sko-

lereformen vedtaget i 2013. Artiklen ser heller ikke på spørgsmålet om opførslen af religiøse bygninger, som er et andet berøringsfelt mellem religiøse grupper og kommunen. Målet med denne artikel er netop ikke at se på forandringer eller værdipolitiske mærkesager. Der er i stedet tale om en undersøgelse af de mere anonyme konsekvenser af den politiske styring af forskellige områder på lokalt plan. Derfor er alle cases udvalgt fra konkrete institutionelle mødesteder mellem folkekirke og kommune i form af forvaltning af lovmæssig beskyttelse af folkekirkens kirkebygninger: kirkeindsigten, kirkebyggelinjen og kirkeomgivelsesfredning. Artiklen peger i sin konklusion på, at det primært er generelle overvejelser om kulturarv, som styrer beslutninger i disse cases, og ikke spørgsmål om kirkens selvforståelse eller behov. Kommunerne ser i disse sager ikke på folkekirken som et trossamfund, men som en aktør involveret i spørgsmål om kulturarv.

Kommunal håndtering

I forskningen i forholdet mellem religion og politik spiller sekulariseringsteorier og perspektiver en stor rolle som en overordnet ramme for at forstå de forandringer, der sker internationalt, såvel som i en dansk sammenhæng (Dobbelaere 1981, Kühle 1999, Bruce 2002, Kühle og Nielsen 2011). Og der er i stigende grad fokus på, hvordan forholdet mellem religion og samfund fremstilles i forskellige kontekster i form af såkaldte sekularismer (Calhoun 2011, Reintoft Christensen 2014). Denne artikel er i tråd med denne udvikling, idet den vil identificere konkrete måder, hvorpå religion håndteres i en politisk-administrativ sammenhæng. Artiklen vil primært tage udgangspunkt i det såkaldte governance-perspektiv for at sætte fokus på de aktører og praksisformer, der tegner sig inden for konkrete lovgivningsmæssige rammer. Governance-perspektivet indgår i en lang række forskningssammenhænge (Torfing, Peters, Pierre og Sørensen 2012). I denne artikel vil der primært være fokus på en

tilgang, som direkte har beskæftiget sig med spørgsmålet om trossamfund. Politologen Marcel Maussen beskriver i sin oversigtsartikel om 'governance' formålet med perspektivet som et ønske om at kunne forstå de processer, hvormed et samfund sætter rammerne for udviklingen af islam i en europæisk sammenhæng:

Introducing the concept governance in studies on the accommodation of Islam also creates opportunities for a type of analysis that goes beyond the study of (formal) legal arrangements, and also looks at practices of application, implementation and interpretation. It includes the systematic study of customs, conventions and agreements that result in specific forms of regulation, and it widens the scope of actors and institutions that might be involved in one way or the other in the actual accommodation of Islam in Europe. (Maussen, 2006, 5)

I denne brug af governance-perspektivet er der ofte et fokus på lokale og regionale kontekster, hvor religion håndteres, f.eks. i studier af, hvordan lokale sammenhænge påvirker organiseringen af muslimer, f.eks. igennem nedsættelse af råd med religiøse repræsentanter og regulering af påklædning og fødevarer (Maussen, 2006). Maussen har i sin tilgang udelukkende fokus på islam og spørgsmålet om tilpasning (accommodation) mellem samfund og diverse aktører fra muslimske sammenhænge. Men indsigterne fra Maussens perspektiv kan med fordel benyttes på undersøgelser af majoritetsreligion og særligt de etablerede, historiske kirker. Maussen fremhæver, at netop forholdet mellem stat og kirke er med til at danne de rammer inden for hvilke et samfund regulerer religion (Maussen 2006, 22; 51-54; 63). Der er således i et samfund allerede dannet en model for, hvordan stat og/eller andre aktører håndterer religion og denne håndteringsmodel er baseret på den historiske udvikling, der har været mellem stat og religion i et givent område, i en europæisk sammenhæng vil det ofte være de store historiske kirker. Argumentet i denne artikel er, at de store historiske kirker, som folkekirken, ikke kun er en del af den model for religion, som allerede er etableret. Selvom et historisk kirkesamfund er en integreret del af et samfund og en stat, så udelukker det ikke, at den som selvstændig institution påvirkes af de logikker, som staten eller andre niveauer af forvaltning og håndtering styres af, tværtimod. Også de store kirkesamfund skal navigere i et moderne, sekulariseret politisk system, og også kirker med tætte bånd til staten kan komme i situationer, hvor kirken bliver en selvstændig aktør med andre interesser end den offentlige forvaltning.

Det er netop eksempler på dette, som denne artikel vil se nærmere på. I forlængelse af disse spørgsmål kan man også overveje, om den lokale, kommunale praksis på sigt kan påvirke det nationale niveau, så udviklingen ikke primært skal ses oppefra og ned i det offentlige system, men at også erfaringer og praksisformer på det lokale niveau på sigt kan ændre de mere overordnede forhold. Det ligger uden for denne artikels sigte at undersøge dette, men det kan f.eks. overvejes, om lokale sognekirker og stifters erfaringer med at skulle navigere mere som selvstændige aktører over for offentlig forvaltning på sigt kan være med til at danne baggrund for et ønske om en større grad af afklaring af forholdet mellem stat og kirke i fremtiden.

Folkekirken lokalt

Folkekirken er en institution, som har udviklet sig sammen med staten, og som har rødder tilbage i den form for institutionalisering af religion, som i Danmark særligt skete igennem reformationen, hvor kirken blev lagt under kongen. Og med indførelsen af enevælden i 1660 blev der tale om en kirke, som var knyttet tæt til kongemagten. Med grundloven i 1849, alle debatter og konflikter ufortalt, transformeres kirken fra en kongekirke til en folkekirke og udvikler sig i takt med samfundet igennem Folketingets løbende lovgivningsarbejde og kirkeministerens ledelse. Folkekirkens institutionelle struktur har to primære ledelsesformer, som begge er kendetegnet ved en demokratisk valgt ledelse. Folketinget, regering og kirkeministeren er øverste ledelse i kirken baseret i det almene, parlamentariske demokrati, og menighedsrådet er den lokale ledelse af kirken på sogneniveau, valgt gennem internt medlemskabsbaseret demokrati.¹ Provster og biskopper vælges også ved valg baseret på indre kirkelige strukturer. Folkekirken i Danmark adskiller sig institutionelt fra de fleste andre store historiske kirker ved ikke at have et selvstændigt, nationalt repræsentationsniveau i form af et kirkeråd eller en synode (Kühle og Nielsen 2011). Folkekirken er en del af det generelle, danske administrative system igennem varetagelsen af civilregistreringsopgaver, såsom registrering af alle nyfødte i Danmark. Og derudover er der en lang række formelle og uformelle bånd mellem den danske stat, det danske samfund og folkekirken, som følge af den historiske udvikling og som i dag fortsætter i en forholdsvis stabil udvikling, hvor 78,4 % af den danske befolkning er medlem af folkekirken. Denne kirkelige struktur og særligt sognestrukturen vil blive inddraget her, fordi spørgsmålet er, om sognet er synligt som kerneaktør i forhold til kommunerne, og fordi der er dimensioner ved sognestrukturen, som er interessante i forhold til spørgsmålet om, hvad der er på spil i forholdet mellem religion og politik på kommunalt niveau.

Den grundlæggende strukturelle enhed i folkekirken er sognet. Sognet er samtidig en central enhed i strukturen i det danske samfund. Sognestrukturen i Danmark går langt tilbage som en administrativ inddeling af landet, og denne inddeling er fulgt med igennem store ændringer inden for religion og inden for det danske samfund generelt. Registrering og kontrol med borgerne gik tidligere igennem sognet og sognets religiøse leder, præsten. Denne udvikling kan f.eks. ses i indførslen af konfirmationen i Danmark i 1736, som afspejler sammenfaldet mellem religion og civile rettigheder, idet man skulle være konfirmeret for at kunne opnå fuld samfundsdeltagelse som voksen, dvs. for at kunne blive gift eller eje ejendom.

Sognet er en central kirkelig enhed, hvor folkekirken er tættest på sine medlemmer, og denne nærhed er i en dansk sammenhæng blevet knyttet til først kongemagtens og siden det moderne parlamentariske styres administration og håndtering af borgerne. Sognestrukturen er også i forskningen blevet fremhævet som noget, der har relevans for forståelse af det danske samfunds udvikling. I et historisk perspektiv er der blevet peget på sognestrukturen som en faktor i udviklingen af det danske samfund generelt, det vil sige som en faktor i udviklingen også af den politiske dimension af det danske samfund. Sognepræsten har også haft en særlig rolle, som har forbundet kirke og stat på det lokale niveau, igennem en række fødte medlemsskaber af ledelse af det der senere bliver kommunen i forskellige funktioner. Og selvom sognepræsten i landkommunalreformen i 1855 mister denne faste plads i sogneforstanderskabet, indgår han fortsat i forvaltning af fattig- og skolevæsen. Denne position ændres i 1867, da sognerådene etableres, men præsten er fortsat født medlem af skolekommissionen indtil reformen i 1933, hvor præster mister deres ret til tilsyn med det landkommunale skolevæsen (Clemmensen 2011).² Der er også hos en række forskere fokus på sammenhængen mellem organisering af kirken og udviklingen af det moderne samfund, hos Østergaard og Knudsen med et specifikt sigte på udviklingen af velfærdsstaten (Sidenvall 2011, Østergaard 2003, Knudsen 2003).

Det vil sige, at ikke alene er denne lokale dimension central for kirken, som ramme for det religiøse liv i sognet, men den er også en ramme omkring det lokale samfund og udgør et element i hele samfundets struktur og sammenhæng. Denne tanke går igen i forskningssammenhænge, som slet ikke knytter sig til religionsfaglige eller historiske miljøer:

Et sogn er i sin oprindelse betegnelsen for et område med en fælles kirke. De danske sogne udgjorde frem til kommunalreformen i 1970 på landet normalt også en selvstændig

kommune (sognekommune), idet mange kommuner dog bestod af 2 eller 3 sogne. Endnu i dag følger kommunegrænser og skoledistrikter på landet oftest sognegrænserne, ligesom sognet mange steder stadig er den naturlige enhed for lokalsamfundets foreningsliv m.v. (Andersen 2008, 7)

Sognet præsenteres her af forskere inden for geografi og geologi, som en enhed for både folkekirke og samfund. Og her både for civilsamfundet, som forenings- og kulturliv, og for de politiske dimensioner i relation til det nationale, det regionale og det lokalpolitiske niveau. Disse grænser er civilregistreringsgrænser, kommunegrænser, skolegrænser og identitetsgrænser på forskellig vis.

Samtidig er det kommunale niveau sekulært og uden formelle bånd til den lokale folkekirke. Hverken præster, menighedsråd eller biskopper har særlige krav på politisk indflydelse i en udvikling, der siden indførslen af grundloven og i den løbende opdatering af lovgivningen har løst f.eks. de civile rettigheder fra bestemte religiøse sammenhænge og løst kirken som institution fra den lokale, politiske ledelse, hvor præster f.eks. ikke har særlige, fødte poster i den kommunale forvaltning. Man kan således sige, at sognekortet på mange måder stadigvæk ligger under det sekulære kommuneort, men at der er sket store forandringer i, hvordan det sekulære, kommunale niveau interagerer med folkekirken som institution. Dette er baggrunden for analysen af, hvornår folkekirkenes interesser tilgodeses og hvornår de ikke gør på kommunalt niveau.

Kommuner og kirkebygninger

Kommunerne er i kontakt med folkekirken på forskellige måder. Kommunerne er en del af det politiske administrative system, som garanterer folkekirkens særstatus i forhold til opkrævning af kirkeskat. Den lokale kirkeskat fastsættes på provstiniveau og inddrives på samme måde som den øvrige nationale og kommunale skat. Alle sogne i en kommune har samme kirkeskatteprocent, men denne kan variere fra kommune til kommune. Her er kommunen primært administrativ, strukturel enhed for folkekirken, idet det er folkekirken selv, der fastsætter skatteprocenten i relation til primært provstiniveauet og kirkeministerniveauet.³ Der er således ikke tale om afgørelser, som kommunen har indflydelse på. Dette gælder til gengæld for det felt, hvorfra eksemplerne i denne artikel er taget, nemlig forvaltningen af de former for beskyttelse, som folkekirkens kirkebygninger falder ind under: kirkeindsigten, kirkebyggelinjen og til dels kirkeomgivelsesfredningen.

Når det gælder den såkaldte kirkeindsigt, er det kommunerne, der varetager dette via kommuneplanen. Kommunerne har ifølge planloven pligt til at udarbejde en kommunalplan og herunder hører: „sikring af kulturhistoriske bevaringsværdier, herunder beliggenheden af værdifulde kulturmiljøer og andre væsentlige kulturhistoriske bevaringsværdier“ (Planlovens kap. 4, § 11 a, stk. 15). I planloven nævnes kirker ikke specifikt, men de hører til de kulturhistoriske bevaringsværdier. Kommunerne fik ansvaret for kulturarven i forbindelse med kommunalreformen i 2007. I Aarhus Kommunes kommuneplan for 2013 er dette formuleret som følger:

Kirkerne er de mindre bysamfund og landsbyernes vigtigste kulturhistoriske monument, og er oftest et markant kendingsmærke i landskabet. I kommuneplanen er der udpeget kirkeindsigtsområder, der har til formål at sikre, at denne funktion ikke sløres eller forringes. (Aarhus Kommuneplan 2013, 83)

De øvrige beskyttelser af kirkens bygninger nævnes også: „Kommuneplanens udpegning af kirkeindsigtsområder ændrer ikke ved eksisterende beskyttelsesbestemmelser i henhold til naturbeskyttelseslovens kirkebyggelinje og konkrete kirkeomgivelsesfredninger (de såkaldte provst Exner-fredninger).“ (Aarhus Kommuneplan 2013, 84).⁴ Kirkeindsigtsafsnittet i denne kommuneplan er en del af afsnittet om kulturmiljøer. Teksten ledsages af to billeder: et af Aarhus Universitets bygninger og et af en gammel, hvidkalket folkekirke.

Alle kommuner udarbejder sådanne kommuneplaner, og der er således på det generelle kommunale planindarbejdet en ramme for håndteringen af kirkebygninger, som en del af kulturlandskabet. Der er endnu et vigtigt aspekt ved planloven, som den generelle gældende lov bag disse planer, som er relevant i forhold til denne artikel. Det drejer sig om spørgsmålet om, hvilke aktører der skal inddrages i beslutningsprocessen, og hvilke myndigheder der har ret til at gøre indsigelser, som skal indarbejdes (planlovens § 28). Dette bliver relevant i forhold til spørgsmålet om, hvorvidt folkekirken har status som en sådan myndighed, og også det bredere spørgsmål om, hvorvidt man i praksis giver folkekirken en sådan status, også der hvor det ikke formelt lovmæssigt er en ret folkekirken har. Eller om folkekirken primært ses som en del af det generelle civilsamfund, som kan indgive hørings svar, men som kommunen ikke selv ser som en nødvendig samtalepartner i processen.

I forhold til den anden form for beskyttelse, kirkebyggelinjen, er det muligt konkret at undersøge, hvordan sagerne håndteres. Kirkebyggelinjen reguleres efter natio-

nal lovgivning, og kommunernes rolle er at administrere mulighederne for dispensation og har følgende formål:

For at forhindre, at der opføres bebyggelse, som virker skæmmende på kirkerne eller hindrer, at kirkerne er synlige i landskabet, er det inden for 300 meter fra en kirke forbudt at opføre bebyggelse, som er over 8,5 meter høj. I tilfælde, hvor kirken er omgivet af bymæssig bebyggelse i hele beskyttelseszonen, gælder forbuddet dog ikke. Bestemmelsen omfatter alt byggeri, men vil især have betydning for placering af siloer, elmastere og vindmøller. Kommunen træffer afgørelse om dispensation fra kirkebyggelinjen. (Naturstyrelsen, kirkebyggelinjen)

Dette forbud er baseret i naturbeskyttelseslovens § 19. Kirkebyggelinjen er indført i 1983 og er en ud af flere former for beskyttelseslinjer, som skal respekteres i forhold til nye byggerier og omlægning af lokalplaner i det, der betegnes 'åbent land' (såsom fortidsmindebeskyttelseslinjen og sø- og åbeskyttelseslinjen). Dette er således sat ind i en bred ramme af beskyttelse af centrale elementer i det danske kulturlandskab.

Kommunen kan give dispensation fra reglerne, hvis det skønnes, at et byggeri ikke vil skæmme kigget ind eller ud fra kirken, selvom det eventuelt ligger tættere på eller er højere end tilladt i de almene regler. Dette betyder, at kommunen skal udføre konkrete skøn ved hvert enkelt tilfælde. Som eksempel på forvaltningen af dette vil en sag fra Viborg Kommune blive inddraget. Sagen er valgt, fordi den også indeholder spørgsmålet om aktørniveauet på folkekirkens side, og fordi den indeholder aspekter af lokalplansdimensionen. I lokalplansprocessen fra 2010 i Viborg Kommune anføres det, at man har haft planen i offentlig høring og har modtaget diverse svar, heriblandt fra Viborg Stift:

Høringssvar nr. 1 er fra Viborg Stiftsøvrighed, som er en myndighed, jf. planlovens § 28. Stiftsøvrigheden har dog præciseret 31/8, at de ikke har bemærkninger til den konkrete lokalplan, men alene til procedure ved dispensation fra kirkebyggelinje. (Viborg Kommune, lokalplanshøring 2010).

I dette tilfælde kategoriseres stiftet klart som en myndighed, som har en bestemt lovmæssig status, jf. planloven. Samtidig viser det sig også, at stiftet primært er interesseret i fremover at være inddraget netop i spørgsmål om dispensation fra kirkebyggelinjen: „1) [Stiftet]

ønsker en generel ændring af Viborg Kommunes procedure, så de bliver hørt inden Viborg Kommune meddeler dispensation fra kirkebyggelinjer. De oplyser, at denne procedure anvendes i andre kommuner.“ Kommunens forvaltning har svaret på dette og understreger her deres kompetence på området:

Forvaltningen har præciseret over for Viborg Stiftsøvrighed, at der ikke er ændringer af lokalplan 376 i forhold til den tidligere lokalplan 76A på dette punkt. Viborg Kommune har ifølge naturbeskyttelseslovens § 19 myndighedskompetencen til at træffe afgørelser ift kirkebyggelinjen. Viborg Kommune har ikke pligt til at høre Stiftsøvrigheden, inden der træffes afgørelse, og har hidtil kun gjort det i relevante sager. På baggrund af Stiftsøvrighedens ønske har forvaltningen ændret denne procedure, så Viborg Kommune fremover altid hører Stiftsøvrigheden, inden der meddeles dispensation fra kirkebyggelinje. Det vurderes i omfang at være 3-4 sager om året. (Viborg Kommune, lokalplanshøring 2010).

Det vil sige, at den kommunale administration i dette papir, som skal vejlede den politiske beslutningsproces, anbefaler, at man ændrer i de konkrete procedurer, så stiftet vil blive inddraget i alle sager, der berører kirkebyggelinjen. Udvalget fulgte op på denne indstilling, således at proceduren nu indbefatter høring hos stiftet.⁵ Der er således tale om, at kirken går fra at kunne deltage i den almindelige høringsproces til at blive inddraget på særlig vis, før kommunen tildeler dispensation. Her tager folkekirken form som en konkret institution, som der tages særlige hensyn til igennem fast inddragelse af stiftsniveauet.

De følgende tre cases er eksempler på konflikter omkring kommunale afgørelser af dispensation fra kirkebyggelinjen. Alle tre sager er klager til Natur- og Miljøklagenævnet (NMK), som er den nationale instans for disse sager. Der er tale om klagesager fra perioden 2011-2013, hvor der ud af 687 sager i perioden kun er tre, der handler om kirkebyggelinjer.

Case 1: Husstandsvindmølle inden for kirkebyggelinjen, Gribskov Kommune (NMK 2012)

Gribskov Kommune har i første omgang givet dispensation til at opføre en husstandsvindmølle inden for kirkebyggelinjen ved Villingerød Kirke. Men denne kommunale afgørelse er blevet indklaget til nævnet af

Stiftsøvrigheden ved Helsingør Stift, hvor Villingerød Kirke ligger. Denne klage er baseret i to punkter: For det første, at stiftet ikke mener, det er begrundet, hvorfor vindmøllen er nødvendig, og for det andet, at kommunen ikke har hørt stiftet i sagen. Der er indhentet en vurdering fra arkitekter:

Villingerød Kirkeby udgøres af ganske få ejendomme, som ligger på et næsten fladt terræn. Oplevelsen af bebyggelsen forstærkes af træbeplantningen omkring husene, og overgangen mellem bebyggelse og landskab opleves ganske klar. Landsbyens bygningsmæssige hierarki domineres af kirken og skolen, der er identitetsskabende for bymiljøet. Den planlagte opstilling af en vindmølle vil fra nord opleves som et afvigende element, der ikke understøtter fornævnte kvaliteter. (NMK 2012, 1)

Gribskov Kommune gør rede for, hvorfor de har givet dispensation:

Kommunen vurderer, at møllen ikke medfører nogen skæmmende påvirkning af kirkens omgivelser. Baggrunden for denne vurdering er, at møllen tænkes opført nord for Villingerød Kirke. Mellem kirken og møllen ligger dels den gamle skole, der med sin høje rejsning har en højde på mere end 7 meter. Herudover er ansøgers hus i 1½ plan med høj rejsning. Dermed vil møllen knapt kunne ses fra kirken. Set nordfra mod kirken vil den ikke stå som en skæmmende indretning i landskabet, men vil opleves som en del af landbrugsejendommen. (NMK, 2012, 2).

Her bliver det klart, at når kirkebyggelinjen forvaltes kommunalt, er det både indsynet og udsynet, der lægges vægt på, og at der er tale om en konkret vurdering af de lokale forhold, som afhænger af en fortolkning af, hvornår noget skæmmer eller er afvigende fra den generelle identitet som et kulturlandskab kan have. Konfronteret med klagen fra stiftet understreger kommunen sin interesse i at understøtte bæredygtige energiformer. Til spørgsmålet om stiftets rolle i processen siges det:

Kommunen bemærker til klagen over, at stiftsmyndigheden ikke er blevet hørt, før kommunen traf sin afgørelse, at det alene er ved dispensationer fra skovbyggelinjen, at loven stiller krav om høring af den pågæl-

dende skovejer. Kommunen er af den opfattelse, at en høring af stiftsmyndigheden i forbindelse med dispensation fra kirkebyggelinjen reelt er overflødig. (NMK, 2012, 2)

Kommunen fremhæver således et miljøhensyn, og at den ikke er pålagt krav om at høre stiftet i sager om kirkebyggelinjen. Kommunen afviser, at folkekirken som institution er en nødvendig samarbejdspartner i disse sager, og ser i stedet forvaltningen af disse beskyttelseshensyn som en sag mellem kommunen og den borger, som har en byggesag. Kommunen forvalter en generel lov, og er ikke bundet til at interagere med stiftet eller andre dele af folkekirken.

I klagenævnets behandling af sagen støttes kommunens generelle håndtering af landzonelovgivning, men ikke vurderingen af den konkrete sag i forhold til kirkebyggelinjen:

Nævnet finder, at navnlig møllens placering i området „Ådalen“, der er et område med landskabelige og kulturhistoriske værdier, som generelt er upåvirket af større tekniske anlæg og bymæssig bebyggelse, bør tillægges stor betydning. [...] Endvidere opstilles masten inden for kirkebyggelinjen. Kirken ligger i Villingerød Kirkeby, som udgøres af ganske få ejendomme, som ligger på et næsten fladt terræn, hvor overgangen mellem bebyggelse og landskab opleves ganske klar. Den planlagte opstilling af en vindmølle vil fra nord opleves meget synlig. Nævnet finder det hensigtsmæssigt, om stiftsmyndigheden havde været orienteret om ansøgningen, forinden kommunen traf sin afgørelse, uanset at dette ikke er et krav ifølge naturbeskyttelsesloven. (NMK, 2012, 3)

Nævnet er således uenig i den vurdering, som ligger til grund for kommunens beslutning, og underkender, at eventuelle miljøhensyn skulle kunne sætte kirkebyggelinjen ud af spillet. Området er af landskabelig og kulturhistorisk værdi, og det vil blive ødelagt af vindmøllen. Derudover fremhæver nævnet, at stiftet bør inddrages, selvom det ikke er et lovmæssigt krav.

Case 2: Antennemast, Guldborgsund Kommune (NMK 2011a)

I Guldborgsund Kommune finder vi en lignende sag, hvor der skal udskiftes en allerede eksisterende antennemast i landsbyen Eskilstrup. Kommunen har i første omgang tilladt udskiftningen af antennen:

Kommunen begrunder sin dispensation med, at det vurderes, at kirken ikke forringes som visuelt landskabselement, da antennemasten på 36 m, med et toprør på 3 m, erstatter en mast på 39 m. Kirken er i øvrigt omgivet af bymæssig bebyggelse, men ikke i hele beskyttelseszonen. Lolland Falster Stift har ikke haft indvendinger mod udskiftningen af masten. Masten er opstillet ca. 80 m fra kirkebygningen, på omtrent samme sted, hvor der tidligere har stået en antennemast fra 1974. Der er søgt om udskiftning af den eksisterende antennemast for at skabe bedre mobildækning, da statistiske beregninger har vist, at den tidligere mast ikke kunne bære det ekstra udstyr, der kræves for at etablere antennepositioner. (NMK 2011a, 1)

Her har kommunen truffet en afgørelse, det relevante stift har ikke haft noget imod udskiftningen. Det er i stedet Danmarks Naturfredningsforening, der har klaget over kommunens beslutning. Klagen går på, at der ikke reelt er tale om en udskiftning af en allerede eksisterende mast, men i stedet om opsættelsen af en meget større mobilmast, hvor der før var en TV-mast, og at den nye mast vil stå tættere på kirken end den tidligere og dermed være ødelæggende for kirkens placering i kulturlandskabet. Klagenævnet afviser klagen og opretholder kommunens beslutning om at give dispensation.

Case 3: Antenne, Tønder Kommune (NMK 2011b)

I den tredje sag er det også en antenne, som er stridens æble. Tønder Kommune har givet afslag på etableringen af en 21 meter høj gittermast med påførte antennesystemer til privat amatørradiokommunikation. Den person, som har ønsket at opføre antennerne, har klaget over afslaget og begrunder klagen både i, at der ikke er alternative steder at sætte antennen op og:

De ansøgte antenner vil ikke kunne ses fra kirken, da ejendommen [adresse3] ligger imellem og har en højde på mellem 16 meter og 22 meter. Klager er villig til at gå ned i højden og evt. ændre placeringen af masten til foran på huset, hvor den ikke vil være synlig fra [adresse4]. Her vil der være mellem 250 meter og 280 meter til kirken. (NMK 2011b, 1)

Nævnet redegør for forløbet og påpeger, at Ribe Stift har gjort indsigelse mod den ansøgte placering. (NMK 2011b, 1). Kommunens afgørelse stadfæstes af nævnet, og der er hermed ikke mulighed for at få dispensation til at opføre antennen.

Disse tre sager har flere interessante dimensioner i forhold til spørgsmålet om kommunalpolitik og folkekirke.

For det første, at der tydeligvis er forskellig praksis, når det gælder inddragelse af folkekirken som aktør; hvor nogle kommuner hører det relevante stift, er der andre der holder på, at dette netop ikke er et krav og heller ikke for dem at se en nødvendighed. For det andet falder alle tre sager ud, så folkekirken interesser tilgodeses. Dette gælder både, hvor de er i strid med kommunens og hvor de ikke er. For det tredje lægges der i alle afgørelser stor vægt på spørgsmålet om hvordan ind- og udsyn til kirken er i den lokale kontekst. De konkrete kirkebygninger tages alvorligt som dele af det kulturlandskab, som det er kommunens opgave at værne om. Samtidig er der mange andre hensyn at tage for en kommune, som sagen om vindmøllen peger på.

Disse tre sager er naturligvis på ingen måde tilstrækkelige til at sige noget om, hvorvidt dette er gældende over længere tid. Og som antallet af klagesager viser, så er det typisk ikke kirkebyggelinjen, der fører til konflikt, men i stedet de øvrige begrænsninger på byggesager. Hvorfor situationen er sådan, kan der jo kun gisnes om, men ifølge en samtale med en kommunal forvaltningsperson inden for området skyldes det primært, at kommunerne allerede i udarbejdelsen af lokalplanerne sørger for, at diverse former for beskyttelse respekteres. Men det er alligevel interessant, at når sager fører til klager, får folkekirken medhold.

Som et sidste perspektiv på dette vil den særlige kirkefredning blive inddraget. Kirkefredning administreres på regionalt niveau via fredningsnævn og skal respekteres i forhold til lokalplaner og kommuneplaner. Kirkefredningssagerne involverer folkekirken direkte som aktør, da det f.eks. kan være et lokale menighedsråd, der gerne vil have lov til at opføre nye eller ændre på allerede eksisterende bygninger, men her får afslag fra de regionale fredningsnævn, og derefter kan klage til det samme nationale klagenævn, som tager sig af sagerne om kirkebyggelinjen. I den periode, hvor der er sager tilgængelige, har der været flere klagesager, som involverer folkekirken. I den almene praksis lægges der op til, at folkekirkens sogne inden for almindelige rammer kan få lov til at bygge og ændre på bygninger. Men der er sager, hvor der er konflikter mellem folkekirkens ønske om at bygge og fredningen af kirke og omgivelser. Dette gælder f.eks. i en sag fra Helsingør Kommune, hvor det regionale nævn har givet dispensation til at opføre et sognehus ved Hellebæk Kirke (NMK 2011c). Danmarks Naturfredningsforening har dernæst klaget over denne dispensation. Klagen er motiveret i, at „indsynet til kirken vil blive indskrænket, at sognehuset henset til dens størrelse vil blive en alvorlig konkurrent til den lille og meget helstøbte kirke“, og at fredningen er „begrænset til én ejendom“ (NMK 2011c, 2).

Menighedsrådet har oprindeligt ansøgt om byggetilladelse, fordi det fremhæver behovet for lokaler, som kan bruges til menighedens aktiviteter, kontor til ansatte og andre nødvendige faciliteter til „kirkens betjening af menigheden“ (NMK 2011c, 2). Det regionale nævn, som gav dispensation, lagde vægt på, hvordan man generelt giver tilladelse til, at menighedsråd kan opføre bygninger og lave ændringer inden for fredede områder, og: „At den for ejendommen gældende fredning har til formål at sikre at kirkens omgivelser kommer til at fremtræde så smukt og værdigt som muligt, specielt således at skæmmende bebyggelser ikke anbringes så tæt på kirken at skønhedsværdier går tabt eller kirkens interesser krænkes“ (NMK 2011c, 3).

Dette var ifølge det regionale nævn opfyldt, og der blev givet dispensation på baggrund af, at byggeriet var til et velbegrunder kirkeligt formål. Beslutningen blev taget på baggrund af en afstemning, hvor et større mindretal mente, at denne sognegård var for stor i forhold til kirken.

Klagen fra Danmarks Naturfredningsforening til det nationale nævn går på, at denne konkrete kirkebygning ligger højt med indsyn, som en helstøbt bygning, som „bør forblive uberørt på sin fritliggende, majestætiske placering højt over Øresund“. Og nævner baggrunden for fredningsreglerne, nemlig hvordan de såkaldte Provst Exner-fredninger kom til for at beskytte disse bygninger i landskabet (NMK 2011c, 4).

Menighedsrådet er ikke enig i denne udlægning. Det fremhæver, at Exners tanker om fredning netop handlede om at beskytte kirken mod skæmmende bygninger, og „aldrig har haft til hensigt at fungere som benspænd for kirkens egen udfoldelse“ (NMK 2011c, 5). Klageinstansen giver klager medhold, og sognehuset kan ikke opføres som planlagt.

I en anden sag om en sognebygning ved Bording Kirke har menighedsrådet i første omgang fået afslag på en dispensation fra fredningsreglerne. Dette har menighedsrådet klaget over ud fra behov for tidssvarende bygninger med handicaptilgang og plads til medarbejderne og rammer for en kirke, der er velbesøgt. Her er kommune og kirke på samme side, men afvises af det regionale råd:

Klager har endvidere henvist til, at kommunen og Viborg Stift har støttet ansøgningen, og at menighedsrådet støtter landskabsarkitektens vurdering af, at det er en ideel placering. Bebyggelsen vil afslutte byens bebyggelse på fin vis op mod kirken, mens udsigten til de omkringliggende smukke omgivelser og åbne landskaber vil blive tilgodeset. (NMK 2008, 2)

Men klagenævnet fastholdte fredningsnævnets beslutning, og det planlagte sognehus kan ikke opføres. I disse to sager inden for fredningslovgivningen er der altså i begge sager givet afslag på at bygge nye sognegårde ud fra argumentationer om placeringen i kulturlandskabet. Der er således i denne del af fredningsmaterialet en tendens til at nævnet går imod folkekirkens ønske om at opføre egne nye bygninger. I stedet tilgodeses klager fra f.eks. Danmarks Naturfredningsforening.

Kirkeindsigt på kommunalt niveau

De forskellige cases peger på, at folkekirken på den ene side har privilegier, som gør den anderledes end de øvrige trossamfund, her de særlige beskyttelser af en række kirkebygninger. Men på den anden side også, at folkekirken ikke nødvendigvis kan være sikker på at drage fordel af denne nærhed til kommunale, regionale og statslige niveauer af politik og administration. Det er ikke folkekirkens selvforståelse eller behov som står i første række. Eller sagt på en anden måde, det primære system, som der forvaltes ud fra, er baseret i en sekulær logik, som handler om bevarelse af kulturlandskabet. Hvor folkekirken fik medhold i sit synspunkt i alle klagesager over kirkebygningelinjen, er der ikke støtte til de større byggeprojekter i forhold til kirkeomgivelsesfredningen. Folkekirken har, sat lidt på spidsen og udelukkende med udgangspunkt i disse sager, således lettere ved at forhindre opførslen af andres bygninger end at få lov til selv at bygge nyt. Dette antyder, at når kirkens behov passer ind i bevarelsen af kulturlandskabet, som det forstås og forvaltes kommunalt og af diverse nævn, så er den offentlige forvaltning en stærk samarbejdspartner, men hvis kirken har projekter, som ikke er i tråd med dette, er kommuner og nævn ikke nødvendigvis på folkekirkens side. Når kirken er med til at bevare, går sagerne til kirkens fordel, men når kirken ønsker at forandre, er dette ikke nødvendigvis tilfældet. Dette peger på, hvordan studier af det lokale, kommunale niveau bidrager med nogle nødvendige nuancer af, hvad forholdet er mellem religion og politik i Danmark i dag. Ud fra et governance-perspektiv vil man således kunne fremhæve, at også denne religiøse institution bliver formet i et møde med offentlige myndigheder og samfundsinstanser, som opererer ud fra andre logikker end dem, der eventuelt er på dagsordenen internt i det specifikke trossamfund. Folkekirken er således i disse sager et trossamfund, som skal navigere i det offentlige system som alle andre. Folkekirken må lokalt og regionalt via me-

nighedsråd og stiftsniveau arbejde aktivt for at blive inddraget i proceduren f.eks. som faste samarbejdspartnere i sager om dispensation fra kirkebygningelinjen.

Beskyttelsen af kirkens bygninger, som en del af kulturlandskabet, kan ikke udelukkende siges at være et privilegium, som folkekirken nyder godt af. Billedet er mere kompliceret, når man går ned i den reelle sagsgang i udvalg, nævn og klageinstanser. Her tegner der sig i stedet et billede af, hvordan myndighederne primært står som garant for kirkebygningen i det fælles kulturlandskab, og hvor også lokale sognekirker kan tabe kampen om at forme de rum, de ønsker til udfoldelse af deres religiøse fællesskab. De beskyttelsesforanstaltninger, der er på plads, er ikke motiveret ud fra en støtte til et trossamfund som sådan, men motiveret ud fra den kulturelle værdi kirkens bygninger og placering har for samfundet generelt. Beskyttelsen er således af alle borgeres fælles kulturelle værdier og forvaltes ikke grundlæggende som en beskyttelse af en bestemt religiøs gruppes interesser.

Når man vender blikket mod det lokale, kommunale niveau, får man et indblik i, at der her er en forvaltningsmæssig hverdag langt fra de store landspolitiske, debatskabende overskrifter om danske værdier og kristendommens rolle. Her på det lokale niveau forvaltes en bestemt dimension af folkekirkens privilegier, som ikke ofte er til debat. Her er aktører i kommune og kirke i tæt kontakt, og somme tider i konflikt, omkring håndtering af de love, som fremhæver, at folkekirkens kirker primært er en del af det fælles danske kultur- og naturlandskab. Der tales ikke om religion specifikt og der nævnes ikke specifikke sammenhænge med f.eks. evangelisk-luthersk kristendom eller andre af de værdimarkeringer, som betyder noget for kirkens selvforståelse. Det er tale om en mere stille og ubemærket aktivitet, som ikke desto mindre peger på, at der på kommunalt niveau foreligger en tilgang til de kirkelige bygninger og institutioner, som primært er styret af et ønske om at bevare generelle kulturelle værdier på alle borgeres vegne. Og denne værdi skal beskyttes både mod afvigende antenner og afgivende sognehuse. Det kan i forlængelse af denne artikel derfor overvejes, om den lokale praksis i håndtering af disse sager på sigt kan være med til at påvirke mere overordnede niveauer af forholdet mellem stat og kirke, f.eks. i den måde folkekirkens egne aktører bliver nødt til mere formelt at etablere aftaler om indflydelse og dermed finde deres plads i den kommunale logik.

Referencer

- Andersen, HT; Engelstof, S; Winther, L 2008, 'Analytisk operationalisering af bylandskabstanken Notat udarbejdet for By- og Landskabsstyrelsen, Miljøministeriet', TAPAS Working Paper 2008:01 Institut for Geografi & Geologi, Københavns Universitet.
- Bruce S 2002, *God is dead: secularization in the West*, Blackwell Publishers, Oxford, UK
- Calhoun CJ 2011, *Rethinking secularism*, C. Calhoun, M Juergensmeyer & J Van Antwerpen (eds.) Oxford University Press, Oxford.
- Christensen, H R 2014 (under udgivelse), 'Secularism and Religious Authority: Mirror Images in Public Representations of Religion' in *Journal of Contemporary Religion*.
- Clemmensen, N 2011, *Konflikt og konsensus i kommunen: det landkommunale selvestyre i Danmark i det 19. århundrede*, Museum Tusulanum, København
- Dobbelaere K 1981 *Secularization : a multi-dimensional concept*. Serie: Current sociology ; Vol.29, no.2. Sage. Beverly Hills.
- Knudsen, T 2003, 'De nordiske statskirker og velfærdsstaterne', i *13 historier om den danske velfærdsstat*, ed. Klaus Petersen, Syddansk Universitetsforlag, Odense.
- Kühle, L 1999, 'Sekulariseringstesen i religionssociologien – reformulering eller paradigmeskift?', in *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* nr. 55, 45-60.
- Kühle, L & Nielsen MV 2011, 'Religion and State in Denmark: Exception among Exceptions?' *Nordic Journal of Religion and Society*, vol 24, nr. 2, 173-188.
- Maussen, M 2006 *The governance of Islam in Western Europe – A state of the art report*, IMISCOE Working Paper No. 16.
- Naturstyrelsen, kirkebyggelinjen: <http://naturstyrelsen.dk/planlaegning/planlaegning-i-det-aabne-land/bygge-og-beskyttelseslinjer/kirkebyggelinjen/>
- NMK 2008: Bording Kirke, afgørelse af 30. oktober 2008: (Sag NKN-121-00121)
- NMK 2011a: Case 2: Guldborgsund Kommune. 30.06.2011. (NMK-504-00001)
- NMK 2011b: Case 3. Tønder Kommune. 26.09.2011. (Sag NMK-504-00002)
- NMK 2011c: Hellebæk Kirke, afgørelse af 21. oktober 2011 (Sag NMK-522-00046)
- NMK2012: Case 1 Gribskov Kommune. 11.05.2012 (Sag NMK3100461 Planloven, Lov om planlægning af 27/05/2013)
- Sidenvall, E 2010 'A Classic Case of de-Christianisation? Religious Change in Scandinavia c. 1750– 2000' in *Secularisation in the Christian World*, Brown, CG; Snape, M (eds.). Ashgate Publishing Group, Farnham.
- Torfin J, Peters GB, Pierre J, & Sørensen E 2012, *Interactive Governance: Advancing the Paradigm*, Oxford University Press, Oxford.
- Viborg Kommune, lokalplanshøringsproces 2010: [http://dom.viborg.dk/db/dagsord.nsf/69147069b83c7e5dc1256c54002e6773/26978391a97799b0c12577b5004b9cc1/\\$FILE/TU-061010-157-2.pdf](http://dom.viborg.dk/db/dagsord.nsf/69147069b83c7e5dc1256c54002e6773/26978391a97799b0c12577b5004b9cc1/$FILE/TU-061010-157-2.pdf)
- Østergaard, U 2003. 'Lutheranismen, danskheden og velfærdsstaten', i *13 historier om den danske velfærdsstat*, ed. Klaus Petersen, Syddansk Universitetsforlag, Odense.
- Aarhus Kommuneplan 2013, <http://www.aarhus.dk/da/borger/bolig-og-byggeri/kommuneplanlaegning/kommuneplan-2013.aspx>

Noter

1. Kongehuset spiller også en formel rolle i forhold til styringen af kirken, idet det kongelige overhoved skal give kongelig resolution til bestemte beslutninger.
2. Der er fortsat efter 1933 forskellige former for gejstligt tilsyn, f.eks. på provstiniveau, som forsvinder i praksis i 1949.
3. I 2013 var den laveste kirkeskatteprocent 0,42 (Gentofte Kommune), mens den højeste var 1,48 (Samsø Kommune). <http://www.km.dk/kirke/folkekirken/oekonomi/kirkeskat/>
4. Provst Exner-fredninger, opkaldt efter Gustav Johan Adolf Exner, som fra slutningen af 1930'erne begyndte at indhente frivillige fredninger af kirkeomgivelser, som senere danner baggrund for fredningsregler for kirkeomgivelser.
5. Bekræftet pr. e-mail fra Viborg Kommune, 28. maj 2014.

Interreligiösa gruppers samarbete med kommuner i Sverige

Magdalena Nordin

fil.dr. i religionssociologi verksam vid Centrum för teologi och religionsvetenskap vid Lunds universitet, Sverige.

Artikeln tar upp interreligiösa gruppers samarbete med kommuner i Sverige. Detta samarbete sker i sammanhang som präglas av sekularisering, religiös skepticism och en ojämlig religiös pluralitet, och påverkar den pragmatiska sekularism som tidigare varit gällande i landet.

Inledning

Sverige är ett land som präglas av sekularisering. Religionen har en undanskymd plats i samhället och många människor har ingen religiös tillhörighet eller religiös tro (Bromander 2012; Lövheim & Bromander 2012). Religion uppfattas många gånger som det avvikande eller så uppfattas den inte alls (Bäckström 2013; Zuckerman 2008, 148f; Flodell 2006). Samtidigt är sekulariseringen i Sverige en pågående process och religion finns ännu i samhället om än i minskande omfattning och betydelse. Så länge religionen finns avskilt från det omkringliggande samhället är detta tämligen oproblematiskt, men när det religiösa möter eller önskas införlivas med det omgivande samhället sker detta inte helt friktionsfritt, eftersom religion inte hör till normen.

Landet har även under en lång tid präglats av sekularism, dvs. ställningstagandet att religion och politik ska hållas åtskilda. Religion ska utifrån denna idé inte påverka eller underbygga det offentliga, men den får inte motverkas av det offentliga (Bangstad 2012). Man måste dock komma ihåg att det svenska välfärdssamhället har nära kopplingar till en tidigare luthersk statskyrka. Staten och kyrkan skildes visserligen åt år 2000, men denna uppdelning är inte helt fullgånget och påverkar ännu religionens plats i det offentliga på ett flertal områden.¹

Det sekulära idealet har under senare tid kommit att utmanas av en ökad religiös pluralitet i Sverige, vars följder blir särskilt tydliga på ett lokalt plan där den religiösa pluraliteten får direkta praktiska konsekvenser.² Här ska lokal politisk praktik skapas som många gånger behöver förhålla sig både till globala politiska skeenden och till den nationella politiska situationen (se även Glick Schiller 2009; Levitt 2009; Stepick, Rey & Mahler 2009).

Mellan år 2010 och 2011 arbetade jag med en studie om interreligiös dialog på lokal nivå i Sverige.³ Under studiens gång blev det tydligt att det arbete som skedde i de interreligiösa grupperna i hög utsträckning var relaterade till det omgivande samhällets offentliga institutioner. Relationen dem emellan hade uppstått som ett önskemål både från de interreligiösa grupperna och från det lokala politiska etablissemangen. Hur denna relation skulle upprätthållas och eventuellt institutionaliseras var dock ett problem som genomsyrade arbetet dem emellan. Här kom det sekulära idealet att krocka med den religiösa pluralitetens realitet, något som denna artikel närmare kommer att belysa.

Det övergripande syftet med den här artikeln är att lyfta fram vad som sker när religion i ett sekulariserat och sekulärt samhälle tar plats i det offentliga.⁴ Fokus kommer att ligga på relationerna mellan religiösa samfund och det offentliga på lokal nivå i Sverige. De exempel som kommer att ges är interreligiösa gruppers samarbete med kommuner och hur man inom kommunerna samarbetar med religiösa samfund, ett tidigare inte studerat område i Sverige.⁵ Med interreligiösa grupper avses i artikeln organiserat samarbete över religionsgränser vars primära och manifesta syfte är just samarbete mellan personer eller organisationer med olika religiösa tillhörigheter.⁶

Det finns i Sverige även andra situationer när kommuner samarbetar med religiösa samfund. Det kan gälla bygglov för moskéer och kyrkor, när skolor samarbetar med olika religiösa grupper i religionsundervisningen eller med Svenska kyrkan i samband med skolavslutningar, men dessa former av samarbete ingick inte i den studie som jag gjorde.⁷

Religion i Sverige: om sekularisering, sekularism och religiös pluralitet

Sverige hör till de länder i världen där sekularisering har en stor utbredning. Ett exempel på detta är minskad religiös praktik och tro hos enskilda individer. Även om en majoritet av svenskarna är medlemmar i ett religiöst samfund (66 % i Svenska kyrkan och ca. 7 % i andra kristna samfund och andra religioners samfund), så är den religiösa praktiken och deltagandet i religiösa sammankomster lågt. Ungefär var femte svensk ber till Gud ibland och mindre än var tionde deltar regelbundet i religiösa sammankomster (Weibull & Strid 2011). År 2013 döptes hälften av alla barn födda det året och en tredjedel av 15-åringarna valde att konfirmeras (Svenska Kyrkan). Upp emot hälften uppger att de tror på Gud (bland ungdomar mellan 16 och 19 år svarar 69 % att de inte tror på Gud), men religion är viktig för endast 10 % av Sveriges befolkning (Weibull & Strid 2011).

Ett annat exempel på sekularisering är religiösa samfunds minskande betydelse i samhället. I Sverige är förtroendet för religiösa samfund numer lågt. En tredjedel av befolkning har förtroende för Svenska kyrkan och detta är siffror som ständigt sjunkit under de senaste femton åren. Svenskarna har ett betydligt större förtroende för universiteten, polisen, domstolsväsendet och även för kungahuset, än vad de har för Svenska kyrkan (Holmberg & Weibull 2012). Frågar man medlemmarna i Svenska kyrkan så skulle dessa främst vända sig till familj och vänner för stöd och tröst, och de uppger att de i högre utsträckning skulle söka hjälp i naturen, i musiken, hos hälsovården och bland djur än hos kyrkan (Bromander 2011). Många ställer sig emellertid positiva till kristendomen som religion (40 % gör det), vilket är betydligt fler än de som ställer sig positiva till ateism (18 %), emedan endast 9 % är positiva till islam och 12 % till judendom (Weibull 2012). Och vissa forskare framför att en stark religiositet bland svenskar kan uppfattas som något onormalt (Bäckström 2012, 32; Zuckerman 2008, 148f; Flodell 2006).

När det gäller ett sekularism i Sverige detta är ett komplext fenomen. Fram till år 2000 hade Sverige ett statskyrkosystem som under åtminstone 150 år hade ifrågasatts. Separationen mellan stat och kyrka kom inte heller att bli fullständig och Svenska kyrkans relation till

staten skiljer sig åt från andra samfunds. Svenska kyrkan har en skyldighet att finnas representerad i hela landet (den ska vara en så kallad folkkyrka), den får statlig stöd att ta in medlemsavgifter (vilket även andra samfund numer kan ansöka om att få hjälp med), den är ansvarig för begravningsväsendet i hela landet med undantag för två kommuner (Stockholm och Tranås), vissa av dess kyrkor står under statlig kontroll och monarken måste bekänna sig till den evangeliskt lutherska tron. Även de andra religiösa samfunden har en unik relation till staten i förhållande till andra civilsamhälleliga organisationer. Trossamfunden har t.ex. vigselrätt och har öronmärkta statliga medel avsatta för att bedriva sin verksamhet, vilka under år 2013 uppgick till 75 miljoner SEK. Professorn i religionssociologi Anders Bäckström för i en artikel om religion i det offentliga i Sverige fram att relationen mellan kyrka och stat i Sverige (och i de andra nordiska länderna) kan betraktas som en pragmatisk sekularism. Med detta menar han att det här inte uppstått något klart ställningstagande om hur staten skall förhålla sig till religion, vilket har varit fallet i t.ex. USA, genom passiv sekularism, och i Frankrike genom aktiv/laicistisk sekularism (Bäckström 2013, 30f). I Sverige har förhållandet mellan kyrka och stat istället utgjorts av ett samspel som varken öppet har ifrågasatts eller tydligt underbyggts. Med en ökad religiös pluralitet i Sverige har dock detta kommit att uppmärksammas. Bäckström menar det därmed blir allt svårare "att exkludera religiöst baserade synpunkter och krav från den offentliga samtalsarenan" (Bäckström 2012, 33), något som även gäller för flertalet andra europeiska länder (Bader 2007, Davie 2007, Koenig 2007). Det här är en realitet som även är aktuell på ett lokalpolitiskt plan (Bader 2007, Rath et al. 2001). Dessutom kan den ökande religiösa pluraliteten innebära att de offentliga institutionerna aktivt arbetar med att inkludera de religiösa samfunden för att på så sätt kontrollera dem och inkludera dem i samhället (Beckford 2011, Griera & Forteza 2011).

Sverige har under de senaste decennierna gått från att ha varit ett land med en utpräglad religiös homogenitet (protestantisk) till att bli mer religiöst pluralistiskt. Men vi måste ändå vara medvetna om att de religiösa minoriteter som vi finner i dagens Sverige är mycket små i jämförelse med det antal människor som tillhör den protestantiskt lutherska Svenska kyrkan. Om man ställer antalet personer som tillhör Svenska kyrkan i förhållande till den religiösa riktning som uppskattas ha flest antal tillhöriga, nämligen islam, så blir förhållandet 6,5 miljoner mot ca. 400.000 tusen, det vill säga att 66 % av Sveriges befolkning tillhör Svenska kyrkan och ca. 4 % uppskattas tillhöra islam. När det gäller andra religiösa samfund är antalet än mindre; de frikyrkliga sam-

funden har sammantaget ca. 300.000 medlemmar, ca. 150.000 tillhör de ortodoxa och österländska kyrkorna, ca. 100.000 den Katolska kyrkan; och man räknar med att det finns ca. 25.000 buddhister, 20.000 Jehovas vittnen, 10.000 hinduer, 8.000 judar, och 8.000 mormoner i Sverige. Sikherna beräknas vara ca. 3.000, Bahai har ca. 1.000 tillhöriga och Scientologerna har ca. 500 aktiva medlemmar i landet. Ändå har dessa religiösa grupper ökat markant i antal under de senaste decennierna.⁸ I början av 1970-talet fanns det t.ex. 52.000 katoliker i Sverige och på 1930-talet räknade man med att det fanns ca. 500 personer som tillhörde de ortodoxa och österländska kyrkorna och ca. 8 muslimer (Stoor 2002, 37ff).

Den religiösa pluralitetet i landet är, som siffrorna ovan visar, på intet sätt homogen när det gäller antalet tillhöriga. Men de religiösa samfunden skiljer sig inte åt endast när det gäller antalet tillhöriga, utan även i hur de är etablerade i samhället, vilken organisationsform de har, hur ledarskapet ser ut och upprätthålls, i tillgång till möteslokaler, i möjligheter till offentligt utrymme och i resurser i form av bland annat pengar, ledare, anställningar och utbildningar. Och som tidigare nämnts i skiljer de sig åt i hur människor uppfattar de olika samfunden. Till detta hör också att det är Svenska kyrkan som har varit det samfund i Sverige som varit mest drivande när det gäller det mer organiserade interreligiösa samarbetet i Sverige (Roald 2002, 85; Alwall 1999, 17).

Sammantaget kan man se att de förändringar som det svenska samhället genomgår idag präglas av sekularisering och religiös skepticism, men samtidigt även utgörs av en ökad och ojämlig religiös pluralitet till vilken det offentliga behöver förhålla idén om sekularism.

Samarbetet mellan interreligiösa grupper och kommuner

Interreligiöst samarbete – en bakgrundbeskrivning

Det har funnits organiserat interreligiöst samarbete i Sverige sedan 1970-talet då det främst utgjordes av samarbete mellan kristna och judar. Under 1980-talet kom detta att även inkludera muslimer (Ahlstrand 2008, 65f; Aneer 1999, 257ff) och under 1990-talet initierade Svenska kyrkan ett flertal projekt som riktade sig till muslimer i Sverige (Alwall 1999, 16ff). Hur många interreligiösa samarbeten som har genomförts sedan dess går inte att få kunskap om eftersom detta inte bokförts eller sammanställts, men det har framhållits att det under 2000-talet skett ett ökat intresse och ett ökande intra-religiöst samarbete i Sverige (*Nyhetsbrev Centrum för religionsdialog i Stockholms stift* 2010, nr 3; *Kyrkans Tidning* 2010-12-16). Interreligiösa grupper återfinns i Sverige på nationell nivå genom bland annat Sveriges kristna råd (SKR) som bildades 1992⁹, ett muslimskt samarbetsråd,

Sveriges muslimska råd (SMR) och Sveriges interreligiösa råd (SIR) från 2010 som bildades på initiativ av Svenska kyrkan.¹⁰ Visst samarbete sker även på regional nivå, men det mesta interreligiösa arbetet sker i Sverige på lokal nivå och som en följd av lokala initiativ (intervju med Kajsa Ahlstrand).

Interreligiöst samarbete kan ta sig många olika uttryck. En uppdelning av dessa som passar väl för de grupper som denna artikel tar upp är följande: Det levda livets dialog, vilken handlar om när människor med olika religionstillhörighet möts i vardagen och där religiösa frågeställningar kan komma att aktualiseras. Den andra formen, dialog om sociala frågor eller handlingens dialog, handlar om en dialog som har sin utgångspunkt i ett gemensamt problem. Den tredje formen, intellektuell dialog, handlar om ett samtal om det religiösa innehållet och avslutningsvis finns det som benämns som den kontemplativa eller den religiösa erfarenhetens dialog, där man tillsammans genomför religiösa ritualer (Ahlstrand 2008, 66f; Ahlstrand 2005, 64ff; Åmell 1999, 65f).¹¹ De interreligiösa grupper som studerats i det här projektet är sådana som främst kan placeras i det som benämns som dialog om sociala frågor och intellektuell dialog.

*Den interreligiösa gruppen "Religiös dialog"*¹²

[Religiös dialog] ska utgöra ett forum för:

1. Gemensam bearbetning av aktuella frågor.
2. Att utveckla samhörighet, insikt och förståelse.
3. Samråd och vägledning för offentliga, frivilliga och privata organ.
4. Prioritera [sic] ökad förståelse bland barn och ungdomar.

(Ur gruppens interna policydokument)

En av de grupper vars arbete jag följde under drygt ett års tid har jag här valt att benämna "Religiös dialog". Gruppen var lokaliserad i en kommun i Sverige med relativt stor religiös pluralitet. Gruppen uppstod 2009 främst ur ett socialt behov och ett önskemål om samhälllig förändring, och kan tydligt definieras som en grupp vars dialog behandlar sociala frågor. Den bildades på initiativ av Svenska kyrkan och med ekonomiskt bistånd från en kristen stiftelse och från Svenska kyrkan. Gruppen kom tidigt att kopplas till den kommun där den var verksam. Relationen mellan gruppen och kommunen innebar emellertid ett flertal svårigheter. En avgörande svårighet orsakades av att det inte fanns några formaliserade former för hur samarbetet skulle se ut och inte heller några politiska beslut på att ett samarbete skulle etableras. Att kommunen engagerade sig i gruppen och önskade etablera en relation med den hörde främst samman med att kommunen önskade komma i kontakt med religiösa samfund för

att skapa integration och sammanhållning i kommunen. Kommunen framförde däremot inga önskemål om att gruppen skulle integreras i det kommunala arbetet och de personer från kommunen som var kopplade till gruppen ingick inte i gruppen utan fanns med som en extern resurs. Samarbetet mellan gruppen och kommunen skedde främst genom en av kommunens folkvalda som arbetade med integrationsfrågor. För att gruppen skulle etableras och formaliseras enligt den här personens önskan hjälpte kommunen till med att skriva fram syfte och målbeskrivningar för gruppen och de kunde ha genomföra sina möten i kommunhuset. Vid dessa möten medverkade den folkvalda personen samt en tjänsteman från kommunen. En av de personer som jag intervjuade och som arbetade på kommunen framförde att även om kommunen skulle vara neutral i religiösa frågor, så "var den i högsta grad inblandad" i denna grupps arbete.

Ett annat problem för gruppen var vilka religioner som skulle vara representerade i gruppen och vilka personer från dessa religioner som skulle ingå. Det här berodde bland annat på att det inte fanns plats i gruppen för representanter från alla olika religiösa samfund i staden, men även på att man inte ville ha alla religiösa samfund med i gruppen. Även här gick personerna från kommunen in och påverkade besluten, men fanns inte med som beslutande. Bland de samfund som man inte ville skulle ingå i gruppen fanns Scientologin som framfört önskemål om att få finnas med i gruppen, men även en mindre paganistisk grupp. Motivet till detta uppgav man vara att "[Religiös dialog] endast skall omfatta de etablerade världsreligionerna, således ej dessa två grupper" (från gruppens mötesprotokoll). Även ett par större muslimska och ortodoxt kristna församlingar i kommunen saknade representation i gruppen. Det här kan förklaras av att dessa församlingar hade arbetat mindre utåtriktat och att man därmed från kommunens sida saknade kunskap om dem, men även av att de inte var välkomna av de andra samfunden som fanns representerade i gruppen.

En annan svårighet var att hitta personer från de olika samfunden som kunde arbeta i gruppen. För de större och mer etablerade samfunden som Svenska kyrkan och Katolska kyrkan fanns det personer som kunde göra detta inom sina tjänster, även om det var svårt att avsätta tid för arbetet. För de mindre samfunden fanns inte representanter som arbetade inom sina respektive samfund, utan upprätthöll sina positioner i samfunden på ideell basis. Det här innebar bland annat att de inte alltid kunde medverka vid mötena eftersom de då arbetade. Kommunens representanter deltog i arbetet under arbetstid. Finanseringen av gruppen var även det ett problem och de pengar som funnits med för att etablera gruppen täckte

endast en liten del av kostnaderna för det arbete som skedde i gruppen.

Gruppens relation till kommunen kom att ändras efter ett politiskt val som gjorde att den person som hade arbetat med gruppen som politiker fick andra uppdrag och ingen annan person från kommunen gick in i gruppen och fortsatte arbetet. Gruppen kunde därmed inte längre genomföra sina möten på kommunhuset och ingen från kommunen kom till gruppens möten. Under ett knappt år fortsatte man med möten i de olika samfundens lokaler, vilket orsakade problem då vissa samfund inte ville delta när möten skedde i några av dessa samfunds lokaler. Några samfund slutade komma och till slut kom inte fler än tre, fyra personer på träffarna. Gruppen beslutade att finnas kvar utan regelbunden mötesverksamhet, men lades snart ned helt. Ett flertal personer från gruppen kom senare att ingå i en annan interreligiös grupp som startades på initiativ av kommunen ett par år senare och då i samarbete med en statligt styrd interreligiös grupp.

Den interreligiösa gruppen "Ett liv tillsammans"

Vi träffas hos varandra och temat växlar. De två första mötena handlade om ämnet bön. [...]. Det blev givande samtal där ämnet belystes från många håll och vi kunde bli varse skillnader men också en stor gemenskap och samsyn. (Ur gruppens årliga översikt)

En annan av de grupper vars arbete jag följde är den grupp som jag har valt att kalla "Ett liv tillsammans". Denna grupp fanns i samma kommun som den ovan nämnda. Gruppen bildades redan på 1990-talet men var vilande under ett flertal år eftersom några av de drivande personerna i gruppen lämnat den. Gruppen kom att startas igen först 2008. "Ett liv tillsammans" kan ses som en grupp sprungen ur det levda livets dialog eftersom de personer som startade den gjorde det utifrån sina möten i sitt närområde med människor med annan religiös tro än deras egna; den uppstod alltså som en direkt respons på en ökad religiös pluralitet i samhället. Den kom sedan att, på initiativ från Svenska kyrkan, att formaliseras till en grupp där människor med olika religionstillhörighet bjöds in för samtal och ökad förståelse för varandra.

Vid gruppens bildande diskuterades frågor så som vad det fanns för framtid för religionerna och att de tillsammans skulle kunna verka för religionernas fortsatta inkludering i det svenska samhället. På senare möten talade man bland annat om, som citat ovan visar, synen på bön, tillbedjan och synen på Gud. Gruppens möten präglades av en önskan om samsyn och att finna likhe-

ter. Man försökte undvika sådant som skiljde dem åt och man talade främst om trons innehåll, men mycket lite om dess praktiska konsekvenser, vilket jag tolkar som ett förhållningssätt som gör att man undviker att hamna i konflikt med varandra. Till mötena kom ca. 15 personer från ett tiotal olika religiösa samfund. Både lekmän och religiösa ledare fanns med i gruppen. Gruppens institutionaliserande innebar att den övergick till en religionsdialoggrupp baserad på intellektuell dialog. Den skiljer sig på sätt från den tidigare nämnda gruppen "Religiös dialog" som främst var en dialoggrupp för sociala frågor.

Gruppen hade inte heller något etablerat samarbete med kommunen, men vid ett par tillfällen under den tid som jag följde gruppen uppkom önskemål om att man även borde synas i det omkringliggande samhället och påverka det. På ett möte diskuterades om religionernas fredsarbete och om hur de olika religionerna arbetar med detta. Ur detta samtal uppstod en önskan om att gruppen även utåt skulle visa hur den arbetade med att skapa fred. Man tog kontakt med det lokala biblioteket och fick där hålla två offentliga samtal på temat mångfald som en resurs för både samhället och den personliga utvecklingen. Anledningarna till engagemanget i det omgivande samhället var att man ville visa att de olika religionerna inom gruppen kunde samverka och att man därigenom kunde vara en förebild för det omkringliggande samhället. Genom detta engagemang gjorde man det möjligt för samfundet att medverka i det sekulariserade, och till viss del religionsskeptiska samhället, något som fler av dem hade haft tidigare erfarenhet av att inte kunnat göra var för sig.

De svårigheter som "Ett liv tillsammans" mötte hör även för den här gruppen samman med vilka som skulle få ingå i gruppen. Eftersom man i den här gruppen hade valt att låta alla som ville vara med, vilket bland annat innebar att t.ex. scientologer deltog, ledde det till att personer som deltog i gruppen och som hade tjänster i Svenska kyrkan och den Katolska kyrkan inte fick tillåtelse av sina biskopar att delta. Det här fick till följd att vissa religiösa samfund kunde ha officiellt erkända representanter från sin respektive samfund som deltagare i gruppen, medan andra endast kunde representeras av lekmän. Gruppen är fortfarande aktiv och träffas regelbundet.

Kommunen Ankerköpings¹³ samarbete med interreligiösa grupper

Integration är ett viktigt arbetsområde för utvecklingsnämndens förvaltning i [Ankerköping]. Genom ett aktivt samarbete med invandrarföreningarna och eldsjälarna i staden, genomförs årligen en mängd arrangemang och påverkansarbete för att skapa förståelse

för olika kulturer som formar vårt samhälle och vår värld. För andra året arrangeras Öppet hus i [Ankerköpings] moskéer och alla hälsas hjärtligt välkomna!! (Från kommunens informationsmaterial)

I en annan av de kommuner där jag genomförde min studie hade initiativet till att skapa ett samarbete mellan kommunen och religiösa samfund kommit från kommunen. Den verksamhetsansvarige på utvecklingsförvaltningen i kommunen berättar att de hade "känt behov av att bilda en grupp som bestod av olika samfund och sen jobba för att öka förståelse och respekt för varandras likheter och olikheter" (intervju med kommundiensteman) och det övergripande syftet med gruppen var att visa att de religiösa samfundet "står enade inför frågan att det svenska samhället ska vara ett mångkulturellt och mångreligiöst samhälle" (intervju med kommundiensteman). Gruppen kan främst (och kanske endast), utifrån den uppdelning av religionsdialoggrupper som tidigare nämnts, betraktas som en grupp som arbetar utifrån en dialog för sociala frågor.

Kommunens inspiration till att bilda en interreligiös grupp kom från att regeringen hade utsett år 2008 till ett religionsdialogår och att man på en konferens lärt sig hur en annan kommun i Sverige aktivt hade arbetat med dessa frågor. Enligt kommunens tjänsteman fanns det dessutom inga interreligiösa grupper i kommunen sedan tidigare. Att arbetet med dessa frågor inte påbörjats tidigare hör samman med att det i kommunen funnits en policy att det föreningsliv som man samarbetade med skulle vara politiskt och religiöst obundet. En av kommunens tjänstemän säger:

...det skulle inom föreningssammanhang vara opolitiskt och o-religiöst. [...]. Man tyckte att det skulle vara så obundet som det bara går, så vi tänkte att religionen blandar man inte i någonting. Men sen så kom det fler och fler muslimer och skolorna och andra behövde information, det kom fler beställningar om den nya religionen... (Intervju med kommundiensteman)

Det första kommunen gjorde var att sammankalla en grupp med representanter från stadens muslimska församlingar och en person kopplad till Katolska kyrkan. Denna grupp beslutade att man skulle medverka under den festival som varje år anordnas i staden och där ha ett tält med representanter från olika samfund. Till gruppen kom sedan att anslutas ett par studieförbund med religiös grund (ett kristet och ett muslimskt) och en re-

presentant från Svenska kyrkan. Ingen från den judiska församlingen, de ortodoxa kyrkorna eller någon buddhist eller hindu ingick i gruppen även om några av dessa medverkade under festivalen. Förklaringen till att dessa inte ingick i gruppen var att man först tydligt ville bli klar över vilket gruppens syfte och mål skulle vara och att man börjat med att ”samla ihop de människor man känner” (intervju med kommuntjänsteman). Gruppen kom att under ett par år anordna föredrag på biblioteken i staden, guidade turer på stadens moskéer och en fest i samband med eid al-fitr. Man gav även i uppdrag till de medverkande studieförbunden att ta fram ett utbildningspaket om religion, något som dock aldrig kom att slutföras.

Senare bildade kommunen även ett religiöst råd bestående av endast muslimska församlingar där en person anställd inom utvecklingsnämnden arbetade med detta som en del i sin tjänst. I rådet ingick tre av stadens fem muslimska församlingar. De två andra församlingarna uppgavs vara positiva till att ingå i rådet, men hade ännu inte anslutits. Syftet med rådet var att ”fungera som stöd, referens och informationsorgan till myndigheter, kommunala förvaltningar, företag och ideella organisationer” (informationsmaterial från kommunen) i kommunen, men hade även till uppgift att ”verka för ömsesidig förståelse och respekt mellan skilda kulturer och trosåskådningar” (informationsmaterial från kommunen). Bakgrunden till att rådet bildades förklaras med följande:

För att undvika missförstånd och för att kunna öka möjligheten att få korrekt information och tolkning när det gäller frågor som rör islam, har [Ankersköping] i samarbete med de muslimska församlingarna, bildat ett islamiskt församlingsråd. (Ur kommunens informationsdokument)

Rådet består av representanter från de tre muslimska församlingarna som deltar utan ersättning och den ovan nämnde personen som i sin tjänst är koordinator för rådet.

Personen som arbetar med detta i kommunen har själv en muslimsk bakgrund, men har bott i Sverige hela sitt liv, och ser sig som en länk mellan kommunen och de muslimska församlingarna. Han lyfter fram att det är av vikt att han kan något om islam för att församlingarna skall vilja delta i detta arbete. Hans uppgift i rådet är inte endast att skapa en kontakt mellan kommunen och de muslimska församlingarna utan att även få de olika muslimska församlingarna att samarbeta. Han arbetar aktivt med att lyfta fram det positiva i islam som dessa delar för att få samarbetet att fungera. Han menar även att de församlingar som ingår i rådet gör detta för att de vill bli delaktiga i staden där de finns och visa att de har

något positivt att bidra med till stadens utveckling och att de står enade i dessa frågor. Det här säger han även vara förklaringen till att de deltar i rådets arbete utan ersättning från kommunen.

Efter att kommunen hade anordnat en integrationskampanj riktad till de muslimska församlingarna i staden med ett informationstålt om islam på en av stadens torg och en fest i samband med eid al-fitr, framkom kritik till förvaltningen att kommunen hade för stort fokus på just islam och att de kristna samfundet i staden kom i skymundan. Kommunen uppmanade dem att söka medel att även för detta, vilket resulterade i att ABF¹⁴ fick projektpengar för att anordna en utställning om julfirande i olika länder och om brödets betydelse för kristna samfund på ABFs lokaler i staden.

Kommunen betalar inte ut någon ersättning till de religiösa gemenskaperna i staden, men till ett flertal så kallade invandrarföreningar.¹⁵ När jag frågar handläggaren på kommunen som har ansvar för detta, om varför kommunen inte stödjer de religiösa församlingarna, svarar han att orsak till det är att dessa inte söker pengar från kommunen. Det beror troligtvis på att det är främst hyresbidrag som kan sökas och att de religiösa församlingarna i stor utsträckning äger de fastigheter som de är verksamma i. Det finns, enligt honom inga policybeslut i kommunen om att de religiösa samfundet inte kan få bidrag, men kravet för att få bidrag är att man främst inom föreningarna/församlingarna arbetar med integration, vilket även det kan göra att församlingarna inte söker bidrag från kommunen. De representanter för de olika samfund som medverkar i kommunens mångreligiösa tält under den årliga festivalen får inte heller någon ersättning. Kommunen ansvarar för tältet och kostnaderna för detta samt för kostnader för marknadsföringen. Den uteblivna ersättningen förklarar den ansvarige från kommunen med att:

Intresset från dem att jobba med de här frågorna och bidra med att sprida ut rätt information i de här frågorna och som samhället vill ha information kring, är så stort att ingen har begärt det – och därför har vi inte tänkt på det. (Intervju med kommuntjänsteman)

En annan av kommunens tjänstemän blir förvånad och ställd när jag frågar om kommunen skulle kunna avlöna personer från de samfund som de samarbetar med:

...en svår fråga... [tystnad]. Det kommer nog att komma upp mer och mer... på sikt kanske... Visst, vi skulle kunna avlöna, men vi lever i ett sekulariserat land och därför krävs mycket övertygelse och förståelse för att motivera anställningar. (Intervju med kommuntjänsteman)

Efter viss eftertanke kommer hon dock på att kommunen under nio månader hade en imam anställd för att utbilda kommunens medarbetare om religion och hjälpa nyanlända arabiska flyktingar.

År 2014 finns både den interreligiösa gruppen och det muslimska rådet kvar i kommunens regi. Den interreligiösa gruppen har bland annat utökats med en representant från de ortodoxa kyrkorna, en från den judiska församlingen, en buddhist och ännu ett studieförbund. Gruppen möts en gång i månaden och man har även från kommunen fått bidrag för att kunna arvoda deltagarna i gruppen när det är nödvändigt. Förklaringen till att det nu är möjligt är att man varit tydlig med att de deltagande samfundet inte ägnar sig åt någon form av missionerande arbete och att man i kontakten med utomstående, som skolor, eller vid öppna föreläsningar, alltid är minst två samfund representerade.

Slutsats

De interreligiösa gruppernas samarbete med kommunerna sker i en kontext som präglas av sekularisering och skepticism till religion. Samtidigt kan inte kommunerna utesluta det faktum att de numera finns en religiös pluralitet i dessa städer. Detta leder till att kommunerna i sitt arbete måste ta ställning till om de religiösa samfundet ska inkluderas i det kommunala arbetet eller inte. Den tidigare idén om ett förgivettaget sekulärt förhållningssätt till religion utmanas därmed.

En lösning för dessa kommuner är att inkludera religiösa gemenskaper om dessa sinsemellan arbetar inkluderande, dvs. att samarbetet inte sker med enskilda religiösa samfund utan med interreligiösa grupper. Inkluderingen kommer på så sätt att ske på två plan: ett mellan de religiösa gemenskaperna och kommunen, och det andra mellan de religiösa samfundet i sig. På så sätt kan kommunerna inte endast inkludera religiösa samfund utan även, som Beckford (2011) framför, kontrollera den religiösa inkluderingen. Det här sker genom att grupperna i sig utesluter religiösa samfund som inte är önskvärda och anpassar de religiösa anspråken så att ett samarbete kan ske dem emellan. Samarbetet med interreligiösa grupper leder till att kommunerna har kontroll över religionernas tillgång till det offentliga, men att man överlåter en stor del av selektionen av vilka samfund som ska ingå och

vilken form av religion som kan accepteras, till de religiösa samfundet. Förhållningssättet kan förklaras av att det finns liten kunskap om religiösa samfund och vad dessa står för inom kommunerna som en följd av sekulariseringen i landet (se även Grier 2012).

Det sekulära ideal som eftersträvas i det offentliga blir genom de interreligiösa grupperna lättare att kringgå, eftersom det inte är ett specifikt samfund som önskar tillgång till offentligheten utan religion per se. En sådan mer "neutraliserad" form av religion gör det möjligt för de religiösa samfundet att åter ta plats i det offentliga. Det religiösa kan därmed komma att uppfattas som mer positivt i samhället och detta kan komma att bromsa upp pågående sekulariseringsprocesser.

Kommunerna kan även reglera den ojämlikhet som finns mellan de olika religiösa samfundet som deltar i samarbetet när det gäller ekonomiska resurser, tillgång till personal och lokaler och etablering i samhället, genom att erbjuda lokaler för gruppernas möten och arvodering av de som deltar. Kommunerna, och i förlängningen andra offentliga institutioner på regional och statlig nivå, kommer att behöva ta ställning till hur de ska förhålla sig till religion, eftersom de aktivt arbetar tillsammans med religiösa samfund. Den pragmatiska sekularism som tidigare utmärkt det svenska samhället (Bäckström 2013), kommer att därmed att behöva statueras.

Referenser

- Ahlstrand, K 2008, 'Religionsdialog', i I Svanberg & D Westerlund (red.), *Religion i Sverige*, Stockholm: Dialogos Förlag.
- Ahlstrand, K 2005, *Vägar: en öppen religionsdialog*, Stockholm: Verbum.
- Alwall, J 1999, 'Förutsättningar för religionsdialog i dagens svenska samhälle', *Svensk Teologisk Kvartalskrift*, Årg. 75 (1999), s. 16-18.
- Aneer, G 1999, 'Dialoger mellan muslimer och kristna', i I Svanberg, & D Westerlund (red.), *Blågul islam? Muslimer i Sverige*, i Nora: Nya Doxa.
- Bader, V 2007, *Secularism or Democracy? Associational Governance of Religious Diversity*, Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Bangstad, S 2012, *Sekularismens ansikte*, Lund: Studentlitteratur.
- Beckford, J 2011 'Religious Diversity and Social Problems: The Case of Britain', i T Hjelm (red.), *Religion and Social Problems*, New York: Routledge.
- Bromander, J 2011, *Svenska kyrkans medlemmar*, Verbum: Stockholm.
- Bäckström, A 2013, 'Religion mellan det privata och det offentliga – om religion och välfärd', i H Stenström (red.), *Religionens offentlighet. Om religionens plats i samhället*, Stockholm: Artos & Norma bokförlag.
- Bäckström, A & Davie, G (red.) 2010, *Welfare and religion in 21st Europe. Vol. 1, Configuring the connections*, Farnham: Ashgate.
- Davie, G 2007, 'Pluralism, Tolerance, and Democracy: Theory and Practice in Europe', i T Banchoff, (red.), *Democracy and the New Religious Pluralism*. US: Oxford University Press.
- Flodell, SA (red.) 2006, *Religionsblindhet*, Stiftelsen Sverige och kristen tro.

- Glick Schiller, N 2009, 'Towards a Comparative Theory of Locality in Migration Studies: Migrant Incorporation and City Scale', *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 35 nr. 2, s. 177-202.
- Griera, M 2012, 'Public Policies, interfaith associations and religious minorities in Barcelona', *Social Compass*, 59 (4), s. 570-587
- Griera, M & Forteza, M 2011, 'New actors in the governance of religious diversity in European cities: the role of interfaith platform', i J Haynes & A Henning, *Religious Actors in the Public Sphere. Means, objectives and effects*, New York: Routledge.
- Gustafsson, K 2004, *Muslimsk skola, svenska villkor: konflikt, identitet och förhandling*, Umeå: Borea Bokförlag.
- Holmberg, S & Weibull, L 2012, 'Förtroendet för staten', i L Weibull; H Oscarsson & A Bergström (red.), *I framtidens skugga*, Göteborgs universitet: SOM-institutet.
- Koenig, M 2007, 'Europeanising the Governance of Religious Diversity: An Institutional Account of Muslim Struggles for Public Recognition', *Journal of Ethnic and Migration Studies* 33 (6), s. 911-932.
- Larsson, G 2013, 'Om imamer i värden', *Svensk Teologisk Kvartalskrift*, Vol. 89, nr 2, (2013), s. 65-72.
- Leis, A 2004, *Den kyrkliga diakonins roll inom ramen för två välfärdssystem*, Uppsala: Diakonvetenskapliga institutets skriftserie, 2004:7.
- Levitt, P 2009, *God Needs No Passport*, New York: The New press.
- Lövheim, M & Bromander, J 2011, *Religion som resurs. Existentiella frågor i unga svenskers liv*, Skellefteå: Artos.
- Nordin, M & Schölin, T 2011, *Religion, vård och omsorg: mångkulturell vård i praktiken*, Malmö: Gleerups.
- Nyhetsbrev Centrum för religionsdialog i Stockholms stift* 2010, nr 3. *Kyrkans Tidning*, 2010-12-16.
- Rath, J et al 2001, *Western Europe and its Islam*, Leiden: Brill.
- Roald, A-S 2002, 'Religionsdialogiska perspektiv. En fallstudie av en dialoggrupp i södra Sverige', i M Stenmark, & D Westerlund, (red.), *Polemik eller dialog? Nutida religionsteologiska perspektiv bland kristna och muslimer*, Nora: Nya Doxa.
- Stepick, A; Rey, T & Mahler, SJ 2009, *Churches and Charity in the Immigrant city: Religion, Immigration, and Civic Engagement in Miami*, New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press.
- Stoor, T 2002, *Mellan mission och dialog: kristna trossamfund och mötet med det mångreligiösa Sverige*, Skellefteå: Norma.
- Svenska Kyrkan, <https://www.svenskakyrkan.se/statistik> (hämtad den 27 juni 2014).
- Weibull, L 2012, 'Världsreligioner i Sverige', i L Weibull; H Oscarsson, & A Bergström (red.), *I framtidens skugga*, Göteborgs universitet: SOM-institutet.
- Weibull, L & Strid, J 2011, 'Fyra perspektiv på religion i Sverige', i S Holmberg; L Weibull, och H Oscarsson (red.), *Lycksalighetens ö*, Göteborgs universitet: SOM-institutet.
- Zuckerman, P 2008, *Society without God. What the Least Religious Nations can tell Us about Contentment*, New York: New York University Press.
- Åmell, K 1999, 'Det tysta samtalet. Benediktinska initiativ till religionsdialog', *Tro & Tanke*, 1999:3, s. 65-77.

Övriga referenser

- Intervju med professor Kajsa Ahlstrand, professor i missionsvetenskap, Uppsala universitet, 2010-11-01
- Intervjuer med 11 personer vid 12 intervjutillfällen, 2010-2011 och 2014.
- Observationer vid interreligiösa grupper möten vid 20 tillfällen, 2010-2011.

Interna och officiella dokument från de studerade interreligiösa grupperna.

Noter

1. I Sverige är t.ex. Svenska kyrkan bland annat ansvarig för begravningsväsendet i samtliga kommuner (motsvaras närmast av amt i Danmark) förutom i Stockholm och Tranås.
2. Jag väljer att i texten använda mig av begreppet pluralitet istället för det mer vanligt förekommande pluralism. Pluralitet menar jag vara ett mer neutralt begrepp som anger en fakticitet, emedan pluralism har kommit att få normativa konnotationer som anspelar mer på ett tillstånd som man har att ta ställning till.
3. För studien intervjuade jag människor som på olika sätt var involverade, eller som valt att inte vara det, i interreligiöst samarbete på lokal nivå i Sverige. Jag deltog även i lokalt förankrade interreligiösa gruppers möten. Sammantaget för studien gjordes intervjuer med 26 personer vid 21 intervjutillfällen och deltagande i 30 möten i fem olika interreligiösa grupper under 2010, 2011 och ett par uppföljande intervjuer 2014. Jag har även tagit del av interna och offentliga dokument från de olika interreligiösa gruppernas verksamhet. Den här artikeln bygger på delar av det materialet.
4. Andra exempel på när detta sker och som det har forskats om i Sverige är religiösa friskolor (Gustafsson 2004; Gerle 1999) och inom vård- och omsorgsarbete i samfundens regi (Larsson 2013; Nordin & Schölin 2011), inom diakonalt arbete (Leis 2004) och i relation till välfärdssamhället (Bäckström 2013; Bäckström & Davie 2010).
5. Området är inte heller internationellt studerat i någon högre utsträckning (se Griera 2012).
6. Andra vanligt förekommande namn för sådana grupper är religionsdialoggrupper och religionsteologigrupper (se vidare Ahlstrand 2008, 66f; Ahlstrand 2005, 64ff).
7. Även inom hälso- och sjukvård, fängelsevård, det militära och universiteten samarbetar man med olika religiösa samfund, men detta sker inte på en lokal nivå i Sverige, utan på regional eller nationell nivå.
8. Att beräkna antal människor i Sverige med olika religionstillhörighet är svårt eftersom den enda statistik som finns att tillgå är antalet medlemmar i samfund, vilket för många samfund är ett främmande sätt att räkna religiös tillhörighet på samt att medlemskap inte egentligen säger så mycket om människors religiösa tillhörighet och religiösa tro. Siffrorna ovan kommer från ett flertal olika källor och är uppskattningar.
9. Sveriges kristna råd är en ombildning av Svenska Ekumeniska Nämnden från 1932.
10. Rådet består av 15 personer, fem kristna företrädare, tre muslimska, två judiska, två buddhistiska och en vardera från bahai, sikher och hinduer.
11. En annan möjlig uppdelning utgår från en teologisk reflektion om religionernas likheter och skillnader och brukar benämnas religionsteologi (Ahlstrand 2005, 8).
12. Namnen på grupperna är inte de namn som grupperna har eller hade utan påhittade av mig för att skydda de som deltog i gruppernas arbete, vilket inte alltid skedde problemfritt.
13. Även detta en pseudonym för den stad där detta arbete pågick.
14. ABF står för Arbetarnas bildningsförbund. Det bildades 1912 av Socialdemokratiska partiet, LO (Landsorganisationen, samarbetsorganisation för 14 arbetarrörelsens fackföreningar) och Kooperativa förbundet.
15. I Sverige är det staten som har det avgörande ansvaret för bidrag till trossamfund.

Juletræet i Kokkedal. En sag om religion, nation og politik

Margit Warburg

professor, dr.phil., Institut for Tværkulturelle og Regionale Studier, Københavns Universitet

I 2012 besluttede det muslimske flertal i bestyrelsen for en almennyttig boligforening at aflyse det fælles juletræ. Beslutningen vakte en heftig, landsdækkende debat i pressen, og politikere og andre meningsmagere var stærkt uenige om, hvorvidt juletræet var af national eller religiøs betydning i Danmark. Uenigheden kan forklares ved, at juletræet er et civilreligiøst symbol og derfor rummer referencer til både religion og nation.

I en kort periode op mod jul i 2012 blev den almennyttige boligforening Egedalsvænge i Kokkedal herostratisk berømt. Anledningen var, at det muslimske flertal i boligforeningens bestyrelse besluttede at aflyse en fast juletradition, nemlig at sætte et juletræ op på ejendommens fællesareal i december måned. Det viste sig hurtigt at blive en kontroversiel sag, som havde mere end lokalpolitisk interesse. I løbet af ganske få dage eksploderede debatten i alle medier med utallige kommentarer om juletræer som dansk tradition, om integrationen af indvandrere og om forholdet mellem kristendom og islam i Danmark.

Konfliktens udvikling viste nogle interessante forskelle mellem den lokalpolitiske tilgang til konfliktløsning og de uomtvisteligt mere ansvarsfrie, symbolpolitiske markeringer i Folketinget og i de landsdækkende medier. Men konflikten afdækkede også nogle bemærkelsesværdige forskelle i de offentlige stemmers fortolkninger af konfliktens årsager og forløb – forskelle, som var centreret om juletræets nationale og/eller religiøse betydning i Danmark. I denne artikel vil jeg analysere disse forskelle ud fra blandt andet det religionssociologiske begreb *civilreligion*.

Jeg begynder med en kort introduktion af civilreligion og gennemgår derefter konfliktens forløb. Mit kildemateriale er først og fremmest de skrevne medier, som jeg for overskuelighedens skyld henviser til i noterne. Herefter argumenterer jeg for juletræets betydningsfulde position i dansk civilreligion, og jeg afslutter med at introducere en grafisk model, som jeg bruger til at analysere de forskellige udtalelser og fortolkninger af sagen i den offentlige debat for at kunne sætte dem ind i en civilreligiøs forståelsesramme.

Civilreligion i korthed

Den amerikanske sociolog Robert N. Bellah påpegede i et berømt essay, „Civil Religion in America“ (1967), at mange af de amerikanske præsidenters taler har været præget af en religiøs legitimering af den amerikanske nation og den amerikanske forfatning. Med et lån fra filosofen Jean-Jacques Rousseaus (1712-1778) tanker om en samfundsreligion, en *religion civile* (Rousseau 1987) hævdede Bellah, at denne karakteristiske form for legitimering var udtryk for, at der faktisk eksisterede en samlende amerikansk civilreligion, som de fleste amerikanere kunne genkende som udtryk for en amerikansk national selvforståelse.

Bellahs artikel affødte en livlig diskussion og også betydelig kritik i 1970'erne og 1980'erne. Diskussionen drejede sig blandt andet om forskellige definitioner på amerikansk civilreligion, og om der egentlig var tale om ét, samlet fænomen, eller om civilreligion dækkede over forskellige, delvist overlappende fremtrædelsesformer, hvor den nationale selvforståelse og det nationale fællesskab var forbundet med det guddommelige (Coleman 1970; Gehrig 1981). Det er ikke på sin plads her at gen-

nemgå denne diskussion, som er opsummeret flere steder, senest af Marcela Cristi og Lorne Dawson (2007) og på dansk af Margit Warburg (2013). Men trods kritikken har selve begrebet civilreligion vundet en blivende plads i religionssociologien.

Civilreligion er ikke et særligt amerikansk fænomen, men genfindes i mange andre lande. Alle danskere kender til – men *bekender* sig næppe til – myten om Dannebrog, som Gud lod falde ned fra himlen for at hjælpe danskerne i et slag i Estland den 15. juni 1219. Selv om det historiske belæg for den danske konges brug af det røde korsbanner ikke rækker længere tilbage end sidst i 1300-tallet (Adriansen 2003, 127-129), så fejres Valdemarsdag den 15. juni stadig officielt bredt rundt om i landet, herunder med en særgudstjeneste i Holmens Kirke, hvor der holdes en tale til flagets pris af en højtstående politiker (Warburg 2008). Det er typisk civilreligion, nemlig dyrkelsen af en påstand om, at nationen eller folket nyder en særlig guddommelig beskyttelse. Eller formuleret lidt mere definatorisk, så er civilreligion en betegnelse i religionssociologien for en samlet videnskabelig forståelse af forskellige ritualer, myter, tekster, bygninger, mindesmærker og symboler, som har det til fælles, at de refererer til nationen og landet som noget, der har en særlig, transcendent bevågenhed (Hammond 1976; Warburg 2013).

Civilreligiøse markeringer i det offentlige behøver dog ikke altid at være landsdækkende. For eksempel afholder Fredericia by hvert år 6. juli-festen til minde om sejren ved Fredericia, den 6. juli 1849 i den Første Slesvigske krig (Treårskrigen). Natten til 6. juli foretog den indesluttede danske hærstyrke i Fredericia fæstning et overraskende udfald og slog de belejrende slesvig-holstenske styrker på flugt efter blodige kampe. Festen er den store lokale begivenhed i Fredericia, og både sejren og de faldne mindes med en gudstjeneste, med tale af borgmesteren, og med parader, hvor Gud prises for støtten til hæren og den danske sag (Warburg 2006). Så selv om 6. juli-festen er en lokal begivenhed, gælder den guddommelige bevågenhed stadigvæk den danske nation, og ikke Fredericia by.

Civilreligion har således nation og religion som de to centrale dimensioner. Civilreligion er nemlig udtryk for en national selvforståelse sat ind i en religiøs referenceramme (Warburg 2013). Civilreligion er altså ikke en verdslig erstatning for religion; den har en religiøs natur forstået på den måde, at den refererer til det transcendent, som regel Gud. Men civilreligion er på den anden side heller ikke en religion, som har tilhængere i normal forstand, for der eksisterer for eksempel ingen gruppe af danskere, som af sig selv identificerer sig som tilhængere af dansk civilreligion. Civilreligion er således ikke en *emic* (intern) kategori, den er alene et *etic* (eksternt) begreb konstrueret af forskerne (se Pike 1967 om *emic* og *etic*).

Civilreligion i Danmark viser sig som empirisk fænomen i de forskellige situationer og steder, hvor borgerne enkeltvis eller samlet inddrager religion, når de dyrker nationen og deres tilhørsforhold til nationen. Faktisk er Danmark rig på civilreligion i form af fester, sange, ritualer og symboler, hvor det guddommelige sættes i forbindelse med den danske nation (Warburg *et al.* 2013).

Optakten

Sagen om juletræet begyndte med en afstemning på et bestyrelsesmøde den 31. oktober 2012 i Egedalsvænge. Blandt bestyrelsens ni medlemmer stemte en majoritet på fem – alle muslimer – uventet imod at opsætte og betynde det sædvanlige juletræ på fællesområdet.¹ Afdelingsbestyrelsens formand, Karin Leegaard Hansen, var blandt dem, der stemte for juletræet, og hun fortalte senere i et interview, at hun var chokeret over flertallets beslutning, og havde talt imod den, fordi hun var overbevist om, at de fleste beboere ønskede det traditionelle juletræ.² Det hører også med i billedet, at tidligere i oktober 2012 havde samme bestyrelse arrangeret og betynde en stor fælles *eid*-fest. *Eid*-festen er den muslimske fest, som markerer afslutningen af fastemånedens *ramadan*, og den kan fejres både i familiens skød og med store fællesarrangementer. *Eid*-festen i Egedalsvænge havde kostet ca. 60.000 kr.; til sammenligning var budgettet for juletræet ca. 7.000 kr. inklusive gløgg og æbleskiver til juletræsfesten.³

Onsdag den 7. november bragte *Frederiksborg Amts Avis* nyheden om den kontroversielle beslutning i en grundig reportage med kommentarer fra lokale beboere, en lokalpolitiker, som selv boede i Egedalsvænge, og to forskere.⁴ På det tidspunkt havde en af beboerne taget initiativ til en indsamling for at dække omkostningerne ved juletræet, så afgørelsen var åbenbart allerede kendt blandt beboerne, da *Frederiksborg Amts Avis* tog fat i sagen.⁵

Reportagen i *Frederiksborg Amts Avis* gav startskud til en landsdækkende mediedebat, som fortsatte november ud. Allerede ved udgangen af samme uge, dvs. søndag den 11. november havde *Infomedia* 165 referencer på sagen i danske dagblade og lokale ugeaviser. Dagen før kunne *Ekstra Bladet* meddele, at de havde haft en rekordstor aktivitet på deres hjemmeside med 5.127 blogkommentarer og 180 læserbreve med kommentarer til beslutningen om ikke at opsætte et juletræ i Egedalsvænge.⁶

De efterfølgende lokalpolitiske reaktioner kom den 8. november. Venstre i Fredensborg var de første til at fordømme afdelingsbestyrelsens beslutning og opfordrede til, at man omgjorde den. Samtidig tilbød Venstre at sponsorere et juletræ til boligforeningen.⁷ Om eftermiddagen udsendte Fredensborgs socialdemokratiske borgmester, Thomas Lykke Pedersen, en pressemeddelelse, hvor han gav udtryk for, at bestyrelsen efter hans mening

havde truffet en forkert beslutning, og han opfordrede dem til at genoverveje den.⁸

Men landspolitikerne nåede at overhale lokalpolitikkerne indenfor. Allerede om eftermiddagen den 7. november i Folketingets spørgetime bad Martin Henriksen fra Dansk Folkeparti kulturminister Uffe Elbæk om hans holdning til sagen.⁹ Ministeren svarede, at han som kulturminister ikke skulle blande sig i en lokalforenings beslutninger, uanset om man personligt var enig eller ej.¹⁰ Martin Henriksen ville dog ikke nøjes med denne afvisning, og efter en del ordveksling, hvor Henriksen understregede traditionernes betydning, endte kulturministeren med at udtale, „at traditioner jo hele tiden er til debat og til forhandling“.¹¹ Ud fra en sociologisk eller antropologisk synsvinkel kan der siges at være en vis dækning for ministerens udtalelse, hvis man ser den som en nøgtern observation af samfundslivet. Men den blev opfattet som en værdipolitisk udtalelse, og det fik Venstres kulturordfører Michael Aastrup Jensen til at kalde kulturministeren i samråd, hvor Jensen ville have en forklaring på Elbæks udtalelser, som han kaldte „beskæmmende“.¹² I dagene efter kritiserede adskillige kommentatorer også Elbæk kraftigt for hans svar om, at traditioner var til forhandling.¹³ Kulturministeren fastholdt dog sit synspunkt i et indlæg i *Berlingske* den 17. november.¹⁴

Inden november måned var gået, nåede tre andre ministre også at involvere sig i diskussionen om det aflyste juletræ i Kokkedal, nemlig boligminister Carsten Hansen, kirke- og ligestillingsminister Manu Sareen og social- og integrationsminister Karen Hækkerup.¹⁵ Den lokalpolitiske affære var tydeligvis blevet en landspolitisk sag af en vis betydning. Det manglende juletræ rørte åbenbart ved noget centralt.

Afdelingsbestyrelsens forklaringer

Tilbage i Egedalsvænge sad de fem muslimske bestyrelsesmedlemmer og skulle forsvare deres beslutning i mediestormen. Den 8. november blev en af bestyrelsesmedlemmerne interviewet af *Ekstra Bladet*, og han afviste først vredt at forklare, hvad der var sket, idet han hævdede, at han havde tavshedspligt.¹⁶ Den efterfølgende dag gav de fem bestyrelsesmedlemmer imidlertid et gruppeinterview til *Ekstra Bladet*.¹⁷ Her gav de som begrundelse for, at boligforeningen ikke skulle have et fælles juletræ, at de som muslimer, der ikke selv holdt jul, ikke var forpligtet til at påtage sig arbejdet med at indkøbe og rejse træet. Samtidig hævdede de, at det var der heller ikke andre, der ville, men det blev kraftigt bestridt af formanden i et andet interview samme dag.¹⁸ De fem bestyrelsesmedlemmer afviste også at ændre holdning, selv om de fik træet betalt af andre – nu var beslutningen taget.¹⁹

Den efterfølgende dag blev to af de fem bestyrelsesmedlemmer igen interviewet af *Ekstra Bladet*. Her blev det ene medlem citeret for, at:

... nogen forsøgte at lokke ham i en fælde ved at få gruppen til at stemme nej til juletræet.

– Og nu ser det pludselig ud, som om vi er de onde muslimer, som vil dræbe julen.²⁰

Det andet medlem beskyldte nogen – formodentlig formanden Karin Leegaard Hansen – for at have forfalsket mødereferatet.²¹ *Ekstra Bladet* fik imidlertid ikke lejlighed til at konfrontere formanden med denne påstand, og i det hele taget efterlader sagen et indtryk af forvirring og halve sandheder uden nogen faktisk forklaring på, hvorfor de fem bestyrelsesmedlemmer traf den kontroversielle beslutning.

Konflikten optrappedes nu i Egedalsvænge, hvor nogle af beboerne var begyndt at samle underskrifter ind med henblik på at vælge bestyrelsen ved en ekstraordinær generalforsamling.²² Da to journalister fra TV2 ville dække underskriftindsamlingen, blev de mødt med vrede tilråb fra en stor gruppe unge med hættetrojer og tildækkede ansigter. De unge smadrede TV-bilens ruder, døre og instrumentbræt, og journalisterne flygtede fra stedet.²³ Det gik også ud over formanden for bestyrelsen, Karin Leegaard Hansen, som fik knust en rude i sin lejlighed.²⁴

Disse voldelige episoder fik borgmesteren i Fredensborg, Thomas Lykke Pedersen, til den 13. november at reagere med et åbent brev til bestyrelsen. I brevet redegjorde han for de store investeringer, som kommunen havde lagt i at forbedre forholdene i Kokkedal, og understregede, at striden om juletræet havde skadet Kokkedal meget.²⁵ Han opfordrede endnu en gang bestyrelsen til at genoverveje beslutningen, og han opfordrede også bestyrelsen til at tage skarpt afstand fra hærværket mod TV2-bilen. Samtidig skrev tre lokalpolitikere med muslimsk baggrund en tilsvarende opfordring til bestyrelsen om at arrangere en ny afstemning efter en demokratisk debat. De fremhævede også det sørgelige i, at „en offentlig debat bliver til et spørgsmål om religion, intolerance og eksklusion og i et hug tager alle de muslimske borgere i kommunen til indtægt for beslutningen om juletræet“.²⁶ Venstres borgmestercandidat Thomas Elgaard opfordrede i en pressemeddelelse direkte bestyrelsen til at ændre sin beslutning og koncentrerede sig i øvrigt om at fordømme hærværket på TV2-bilen som et angreb på ytringsfriheden.²⁷

Det er sigende, at hverken borgmesteren eller Venstres borgmestercandidat med et eneste ord omtalte den kendsgerning, at de fem bestyrelsesmedlemmer var mus-

limer. For den socialdemokratiske borgmester var sagen åbenbart en social- og boligpolitisk udfordring, og venstrepolitikeren argumenterede med lov og orden og et ønske om gensidig respekt. Det var kun de tre muslimske lokalpolitikere, som indførte religion og kultur som bagvedliggende faktorer og nævnte, at for nogle var striden om juletræet et vigtigt religiøst spørgsmål, mens det for andre var et spørgsmål om at opretholde en hyggelig kulturel tradition. En forklaring på denne forskel kunne være, at de ikke-muslimske politikere tilhører majoriteten og formodentlig har indset, at de kan risikere at støde minoriteten, nemlig deres muslimske vælgere fra sig, hvis de forbinder bestyrelsens kontroversielle beslutning med religion. Men religion var den udslagsgivende årsag ifølge de fem bestyrelsesmedlemmers *egen* forklaring i interviewene til *Ekstra Bladet*.²⁸ De ville som muslimer ikke påtage sig at arrangere et juletræ, når de ikke selv holdt jul. Jeg fortolker det sådan, at de muslimske lokalpolitikere godt kunne tale om religion, fordi de selv var muslimer og derfor ikke kunne mistænkes af bestyrelsen i Egedalsvænge for en skjult anti-muslimsk holdning.

Afslutningen

Den 14. november 2012 besluttede boligselskabet 3 B, hvorunder Egedalsvænge hører, at der skulle indkaldes til en ekstraordinær generalforsamling med nyvalg af bestyrelse.²⁹ Beslutningen om at aflyse det traditionelle juletræ havde splittet beboerne, og konflikten i Egedalsvænge tilspidsedes yderligere, da gruppen Stop Islamiseringen Af Danmark varslede en demonstration den 1. december i selve Egedalsvænge, hvorefter Antifascistisk Aktion straks annoncerede en moddemonstration.³⁰

Generalforsamlingen blev holdt den 28. november; der var mellem 300 og 400 deltagere, og politiet var mødt talstærkt op. Efter et langt møde lykkedes det at få valgt en ny formand og en ny bestyrelse.³¹ Bestyrelsen handlede hurtigt, for allerede den 30. november havde den indkøbt et juletræ og havde arrangeret, at det blev sat op på sin vante plads på taget af et pagodeformet læskur midt på fællesarealet mellem bygningerne.³²

De anmeldte demonstrationer blev aflyst, og efter mere end tre ugers intens debat kunne medierne endelig slappe af og meddele, at julefreden var reddet.³³

Juletræet som civilreligiøst symbol

Traditionen med et pyntet grantræ ved juletid blev indført fra Tyskland først i 1800-tallet, og fra midten af århundredet var det blevet almindeligt i borgerskabet at have et juletræ i hjemmet til jul. Det var en tid med nationalistisk vækkelse i Danmark, og skikken at pynte træet med flagguirlander stammer fra dengang (Adriansen 2003: 137). Det var i øvrigt især i grundtvigske kredse, at man pyn-

tede juletræet med dannebrogssflag, mens missionsfolk gik imod denne sammenblanding af det nationale med det kristne (Havsteen-Mikkelsen 2014). Den populære juletræssang, „Højt fra træets grønne top“, blev skrevet i 1847 af Peter Faber som en lejlighedssang til en familiejul (Jensen 2014). Sangen omtaler hverken Gud eller Jesus og er i det hele taget en helt igennem sekulær julesang. Det er også en *national* julesang, og verset med Henrik, som „svinger fanen kækt“, og hvor digteren formaner de yngre børn: „Vid det er en ære, Dannebrog at bære“, er blevet tilføjet i 1848, året for Treårskrigen udbrud (Jensen 2014). Skikken med et juletræ bredte sig efterhånden til andre samfundsklasser, og omkring Første Verdenskrig var der juletræ i næsten alle hjem og også i det offentlige rum.³⁴

Hvad angår juletræets religiøse betydning, så bemærkede kulturhistorikeren Troels-Lund for hundrede år siden, at juletræet sammen med julenisser og gåsesteg „staar ilidet eller intet Forhold til Kristendommen“ (Troels-Lund 1914-1915: 19). Juletræet var måske først og fremmest udtryk for en banal dansk nationalisme (Billig 2006).

Senere indoptog kirken juletræet i forbindelse med gudstjenesterne omkring jul, og i dag er der som regel et pyntet juletræ i kirkerne i december måned. Så juletræet er efterhånden blevet kristnet i Danmark, og denne nye religiøse referenceramme om et nationalt symbol gør juletræet til et civilreligiøst symbol. Det er også et *centralt* civilreligiøst symbol, for julen er årets store højtidelighed og familiefest for de fleste danskere.³⁵ Men det er klart, at der er meget forskel på, hvor stor en religiøs betydning julen har for forskellige mennesker, og det afspejler sig i de mange forskellige avisindlæg og kommentarer til striden omkring juletræet i Kokkedal.

Indlæg og kommentarer

Ifølge min optælling i *Infomedia* har der alene i perioden fra 6. november til 31. december 2012 været mindst 654 omtaler af juletræssagen i danske dagblade og lokale ugeaviser. Mange af dem er selvfølgelig gengangere, hvor meddelelser fra Ritzaus bureau er flittigt genbrugt. Det faktuelle sagsforløb er afdækket gennem opsøgende journalistik, hvor især *Frederiksborg Amts Avis*, *Ekstra Bladet* og *hoersholm.lokalavisen.dk* har været aktive. De mange presseindlæg gengiver desuden forskellige holdninger til sagen i form af interviews, læserbreve og kronikker. Disse mange indlæg udgør tilsammen et materiale, som dækker de vigtigste synspunkter på juletræssagen, som den har taget sig ud gennem pressedækningen.³⁶

I den følgende analyse af materialet har jeg især interesseret mig for indlæg, hvor skribenten eller interviewpersonen så på konflikten som et nationalt og/eller et religiøst spørgsmål. Jeg vil i det følgende kort gennemgå nogle karakteristiske typer af sådanne kommentarer.

Nogle kommentatorer, blandt dem et par danske lutherske teologer, argumenterede for, at striden om opsætningen af juletræet i Kokkedal var *religiøs*, dvs. det var en konflikt mellem islam og kristendommen. En af dem hævdede, at muslimer og de, som prædiker „religiøs neutralitet“, er ansporet af et „had til kristendommen“, og en anden kommentator advarede mod denne „kombinerede islamisering og kulturafvikling af kristendommen“.³⁷ Iben Thranholm, som er en kendt katolsk kommentator, konkluderede, at sagen først og fremmest viste svaghed fra de kristnes side, når det gjaldt forsvaret af egne traditioner, og hun fandt denne svaghed som en større trussel mod dansk kristen kultur end islam.³⁸

Nogle af de muslimske lokale beboere, som var imod bestyrelsens beslutning om ikke at anskaffe et juletræ, antydede tilsvarende, at der lå religiøse motiver bagved.³⁹ Det er jo umiddelbart også, hvad de fem bestyrelsesmedlemmer selv sagde i gruppeinterviewet, hvor de blandt andet begrundede beslutningen med, at de var muslimer.⁴⁰ Ifølge flere anonyme udtalelser fra beboerne kunne beslutningen have været taget under påvirkning fra konservative muslimske kredse i lokalområdet, men generelt nægtede de interviewede at uddybe dette.⁴¹ Som den tidligere formand for bestyrelsen, Karin Leegaard Hansen, sagde: „Sådan noget spørger man jo ikke hinanden om“.⁴²

Direkte adspurgt afviste bestyrelsen i gruppeinterviewet i *Ekstra Bladet* verserende rygter om, at Hizb ut-Tahrir var involveret.⁴³ I november 2013 bekræftede en medierepræsentant for Hizb ut-Tahrir imidlertid, at de havde rådgivet de muslimske bestyrelsesmedlemmer om deres håndtering af pressen i forbindelse med beslutningen om at aflyse det fælles juletræ i Egedalsvænge.⁴⁴

En anden tilgang til striden om juletræet i Kokkedal var, at den primært drejede sig om dansk kultur over for „muslimsk kultur“. Denne fortolkning var først og fremmest repræsenteret af politikere fra Dansk Folkeparti, som fordømte bestyrelsens beslutning med ord som: „et uanstændigt angreb på dansk kultur“, „en konflikt mellem muslimsk og dansk kultur“, og et „frontalangreb på de danske værdier og traditioner“.⁴⁵ Den konservative Tom Behnke fulgte også denne linje, da han udtalte:

Jeg synes, det er stærkt foruroligende, at vores integrationsindsats åbenbart er så haltende, at man i det øjeblik, der er et muslimsk flertal, fjerner gode gamle danske traditioner og indfører muslimske i stedet for.⁴⁶

Blandt de mange muslimer, som blev interviewet om sagen, mente de fleste interessant nok også, at juletræet

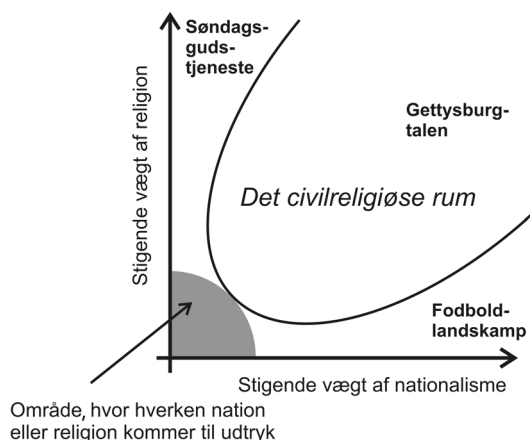
først og fremmest var en *dansk* tradition og ikke så meget en kristen tradition.⁴⁷ Et illustrativt eksempel blev bragt af *Lolland-Falsters Folketidende* den 7. december 2012, kort tid efter at striden i Kokkedal var endt med, at der som nævnt alligevel blev rejst det traditionelle juletræ i Egedalsvænge. Avisen havde en reportage fra en vellykket juletræs-fest i et muslimsk domineret boligkompleks i Nykøbing Falster. Deltagerne var både etniske danskere og indvandrere af et dusin forskellige nationaliteter, og alle dansede rundt om juletræet, sang julesange og -salmer, og spiste æbleskiver. En af arrangørerne understregede, at festen blev holdt som en helt traditionel dansk juletræs-fest, bortset fra, at gløggen var erstattet af varm kakao.⁴⁸ To muslimske piger, som havde været med til at arrangere festen, sagde: „Det er jo bare hygge. Det handler ikke rigtigt om religion“. En af pigernes veninder tilføjede, at „Dem, der gør det deroppe i Kokkedal, overdriver det med religion. Det er dumt.“⁴⁹

Striden om juletræet og det civilreligiøse rum

Som omtalt i det foregående er juletræet et centralt civilreligiøst symbol i Danmark. For nærmere at kunne analysere de forskellige synspunkter på konflikten om juletræet i Kokkedal ud fra en sådan forståelse af juletræets symbolik er det illustrativt at benytte min nyligt foreslået grafiske model for „det civilreligiøse rum“ (Warburg 2013). Modellen, der er vist i figur 1, viser de to dimensioner af civilreligion, nemlig nation og religion, som to akser vinkelret på hinanden. Imellem de to akser kan man afgrænse det civilreligiøse rum, som er angivet med den åbne kurve. Her er både religion og nation til stede i gensidig henvisning til hinanden. Civilreligion skal nemlig rumme noget af begge dele, og samtidig skal civilreligion kunne adskilles fra religion på den ene side og nationalisme på den anden side (Hvithamar 2009).

En begivenhed, et ritual, et symbol eller andet, som vi antager at være udtryk for civilreligion, kan nu placeres i modellen, alt efter hvor stærkt de to dimensioner, religion og nation, kommer til udtryk. Det skal understreges, at det er en kvalitativ vurdering, der bygger på et skøn, og ikke et kvantitativt mål for mængden af henholdsvis religion og nation. En placering inden for det civilreligiøse rum, kræver, at begge dimensioner er udtrykt i betydelig grad. En placering uden for det civilreligiøse rum betyder, at det vi undersøger, tilhører enten kategorien religion eller kategorien nation. Det grå område i figuren repræsenterer i den forbindelse den logiske udelukkelse af et rum, der repræsenterer for lidt nationalisme og for lidt religion til at tillade en meningsfuld klassificering i henhold til modellen.

Figur 1. Det civilreligiøse rum med indplacering af begivenheder efter den relative vægt af henholdsvis nationalisme og religion



Til illustration kan jeg tage et velkendt eksempel på civilreligion i USA. Det er Gettysburg-talen – den berømte tale, som præsident Abraham Lincoln gav i 1863 under den amerikanske borgerkrig ved indvielsen af soldaterkirkegården på slagmarken ved Gettysburg. Talens afslutningsord er uomtvisteligt et udtryk for civilreligion:

... that we here highly resolve that these dead shall not have died in vain—that this nation, under God, shall have a new birth of freedom—and that government of the people, by the people, for the people shall not perish from the earth.⁵⁰

Ordene: „this nation under God“ nævner de to centrale dimensioner i civilreligion, nemlig nation og religion, og de udtrykker også det særlige forhold mellem nationen og det transcendent, nemlig „under God“. Gettysburg-talen er derfor centralt placeret i det civilreligiøse rum.

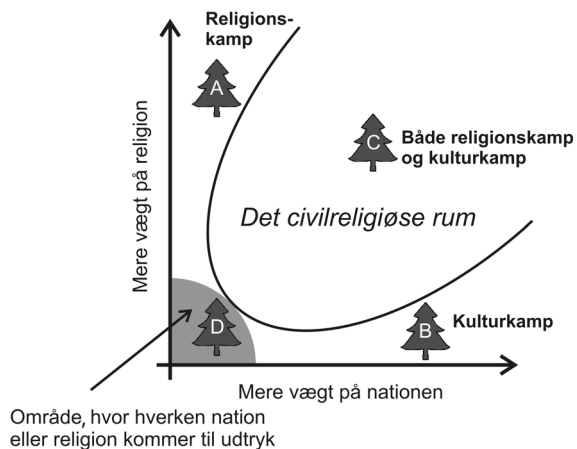
Et eksempel på en begivenhed uden for det civilreligiøse område, men i øvrigt et grænsetilfælde, er en fodboldlandskamp. Der er nationalistiske følelser på højkant blandt tilskuerne, men spillere og tilskuere påberåber sig sjældent Gud eller andre transcendent magter for at få hjælp til at vinde. Derfor vil jeg placere fodboldlandskampen uden for det civilreligiøse rum og tæt ved nations-aksen.

Omvendt vil vi klart placere en almindelig gudstjeneste i den evangelisk-lutherske folkekirke i Danmark i kategorien religion. Der er ganske vist et mindre element af nationalisme forbundet med gudstjenesten, for Dannebrog vejer på flagstangen uden for kirken, og kirkebønnen efter prædiken indeholder normalt en lille civilreligiøs forbøn i form af ordene „Hold din beskærmende hånd

over vort folk og fædreland og al dets øvrighed ...“.⁵¹ Men alligevel er det urimeligt at kalde en søndagsgudstjeneste for civilreligion, for i så fald udvides begrebet civilreligion ud over dets analytiske anvendelighed. I modellen er søndagsgudstjenesten derfor placeret tæt på religionsaksen og uden for det civilreligiøse rum.

Jeg vil nu vende tilbage til analysen af de forskellige synspunkter, som blev fremsat i pressen i forbindelse med aflysningen af det fælles juletræ i Egedalsvænge. Som anført i indledningen, er civilreligion alene et *etic* begreb konstrueret af forskerne. Man kan derfor ikke forvente, at nogen af debattørerne eksplicit så på striden om juletræet i Kokkedal som et spørgsmål om dansk civilreligion. Ved at placere de forskellige grupper af synspunkter i modellen for det civilreligiøse rum får vi et tydeligt indtryk af gruppernes vægtning af henholdsvis nationalisme og religion. Det er gjort i figur 2.

Figur 2. Det civilreligiøse rum med indplacering af kommentarer i pressen i forbindelse med striden om juletræet i Kokkedal



Den første gruppe, A, består af dem, der primært så sagen som et spørgsmål om religionskamp. Her har vi de kristne kommentatorer, som fremhævede en konfrontation mellem islam og kristendom. Gruppe A omfatter også de anonyme beboere, som antydede, at der var religiøse motiver bag bestyrelsens kontroversielle beslutning om at aflyse juletræstraditionen.

Den anden gruppe, B, så primært på sagen som et spørgsmål om konfrontation mellem dansk kultur og „muslimsk kultur“. De fremhævede de nationale og ikke-religiøse aspekter i et sådant kultursammenstød og så det ikke som en egentlig religionskamp.⁵²

En tredje gruppe, C, så på forløbet af sagen som noget, der havde både nationale og religiøse aspekter. Hovedparten af repræsentanterne for denne gruppe var veluddannede kommentatorer.⁵³ Position C passer med fortolk-

ningen af juletræet som et dansk civilreligiøst symbol. Det er interessant, at de tre muslimske lokalpolitikere fra Fredensborg i deres appel til bestyrelsen i Egedalsvænge slog på, at der både kunne være en kulturel og en religiøs indgangsvinkel til en højtidsfest som julen. Det er tæt ved position C, selv om de ikke specifikt nævner *dansk* kultur.

Endelig var der synspunkterne repræsenteret ved D. Det var synspunkter fra en blandet gruppe af kommentatorer, som havde det til fælles, at de ikke så det som en konflikt af hverken religiøs eller national karakter.⁵⁴ Kommentarerne fra mange danske muslimer ligger i denne gruppe – de støttede ikke bestyrelsens beslutning, men kritiserede den, fordi de frygtede, den ville forværre indbildte eller reelle modsætninger mellem de muslimske indvandrere og den danske befolkning.⁵⁵ Flere af de muslimske kritiske røster tog også politisk stilling og understregede, at beslutningen var forkert ud fra et demokratisk synspunkt, fordi et demokrati også kræver en hensyntagen til mindretallets holdninger – i dette tilfælde de beboere i Egedalsvænge, som gerne ville have et juletræ.⁵⁶

Man kan også henregne borgmester Thomas Lykke Pedersen og Venstres borgmestercandidat Thomas Elgaard til gruppe D, da de jo som beskrevet ikke nævnte hverken de religiøse eller de nationale aspekter af sagen. Ingen af dem brugte i øvrigt lejligheden til ideologiske, partipolitiske markeringer, og de fulgte dermed den fremherskende tradition for konsensus i dansk kommunalpolitik (Pedersen *et al.* 2013: 46-49). Det er en ganske påfaldende forskel fra en række landspolitikers konfrontative udtalelser i juletræssagen.

Konklusion

Juletræet er en del af dansk civilreligion, fordi det i en dansk sammenhæng både repræsenterer noget religiøst og ikke mindst noget vigtigt dansk. Det forklarer, hvorfor det gav anledning til en ophidset debat, da det muslimske flertal i bestyrelsen i Egedalsvænge besluttede at afskaffe juletræstraditionen mod mindretallets ønske. Samtidig var det uklart, hvad bestyrelsen ville meddele med beslutningen – var det „had til kristendommen“?⁵⁷ Eller var det et „frontalangreb på de danske værdier“?⁵⁸ Det er oplagt svært at nå til en fælles forståelse af sagens substans, når juletræet som civilreligiøst symbol forener det nationalt danske med det kristne.

Denne uklarhed omkring det religiøse versus det nationale er efter min opfattelse et iboende træk ved befolkningens forhold til det, vi kalder civilreligion. Synspunkter på civilreligiøse symboler, tekster, sange og ritualer osv. vil ofte kunne give sig forskellige udslag, hvor nogle fremhæver det nationale og andre det religiøse, mens atter andre vil sige, at det handler om begge dele. Sådan var det også i striden om juletræet, hvor nogle kommentatorer

understregede det religiøse og så på konflikten som en modsætning mellem muslimer og kristne. Andre lagde vægten på det nationale og så på sagen som en national kulturkamp og et spørgsmål om integration. Og mellem disse yderpunkter var der også enkelte, der kunne se begge aspekter. Hele den offentlige polemik kan således efter min opfattelse med fordel analyseres ud fra civilreligionsbegrebet, fordi det forklarer, hvorfor der var så bred uenighed om fortolkningerne af bestyrelsens beslutning om at aflyse juletræet i Kokkedal.

Referencer

- Adriansen, Inge 2003, *Nationale symboler i det danske rige 1830-2000*, vol. 1, Museum Tusulanum, København.
- Andersen, Peter B. og Peter Lüchau 2011, 'Individualisering og aftraditionalisering af danskernes religiøse værdier', i Peter Gundelach (red.), *Små og store forandringer. Danskernes værdier siden 1981*, Hans Reitzel, København, pp. 76-96.
- Bellah, Robert N. 1967, 'Civil Religion in America', *Dædalus*, vol. 96, pp. 1-21.
- Billig, Michael 2006, *Banal Nationalism*, Sage, London.
- Coleman, John A. 1970: 'Civil Religion', *Sociological Analysis*, vol. 31, pp. 67-77.
- Cristi, Marcela og Lorne L. Dawson 2007: „Civil Religion in America and in Global Context“, i James A. Beckford og N.J. Demerath III (red.), *The Sage Handbook of the Sociology of Religion*, Sage, London, pp. 267-292.
- Dansk Historisk Fællesråd 2014, 'Juletræets historie', <http://www.historie-online.dk/special/jul/trae.htm>, set 24. september 2014.
- Elbæk, Uffe 2012, 'Talepapir fra åbent samråd 28. nov. 2012', Kulturministeriet, Kulturudvalget 2012-13, KUU Alm. del Bilag 41.
- Gehrig, Gail 1981: 'The American Civil Religion Debate: A Source for Theory Construction', *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 20, pp. 51-63.
- Hammond, Phillip E. 1976: 'The Sociology of American Civil Religion: A Bibliographical Essay', *Sociological Analysis*, vol. 37, pp. 169-182.
- Havsteen-Mikkelsen, Mette Eriksen 2014, 'Kend din kirkelige retning på juletræet', <http://www.grundtvig.dk/hvem-er-grundtvig/temaer-i-grundtvigs-forfatterskab/grundtvig-i-hoejtiderne/grundtvig-i-julen/kend-din-kirkelige-retning-paa-juletraet.html>, set 24. september 2014.
- Hvithamar, Annika 2009, 'Nationalism and civil religion. What is the difference?', i Annika Hvithamar, Brian Jacobsen og Margit Warburg (red.), *Holy Nations and Global Identities. Civil Religion, Nationalism and Globalisation*, E.J. Brill, Leiden, pp. 99-118.
- Jensen, Charlotte S.H. 2014, 'En lejlighedsjulesang...', https://www.sa.dk/Elearning_og_webudstillinger/temaer_til_inspiration/jul/hoejt/historien.htm, set 24. september 2014.
- Pedersen, Lene Holm, Kurt Houlberg, Sune Welling Hansen, Asmus Leth Olsen og Mats Joe Bordacconi 2013, *Lokalpolitikeres rolle og råderum*, KORA, Det National Institut for Kommuner og Regions Analyse og Forskning, København.
- Pike, Kenneth Lee 1967, *Language in Relation to a Unified Theory of Structure of Human Behaviour*, 2. edn.: Mouton, Hague.
- Ringby, Christina 2012 'Lidt historie om Rådhuspladsens juletræ', <https://bibliotek.kk.dk/biblioteker/raadhusbiblioteket/blog/lidt-historie-raadhuspladsens-juletrae>, set 24. september 2014.
- Rousseau, Jean-Jacques 1987, *Samfundspagten*, Rhodos, København.

- Troels-Lund, Troels Frederik (1914-1915), *Dagligt Liv i Norden i det sekstende Aarhundrede*, 4. edn., vol. 7, *Aarlige Feste*, Gyldendalske Boghandel, København.
- Warburg, Margit 2006, 'Fra sørgemarch til sejrsmarch: Slaget ved Fredericia og dansk civilreligion i en globaliseringstid', *Chaos. Dansk-norsk tidsskrift for religionshistoriske studier*, vol. 45, pp. 29-147.
- Warburg, Margit 2008, 'Dannebrog: Waving in and out of Danish Civil Religion', *Nordic Journal of Religion and Society*, vol. 21, pp. 165-183.
- Warburg, Margit 2013, 'Gud bevare Danmark. Dansk civilreligion i det store og det små', i Margit Warburg, Signe Engelbreth Larsen og Laura Maria Schütze (red.), *Civilreligion i Danmark. Ritualer, myter og steder*, Forlaget Univers, Højbjerg.
- Warburg, Margit, Signe Engelbreth Larsen og Laura Maria Schütze (red.) 2013, *Civilreligion i Danmark. Ritualer, myter og steder*, Forlaget Univers, Højbjerg.

Noter

1. *Frederiksborg Amts Avis* 7. nov. 2012, 8-9.
2. *Ekstra Bladet* 8. nov. 2012, 8; *BT* 8. nov. 2012, 10.
3. *Frederiksborg Amts Avis* 7. nov. 2012, 8-9.
4. *Frederiksborg Amts Avis* 7. nov. 2012, 8-9.
5. *Frederiksborg Amts Avis* 7. nov. 2012, 8.
6. *Ekstra Bladet* 10. nov. 2012, 8.
7. <http://hoersholm.lokalavisen.dk> 8. nov. 2012.
8. <http://hoersholm.lokalavisen.dk> 8. nov. 2012.
9. *BT* 8. nov. 2012, 10; *Folketingstidende F* 7. nov. 2012, 9.
10. *BT* 8. nov. 2012, 10; *Folketingstidende F* 7. nov. 2012, 9.
11. *BT* 8. nov. 2012, 10; *Folketingstidende F* 7. nov. 2012, 9.
12. *BT* 8. nov. 2012, 10. Det åbne samråd blev afholdt den 28. nov. 2012 (Elbæk 2012).
13. Katrine Winkel Holm i *Jyllands-Posten* 10. nov. 2012, 22; Sørine Godtfredsen i *Berlingske* 17. nov. 2012, 30; Sørine Godtfredsen i *Kristeligt Dagblad* 1. dec. 2012, 17; sognepræst Kristian Hein i *Dagbladet* 8. dec. 2012, 4.
14. Uffe Elbæk i *Berlingske* 17. nov. 2012, 30.
15. *BT* 9. nov. 2012, 25; *Kristeligt Dagblad* 29. nov. 2012, 1.
16. *Ekstra Bladet* 8. nov. 2012, 9.
17. *Ekstra Bladet* 9. nov. 2012, 12.
18. *Ekstra Bladet* 9. nov. 2012, 12.
19. *Ekstra Bladet* 9. nov. 2012, 12.
20. *Ekstra Bladet* 10. nov. 2012, 8.
21. *Ekstra Bladet* 10. nov. 2012, 8.
22. *Ekstra Bladet* 14. nov. 2012, 26.
23. *Ekstra Bladet* 12. nov. 2012, 11.
24. *Jyllands-Posten* 14. nov. 2012, 6
25. <http://hoersholm.lokalavisen.dk> 13. nov. 2012.
26. <http://hoersholm.lokalavisen.dk> 13. nov. 2012.
27. <http://hoersholm.lokalavisen.dk> 13. nov. 2012.
28. *Ekstra Bladet* 9. nov. 2012, 12; *Ekstra Bladet* 10. nov. 2012, 8.
29. <http://hoersholm.lokalavisen.dk> 15. nov. 2012.
30. *BT* 16. nov. 2012, 12; <http://modkraft.dk/artikel/antifascister-vil-skabe-tryghed-i-kokkedal>; <http://projektantifa.dk/nyheder/article/stop-racisterne-fra-kobenhavn-til>, set 22. juli 2014.
31. *BT* 29. nov. 2012, 10; *Jyllands-Posten* 30. nov. 2012, 3.
32. *Kristeligt Dagblad* 1. dec. 2012, 2.
33. *Ekstra Bladet* 1. dec. 2012, 17.
34. Traditionen med byens store juletræ på Rådhuspladsen i København blev indført i 1914 på initiativ af Politikens daværende redaktør, Henrik Cavling (Ringby 2012).
35. Cirka en tredjedel af danskerne går i kirke ved højtiderne, hvilket først og fremmest er juleaftensdag, og antallet af kirkegængere den dag er steget betragteligt gennem de seneste tyve år (Andersen og Lüchau 2011).
36. Materialet er primært indhentet fra de landsdækkende aviser samt den lokale presse, især *Frederiksborg Amts Avis* og websiden *sn.dk – Sjællands nyheder*, som er fælles for en række sjællandske aviser uden for København.
37. Iben Tranholm i *Kristeligt Dagblad* 7. dec. 2012, 9; Katrine Winkel Holm i *Jyllands-Posten*, 10. nov. 2012, 22.
38. Iben Tranholm i *Berlingske* 25. nov., 2012, Debat 1.
39. *Frederiksborg Amts Avis* 7. nov. 2012, 8-9; *Ekstra Bladet* 8. nov. 2012, 10; *BT* 9. nov. 2012, 24.
40. *Ekstra Bladet* 9. nov. 2012, 12.
41. *BT* 9. nov. 2012, 24.
42. *BT* 9. nov. 2012, 24.
43. *Ekstra Bladet* 9. nov. 2012, 12.
44. *Berlingske* 6. nov. 2013, 6.
45. Martin Henriksen i *Kristeligt Dagblad* 8. nov. 2012, 3; Martin Henriksen i *BT* 8. nov. 2012, 10; Michael Nedersøe i *Fredericia Dagblad, Folkebladet*, 14. nov. 2012, 4.
46. Tom Behnke i *Dagbladet*, 10. nov. 2012, 4
47. *Frederiksborg Amts Avis* 7. nov. 2012, 9; *Ekstra Bladet* 8. nov. 2012, 10.
48. *Lolland-Falsters Folketidende*, 7. dec. 2012, 8.
49. *Lolland-Falsters Folketidende*, 7. dec. 2012, 8.
50. <http://www.abrahamlincolnonline.org/lincoln/speeches/gettysburg.htm>, set 22. juli 2014.
51. Højmesseordningen, autoriseret ved kgl. resolution af 12. juni 1992. <http://www.folkekirken.dk/fileadmin/files/Pdf/H%C3%B8jmesseordning.pdf>, set 22. juli 2014.
52. Denne stillingtagen var meget på linje med sociologen Mehmet Ümit Necefs kommentar i *Lolland-Falsters Folketidende*, 10. nov. 2012, nogle få dage efter at striden om juletræet blev en mediebegivenhed.
53. Kathrine Lilleør i *Berlingske* 10. nov. 2012, 28; Mogens S. Mogenssen i religion.dk, 12. nov. 2012; Marie Vejrup Nielsen i *Politiken* 2. dec. 2012, PS 5.
54. Historikeren og islamforskeren Jørgen Bæk Simonsen gav allerede samme dag, som striden blev offentligt kendt, udtryk for denne vurdering i *Frederiksborg Amts Avis* 7. nov. 2012, 9.
55. Naser Khader i *Ekstra Bladet* 8. nov. 2012, 10; Rushy Rashid i *Ekstra Bladet* 8. nov. 2012, 10; Walid Sharif i *Ekstra Bladet* 10. nov. 2012, 26; Nogle af de øvrige kommentarer fra muslimske danskere var i øvrigt utvetydigt negative og ret direkte („langt ude“, „hul i hovedet“ o.l.), se for eksempel *Ekstra Bladet* 8. nov. 2012, 9-10.
56. Muhammad Aslam i *Ekstra Bladet* 8. nov. 2012, 9; Fatma Øktem i *Ekstra Bladet* 8. nov. 2012, 10; Ömer Ciftci i *Frederiksborg Amts Avis* 9. nov. 2012, 9; Mehmet Zeki Köse i *Kristeligt Dagblad* 13. nov. 2012, 12; Yildiz Akdogan i *Berlingske* 16. nov. 2012.
57. Iben Tranholm i *Kristeligt Dagblad* 7. dec. 2012, 9.
58. Michael Nedersøe i *Fredericia Dagblad, Folkebladet*, 14. nov. 2012, 4.



ARTIKLER

Underminerer naturaliseringsprogrammet demokratiet?

De danske naturaliseringskrav i lyset af Habermas' demokratiteori

Simon Laumann Jørgensen¹

Institut for Statskundskab, Aalborg Universitet

De skrappe danske naturaliseringskrav analyseres i lyset af Habermas' bestemmelse af 'demokratisk autonomi' som central demokratisk dyd, hvis udvikling afhænger af omgivelsernes anerkendelsesformer. Den demokratiske vinkel på naturaliseringsprogrammet i sin helhed og sprogtesten i særdeleshed udgør et hul i forskningen. Analysen af misforholdet mellem mål og midler leder opmærksomheden mod et alternativt naturaliseringsprogram baseret på Habermas' grundideer.

Indledning

7,3 % (ca. 380.000) danske medborgere er „ikke-statsborgere“ (IM 2013, 7). De er således ikke blandt de 29 % indvandrere eller 69 % efterkommere, der har opnået statsborgerskab (IM 2013, 8), men kunne være blandt de gennemsnitligt 40 % af ansøgerne om statsborgerskab, som siden 2002 har fået afslag, da de ikke lever op til kravene til opnåelse af statsborgerskab ved lov (naturalisering). Danmark er i front blandt de lande, der stiller størst krav til indvandrere og efterkommere, der søger om statsborgerskab gennem naturalisering (Joppke 2008, 15f; Joppke 2013; Joppke 2010, 55, 61; Ersbøll 2013). I 2012 fik kun knap 3.000 personer statsborgerskab gennem naturalisering efter indstilling fra Folketingets Indfødsretsudvalg. Uden statsborgerskab er ens retslige, politiske, identitetsmæssige og social-økonomiske medborgerskab begrænset. Selvom Indfødsretsloven giver visse sociale rettigheder, giver kun statsborgerskabet (og det medfølgende EU-borgerskab) de sociale rettigheder en permanent status. Kun statsborgerskab giver ret til at

stemme til og opstille ved folketingsvalg og EU-parlamentsvalg foruden retten til at videregive statsborgerskab og den medfølgende status til ens børn. Identitetsmæssigt udtrykker staten forbehold på trods af et erklæret ønske fra borgerens side fx om at bosætte sig permanent og opfostre børn.

Internationalt anerkendes stater en ret til selv at vurdere, hvem de vil lukke ind, og hvem til vil tildele statsborgerskab, men hvilke overvejelser bør stater gøre sig, når de vurderer, om konkrete indvandrere og efterkommere bør tildeles fulde demokratiske rettigheder (Benhabib 2004; Benhabib 2007, 446; Fine 2010; Miller 1995, 130; Owen 2012; Vink and Bauböck 2013, 6)? Det danske naturaliseringsprogram skal sikre, at de borgere, der opnår statsborgerskab, har forståelsesmæssige, handlingsmæssige og følelsesmæssige dispositioner, der gør, at statsborgerskabet kan tilkendes, uden at samfundet må frygte for dets evne til at reproducere sig selv. Et liberalt og demokratisk samfund kan kun reproducere sig selv normativt ved at reproducere borgere, der er klædt på til at påtage sig de roller, der tjener den normative reproduktion (Warren 1995, 194). Samfundet skal dog ikke kun reproducere sig selv som velfærdsstat med aktive og lovlydige borgere, der gensidigt bidrager til tilfredsstillelsen af velfærdsbehov. Statsborgerskabet giver adgang til fulde *demokratiske* rettigheder. Derfor skal naturaliseringsprogrammet også bidrage til reproduktionen af demokratiske dispositioner, færdigheder og forståelser.

Denne artikels kernespørgsmål er, om programmet har utilsigtede konsekvenser, som underminerer målet om at sikre, at de borgere, der får statsborgerskab gennem naturalisering, er kompetente demokratiske borgere (Merton 1968; Taylor 1985). Det demokratiske fokus

er relevant, da det netop er de politiske rettigheder, der tilbageholdes, mens sociale rettigheder opnås tidligere. Naturligvis er demokratiske kompetencer ikke det eneste, der testes for. Hvor en køreprøve tjener enkle funktioner, tjener prøven til statsborgerskab en række komplekse funktioner. På det individuelle niveau er der en række funktionsdimensioner såsom at sandsynliggøre overholdelsen af en lov og orden-kontrakt, velfærdsstatskontrakt, en national loyalitet-kontrakt, og en opdragelseskontrakt (dvs. ideen om, at børn bør opdrages med hensyntagen til de øvrige kontrakter). Dertil kommer tre centrale kollektive funktionsdimensioner: at begrænse adgangen til statens velfærdsydelser, at sikre reproduktionen af arbejdere kollektivt og primært at tilknytte nyttig arbejdskraft med høje kognitive kapaciteter permanent til landet. Reproduktionsperspektivet er centralt, da børnene automatisk arver forældrenes statsborgerskab. Alligevel er spørgsmålet om, hvorvidt helt centrale demokratiske kompetencer undermineres af strategierne for at sikre de øvrige kontrakter, væsentligt. At en sådan spænding eksisterer, analyseres af Jürgen Habermas i *Teorien om den kommunikative handlen* som en spænding mellem demokratiet og livsverdenens forståelsesorienterede kommunikative rationalitet (hvor valg kan forsvares mod kritik fra alle berørte parter) på den ene side og velfærdsstatens systemimperativer og instrumentelle krav på den anden (Rostbøll 2011, 43).

Artiklens fokus adskiller sig fra tre væsentlige vinkler på indvandreres adgang til statsborgerskab. Følgende kategorisering af hhv. 1) grænseovergangsdebattens, 2) statsborgerskabsdebattens og 3) komparationsdebattens omdrejningspunkter tjener til at dokumentere dette hul i forskningen.

1) Grænseovergangsdebattens omdrejningspunkt er det moralske spørgsmål: Hvis mennesker har menneskerettigheder, hvordan kan stater da afvise borgere, hvis menneskerettigheder ikke er sikret af en anden stat? (Carens 1987; Fine 2010; Lægaard 2012). Er overvejelser om statslig kapacitetsopbygning ikke arbitrære i lyset af at sikre menneskerettighedernes minimum (Miller 2008)? Tilføjer stater historiske og aktuelle relationer ikke moralske forpligtelser til en liberal indvandringspolitik (Habermas 2005, 116f)?

2) Statsborgerskabsdebattens omdrejningspunkter: Er tilbageholdelsen af statsborgerskab ikke arbitrær, da politisk medbestemmelse også er en menneskeret (Benhabib 2007, 423; Cohen 1999, 254) og sikrer borgerne retten til modværge mod arbitrær dominans (Fine 2010, 344; Walzer 1983, 52)? Strider det ikke uafhængigt af menneskerettighederne mod demokratiidealene om medbe-

stemmelse at tilbageholde politiske rettigheder fra voksne fastboende (Dahl 1989; Togeby 1999, 136; Owen 2012; Hansen 2010)? Når mange statsborgere ville dumpe naturaliseringskravene, er kravene da arbitrære og hykleriske (Benhabib 2002, 424, Joppke 2010, 62), og udtryk for en uretfærdig fordeling af integrationsbyrder (Lægaard 2010, 465). Er det ulige krav er udtryk for diskrimination? (Offe 2011, 362; Lægaard 2010, 464f).

3) Komparationsdebattens omdrejningspunkt er: Hvordan kan *policysammenligninger* via komparativt kategorisering (Vink and Bauböck 2013, 6) kvalificere diskussionen af policyforandringer (Joppke 2013) eller policystilstand (Mouritsen 2013; Brubaker 1992)?

Denne artikels undersøgelse af utilsigtede effekter af normative mål kombinerer således elementer fra de to første vinklers vægtning af normative mål² med den tredje vinklings empiriske fokus. Det normative mål beskrives gennem demokratiteori forbundet med overvejelser om reproduktionen af demokratiet (Vink and Bauböck 2013, 6; sml. Kymlicka 1998). Fokus er på både naturaliseringspraksissernes problematiske normative status og deres potentielt nyttige konsekvenser i lyset af en demokratiteoretisk bestemt forestilling om demokratiets reproduktionsbetingelser og krav. De centrale spørgsmål bliver i det perspektiv, om naturaliseringsprogrammet rummer de *rigtige* og *relevante* krav, og om visse krav underminerer demokratisk relevante kapaciteter.

Bestemmelse af de demokratiske medborgerskabsdyder

Demokratiteori må inddrages for at bestemme de relevante demokratiske dyder. Det må ske i erkendelse af, at vores bestemmelse heraf og af deres dannelsesmæssige betingelser må rumme en vis vaghed (Aristotle 2009), og at den teoretiske bestemmelse må foretages i lyset af en given case, og de spørgsmål, casen afføder (Flyvbjerg 1991). Givet at fokus her er på den danske case, er det centralt, at man netop i politikker og diskurser relateret til indvandring gør *autonomi* til den centrale demokratiske dyd (Mouritsen 2013, 100). Det er fx den intense opmærksomhed om, hvorvidt muslimske samlivsformer og familier er demokratiske (dvs. fremmer børnenes autonomi), der skal legitimere, at der i *Integrationsparameteret* spørges til, om ens forældre har holdninger til, hvilken parter man vælger sig. Videre i de officielle erklæringer om, hvilken dannelse børnene skal gennemgå i folkeskolen, lyder det, at børnene skal udvikle evner til selvstændig og kritisk forståelse af grundlæggende normer – herunder demokratiet selv. Det lyder fx i samfundsfags curriculum, at demokratiet ikke er en norm, man skal underkaste sig.

Som det lyder: „Demokratiet er ikke en herskende politisk ideologi, som borgerne skal underlægge sig. I demokratiet [...] er frihedsbegrebet centralt. Borgeren i et demokratisk retssamfund har friheden til inden for lovens rammer [...] at udvikle sit eget personlige værdigrundlag“ (Undervisningsministeriet 2009). Det er dog ligeledes en central pointe, at udviklingen af autonomi sker gennem og i kraft af fællesskabets substantielle anerkendelse af medborgeren (Marshall 1992; Honneth 1996; Goul Andersen 2004), og at vellykkede demokratiske fællesskaber er de, som formår at rammesætte kommunikative fællesskaber, hvor den enkeltes forskellighed tolereres samtidig med at fællesskabet opretholdes (Jacobsen 2004a). Denne fokus på borgernes udvikling af demokratisk autonomi er dog ikke rent udtryk for en dansk partikularisme. For Habermas er autonomi og demokrati således intimt forbundne, idet lovenes legitimitet, som han beskriver det i *Faktizität und Geltung*, bygger på borgernes autonomi (Rostbøll 2011, 60ff). Der er tale om et gensidighedsforhold, for på den ene side frigør fx ytringsfrihedens anerkendelse af borgernes private autonomi „retspersoner fra moralske påbud“ (Habermas 2001, 35), men på den anden side kan den private autonomi kun sikres, hvis borgerne formår at gøre „adækvat brug af deres politiske autonomi“ (Habermas 2001, 39).

Det er ikke kun teorier om demokratisk dannelse, der som Habermas' bygger på en formalpragmatisk analyse af sprogets universelt gyldige universaliserbare normer (Rostbøll 2011, 29), der fremhæver autonomiens centrale subjektive og sociale dimensioner. I den teoretiske litteratur om de centrale demokratiske dyder er autonomi og medborgerskab ('civility') da også netop de dyder, staten skal fremme og reproducere hos borgerne (McKinnon and Hampsher-Monk 2000; Kymlicka 1998; Gutmann 1999; Callan 1997; Reich 2002). Kombineret bliver autonomi til mere end evnen til at adskille sig fra fællesskabet (Rostbøll 2011, 62). Det bliver også en evne til at styre sit eget liv i lyset af almene hensyn. Denne evne har da også til alle tider været den centrale parameter, når man har forsvaret grupperes udelukkelse fra demos. Selvom de ikke anvendte autonomibegrebet, anså filosoffer fra Aristoteles til Locke børn, kvinder, uformuende og slaver for ude af stand til at styre det fælles liv pga. deres mangel på denne evne (Held 2006). Idet nyere tænkere påpeger autonomiens sociale og samfundsmæssige forudsætninger, brydes med autonomidydens ekskluderende kraft, og den kan blive en demokratisk grunddyd i et *inklusivt* demokrati, der må påtage sig ansvar for udviklingen af dyden (Anderson and Honneth 2005; Raz 1986; Rawls 1971).

Den nærmere udlægning af kategorierne autonomi og civilitet udvikles i artiklen via Jürgen Habermas' bestemmelser af autonomi som både subjektiv ret og demo-

kratisk medborgerskabsdyd, der på baggrund af demokratiske normer tilskrives borgerne, mens den samtidig fordrer dannelse (Rostbøll 2011). Da naturaliseringsprogrammet netop lægger vægt på dannelse, udgør Habermas' beskrivelse af betingelserne for at udvikle autonomi og demokratisk 'civilitet' baggrundsmodel for analysen af, om naturaliseringsprogrammet har utilsigtede konsekvenser, der eventuelt *underminerer* målet om at fremme autonomi og demokratisk civilitet. Habermas' beskrivelse af mål og elementer i demokratisk dannelse er relevant at anvende som analyseramme for vurderingen af det danske naturaliseringsprogram af følgende grunde:

1) Teorien forklarer forbindelsen mellem medborgerskab og autonomi idet civilitet inkorporeres i autonomibegrebet. Demokratisk medborgerskab fordrer en autonomi, der ikke er en mig selv-autonomi, men en medborgerskabsorienteret og fællesskabshenvendende autonomi, og hvor evnen til at indtage en kritisk distance til egne og andres præferencer, forestillinger og interesser kun udgør et første moment (Habermas 1990). Habermas' forestilling om, at netop kommunikation kan udvikle individets autonomi, så individet både er selvstændigt sig selv og respektfuldt hensyntagende til andres ideer og interesser (McCarthy 1981, 337), har grobund i både danske opdragelsesforestillinger fra vuggestue til ungdomsuddannelserne (Honneth 2011; Jacobsen 2004b). Som Loftager udlægger folkeskolens demokratiske dannelsesnormer, må den

„medvirke til at udvikle en anti-autoritær mentalitet som borger snarere end som undersåt. Der må ske en opvæning af det mod til „offentligt at gøre brug af sin egen forstand“, som ifølge filosofen Kant er oplysningens devise. Derfor må skolen bidrage til at udvikle evnen til refleksion og deliberation, til at lægge distance til egne umiddelbare interesser og præferencer“ (Loftager 2004, 107).

Ideen om, at det styrker den demokratiske proces på kort og langt sigt, hvis borgerne lytter til hinanden og desuden er i stand til at ændre holdning, når bedre argumenter bliver fremsat, er ikke blot ifølge Eriksens udlægning af Habermas' *Faktizität und Geltung* „kernen i den deliberative demokratiopfattelse“ (Eriksen 2009, 763), men finder, som Eriksen (2009, 760) nævner, genklang i 8 nationale folkehøringer, 13 lokale og regionale folkehøringer i nyere tid (cf. Andersen and Hansen 2002). Teknologirådets konsensuskonferencer efter deliberativt tilsnit kan ligeledes nævnes foruden Hal Kochs og Alf Ross' indflydel-

sesrige efterkrigsdemokratiteorier, foruden folkeskolens formålsparagraf som eksempler på, at netop Habermas' samtaleorienterede udlægning af de centrale demokratiske normer er relevant i dansk kontekst. I grundlovens § 56 fastslås, at folketingsmedlemmerne udelukkende er bundet af deres overbevisning. Jørn Loftager udlægger paragraffen således, at folketingsmedlemmerne alene er bundet af deres fornuft og derfor af deres egne vurderinger af argumenter fremsat i „det offentlige ræsonnement“ (Loftager 2004, 14f, 47, 52). Sammenholdt med andre institutionaliserede deliberative praksisser, såsom Folketingets tre behandlinger af lovforslag leder dette Loftager til konklusionen, at „den deliberative forståelse“ allerede er „til stede som praktisk virksomt ideal i det politiske liv“ (Loftager 2004, 29).

2) Teoriens fokus på refleksion over givne normer konfronterer direkte frygten for at nytillkommene er ureflekterede bærere af og ureflekteret reproducerer konservative og autoritære kulturformer, der står i modstrid til demokratiet (cf. Mouritsen 2006). Jon Elster kritiserer således idealet om rationel deliberation, fordi det giver støtte til argumenter om at ekskludere borgere, der ikke vil diskutere på den rette måde (Elster 1986). Jeg skal dog senere komme ind på, hvorfor dette er en fejllæsning af Habermas' position. Pointen er, at valget af Habermas' demokratiideal for en mere rationel politisk orden baseret på institutionaliseret brug af borgernes praktiske fornuft i udgangspunktet burde tale til bærere af frygten for, om indvandrerne kan løfte integrationsbyrderne ved fx at forholde sig kritisk til egne kulturelt nedarvede normer.

3) Teorien er unik blandt demokratiteorier, hvor systematiske beskrivelser af de sociale og psykologiske betingelser for udviklingen af autonomi er underbelyst, idet han forholder sig til mulighederne for normativ reproduktion af demokratiske samfund (Warren 2007). Tilgangen har *pragmatisk equilibrium*, idet den udvikler et sammenhængende svar på demokratiets normative mål, medborgerens demokratiske psykologi og socialisering (Fung 2007b).

Habermas om medborgerskabsdannelsens centrale mål

Ifølge Habermas må et samfund bekymre sig om, hvorvidt det faciliterer normativ reproduktionen af kompetence samfundsborgere (McCarthy 1981, 334). Demokratiet fordrer nemlig, at borgerne i konfrontation af åbenlyse og tilsyneladende uoverstigelige konflikter anvender demokratiske praksisser og dermed anerkender disse praksissers og de tilhørende institutioners legitimitet og autoritet. For Habermas er det de praktiske

diskurser, der udgør den centrale test for hypotetiske normers legitimitet. Disse kan på den anden side ikke levere definitive definitioner på autoritative normer, og der er således et kontinuerligt behov for at have borgere, der både kan vurdere normers kvalitet i lyset af borgernes liv, og som er i stand til at indgå i eventuelle diskussioner om omformningen og den politiske geninstitutionalisering af disse normer.

For at diskurser kan fungere, må borgerne være i stand til at antage en hypotetisk attitude over for de fakta og normer, de orienterer sig og handler i lyset af. Derudover kræves, at borgerne ikke blot hæver sig over normer og fakta, men også er villige til at indgå i argumentation, hvor normative påstandes validitet diskuteres (Habermas 1990, 125ff). Først ved at borgerne generelt besidder sådanne egenskaber, kan normer genetablere autoritet og legitimitet, når forandring er nødvendig.

Ligesom givne normer har en moralsk bindende kraft, som binder samfundet sammen, kan det altså være legitimt for borgerne at bryde med eller være uenig i de givne normer (Habermas 1990, 126, 164). Autonomi bliver her kernedyden, fordi den på den ene side er forbundet med borgernes evne til at forestille sig, at de sociale relationer kunne have en anden karakter, og at politiske forandringer kunne ændre disse; og fordi den muliggør, at man indser nødvendigheden af og udvikler evnen til, at fremstille ens sager på en måde, der kan appellere til andres fornuft (Warren 1996, 257).

Autonomi er en social egenskab både i sin formning og opøvnning, men også idet den kombinerer 'auto' med 'nomos'. Det er både en kapacitet til at træde ud af de givne normers selvforståelse og en evne til at tilslutte sig normer og gøre dem til ens egen selvforståelse. Det særlige ved Habermas' autonomiforståelse er, at han forbinder denne tilbagevenden til den sociale virkelighed med en nyvunden villighed og evne til at retfærdiggøre ens handlingsprioriteringer (Forst 2007).

Autonomi er noget andet end lovydighed eller begrundet lovydighed. Det er sandsynligt, at samfundsmedlemmerne for manges vedkommende vil være lovydige uden at være autonome. De er enten motiveret af at følge samfundets regler og normer for at undgå straf eller for at udfylde den rolle, man identificerer sig med, og som giver ens liv mening og indhold gennem rollens samspundethed med konkrete livspraksisser. For den første gruppe er pligten sur, mens den andens byrder føles lettere at bære, fordi disse individtyper udfylder roller, der giver dem gruppens anerkendelse, hvilket tilfredsstiller denne types søgen efter en tilfredsstillende identitet. Habermas omtaler med reference til Lawrence Kohlbergs ontogenetiske stadieteori den første motivation som *forkonventionel* og den anden som *konventionel*. I begge

tilfælde er spørgsmålet om, hvorvidt den givne praksis er retfærdig altid, allerede besvaret af den gruppe, man indgår i (Habermas 1990, 164f). Disse er begge adskilt fra den *postkonventionelle* motivation, hvor borgeren er i stand til både at indtage en hypotetisk attitude overfor de givne normer og konventioner og at overveje sådanne normers legitimitet i lyset af universelle rationelle principper.

Habermas om dannelsen af autonomi

Hvordan bliver et menneske autonomt (Habermas 1990, 162)? Ifølge Habermas udvikles autonomi og evnen til at skelne mellem heteronomi og autonomi gennem sociale dannelsesprocesser.³ Den individuelle udvikling lader sig kategorisere gennem en udbygning af de ovennævnte tre former. Relevant er det her, at overgangene ifølge Habermas udgør et kvalitativt skift, hvorigennem de tidligere motivationsformer 'disintegrerer' (Habermas 1990, 165). I lyset af autonomifordringen sker det afgørende skifte i overgangen til det postkonventionelle stadie. Det er først her, man indser, at normer og konventioner ikke blot kan være de givne forekomster, som gruppen allerede har vedtaget, og som individet blot kan tilslutte sig på baggrund af enten en egoistisk lystkalkyle eller et personligt ønske om at udvikle en tilfredsstillende identitet. Først her indser man, at konventioner, love, forordninger og regler må vinde legitimitet gennem diskurs (Habermas 1990, 165).

Dannelsesmodellen giver en fortolkningsramme for, hvad der motiverer og muliggør overgangene fra det ene stadie til det næste. På det første *prækonventionelle* stadie bliver barnet motiveret til at rette sig efter konkrete forventninger (McCarthy 1981, 345). Reaktionen på ens handlinger fra andre lærer én, at ens handlinger kan *skuffe andre*. Derigennem bliver ens handlinger og andres reaktioner herpå til erfaringer. Derigennem lærer man, at forskellige aktører kan have *forskellige perspektiver*. Den centrale erfaring man får derigennem, er at forstå hvad gensidighed (reciprocitet) er (McCarthy 1981, 349f). På det næste udviklingstrin muliggøres overgangen til det konventionelle stadie, da man her udvikler forståelse for én *selv som rollehaver* i gruppen (fx i familien), hvor der er andre aktører med andre roller (McCarthy 1981, 341).

Det *konventionelle* stadie er væsentligt for på sigt at danne overgang til det postkonventionelle stadie, da man her bliver opmærksom på konflikterne mellem ens forskellige roller. Man må forvente, at enhver immigrant har gjort sig sådanne erfaringer. Udfordringen bliver derfor *at forme en integreret identitet* mellem ens forskellige roller, fx som datter, kammerat, søster, sportsudøver og læge. Konflikterne kan føre til kriser, der motiverer individet til at begynde at øve sig i at indtage en hypotetisk attitude over for de givne roller. Individet kan således ikke blot affinde sig med at være rollebærer, hvis en integreret

identitet skal formes. Det nye hypotetiske blik på de givne roller åbner individets øjne for, at normer og principper kan være ren konvention, som man kan være kritisk over for (McCarthy 1981, 342). Her kunne man forestille sig, at mange efterkommere og immigranter oplever udfordringer.

Samlet fremmes overgangene til hhv. konventionel og postkonventionel af, at individet får indsigt i, at det er underlagt en pluralitet af modsætningsfulde forventningsanerkendelser, som individet ikke alle kan tilfredsstille. For at håndtere pluralismen skal individet motiveres til at anerkende almene normer (af kollektiv gensidighed) og siden almene moralske principper, hvorigennem forventningspresset kan sorteres, fortolkes og formidles.

Ifølge teorien bliver det igennem kriser og deres overvindelse også muligt at se forskel på givne normer, der kun muligvis er legitime, og mere grundlæggende normer, der har status af mere faste principper. De mere faste principper kan anvendes til at vurdere gældende normer med (McCarthy 1981, 341f). Det bliver derfor muligt allerede på det konventionelle stadie at begynde at vurdere givne normer ud fra principper af mere almen art end de nære gruppers normer. Man lærer at referere til den større gruppe, som ens familie indgår i, og danner en forestilling om samfundet som sådan. Man begrundet handlinger med, at disse understøtter videreudviklingen af den større gruppes velfærd, og forestiller sig, at de også understøtter samfundets velfærd. Ifølge teorien er man således ikke fristet af den rene egoisme, som på det førkonventionelle stadie. Eller fristelsen mødes af en moralsk motivation, der fortæller én, at man primært bør forsøge at gøre sin pligt over for samfundet bl.a. ved at overholde lovene og følge de retslige forordninger (Habermas 1990, 124).

På det postkonventionelle stadie bliver man klar over, at der ofte er konflikter mellem forskellige samfundsgruppers opfattelse af normer og reglers legitimitet og begrundelse (Habermas 1990, 124). Hermed videreudvikles evnen til at indtage både en hypotetisk attitude overfor gruppens givne normer, og dernæst at tilslutte sig normer ud fra almene principper. Borgeren skal ikke blot integrere forskellige roller, men skal i lyset af almene principper rangordne typer af begrundelser for at følge den ene eller den anden norm i lyset af konflikt. Borgeren lærer at lade de mere grundlæggende almene principper vinde over gruppens konventioner, vaner og sociale forventningspres. Man motiveres derigennem til at 'opretholde samfundets love, selv når de er i konflikt med ens gruppes normer' (Habermas 1990, 124). Dette stadie inddeles også i to trin, hvor det første rummer almene principper som det utilitaristiske princip om nyttemaksimering, mens det næste trin gør borgeren i stand

til at følge universelle menneskerettighedsprincipper om respekt for individet som individ. Trinfølgen udtrykker samtidig en stigende grad af rationalitet og autonomi.

Sproget som udviklings form

Habermas videreudvikler Kohlbergs omstridte model og søger at rekonstruere dens centrale indhold ud fra sin egen teori om *kommunikativ handling*. Ideen er, at de ontogenetiske trin forbindes med de interaktive og diskursive kompetencer, som udvikles gennem social og sproglig interaktion (McCarthy 1981, 339; Warren 2007, 276). I lyset heraf tilføjer han et yderligere trin til modellen, hvor det er gennem samtaler med berørte parter, at individer udvikler et kritisk selvforhold.

For Habermas lader autonomi sig ikke udvikle uden deltagelse i sproglig interaktion (Warren 1995, 174). Autonomi afhænger således af individernes sociale kommunikative interaktion (Warren 1995, 176). Dermed giver indsigt i „ontogenesen for grundlæggende kvalifikation for social interaktion“ indsigt i, hvordan den hypotetiske attitude udvikles (McCarthy 1981, 336). Det er i og med, at den sociale interaktion rummer elementer af diskurs, at individerne langsomt opøver diskursive færdigheder. Selvfølgelig udvikles bl.a. ved, at man fortæller andre om ens behov. Herigennem får man også indsigt i nødvendigheden af at kunne retfærdiggøre sine behov over for andre, og evnen hertil opøves (Warren 1995, 179). Kun gennem de anerkendelsesrelationer, der udspiller sig i sproglige interaktioner, bliver individet i stand til at se sig selv og andre som individer og aktører. Ved at kommunikere egne behov indser man, at ens interesser og selvforståelse kan være forskellig fra andres (Warren 1996, 256). Man kommunikerer sine behov, fordi man er påvirket, mens man forsøger at påvirke dem, man kommunikerer til. Det er ifølge Habermas kun ved, at de, der er påvirket, kommunikerer, at individerne bliver i stand til at genfortolke deres fortolkning af egne og andres behov og interesser (Habermas 1990, 179). Sådan behovsartikulation er ofte forbundet med konflikt, men Habermas mener netop, at sådanne konfliktområder rummer mulighed for selvudvikling (Habermas 1990, 178)

Udvikles autonomi da i alle typer kommunikative relationer? Autonomi udvikles primært ved, at aktørerne indgår i fælles kommunikative forståelsespraksisser (Warren 1996, 257f). I en vis forstand forudsætter udviklingen af autonomi, at individet anerkendes som medborger, der har ret til at indgå i kommunikativ interaktion, hvis formål det er at udvikle gensidig forståelse og forståelse af gensidighed (Warren 1995, 178). Allerede det lille barn erkender, at det har behov, der er dets egne, og at der er andre mennesker, der kun af og til responderer efter ønske. At tilbageholde anerkendelsen

af i det mindste et potentiale for autonomi vil således virke kontraproduktivt. På den anden side gør Habermas det klart, at „medlemmer af alle kulturelle grupper [...] er nødt til at tilegne sig et fælles politisk sprog“ (Habermas 2005, 140). Her er der tale om en fælles politisk kultur, der skal sikre, at „statsborgernationen ikke falder fra hinanden“ (ibid) idet den samtidig formidler den politiske integration, der skal koble forfatningsprincipper om kommunikativ frihed, demokratisk konfliktløsning og retsstatslig kanalisering af magt med borgernes „motivation og sindelag“ ved at stimulere den fortsatte fortolkning af principperne (ibid, 111f, 115, 139). Borgerne behøver ikke hver især at kunne udlede moralske normer af universelle principper, men de bør grundlæggende anerkende, at politik og ret bør kunne „bringes i samklang med moralen“ (Habermas 2005, 61). De skal kunne forsvare og mestre at leve under ikke-tyranniske institutioner, der ikke påtvinger borgerne normer, de ikke accepterer (Eriksen 2009, 763).

Konkretisering af undersøgelsesopgørelsen

De to demokratiske dyder autonomi og civilitet er hos Habermas sammenknyttede som to dimensioner af den demokratiske evne til reflekteret og dialogisk analyse af gældende normer. Samlet kan de to omtales som demokratisk autonomi. I bestræbelsen på at fremme loyalitet, lovlighed og produktionsparathed risikerer man at nedtone det kritiske moment i den centrale demokratiske dyd demokratisk autonomi. Det kan skyldes, at man overser, at demokratisk autonomi ikke er uforeneligt med loyalitet, da det kan forstås som begrundet efterfølgelse af normer. Borgeren med demokratisk autonomi er således loyal over for legitime normer. Den rationelle efterfølgelse af legitime normer udspringer ifølge autonomiteorien ikke af egoistisk rationalitet, men af en dialogisk og civil rationalitet.

Habermas' bestemmelse af, hvad der former udviklingen af demokratisk autonomi, har som gennemgående træk, at individers intersubjektive anerkendelsesrelationer er væsentlige. Spørgsmålet, om normmotiverende bestræbelser i naturaliseringsprogrammet fremmer eller underminerer den kritiske autonomi og dialogisk civilitet der tilsammen udgør demokratisk autonomi, fører dermed til følgende undersøgelsesopgørelse:

Er der indikationer på, at integrationsstrategierne sigter mod en prækonventionel og konventionel moral-motivation, der ikke understøtter udviklingen af demokratisk autonomi (herunder kritiske autonomi og dialogisk civilitet)?

Understimuleres de potentielle overgange fra prækonventionel til konventionel og konventionel til postkonventionel normbegrundelse ved, at hhv. pluralismen

i forventingsanerkendelser eller pluralismen i roller rummende modstridende normer benægtes?

Undermineres ansøgers adkomst til statsborgerskab (og muligheden for at forbedre diskursivt potentiale) pga. af tilbageholdt anerkendelse af borgernes potentiale for demokratisk deltagelse fx fordi anerkendelsesvurderingen primært sigter mod at vurdere eksistensen af faktiske kompetencer af en art, hvis væsentlighed må forklæres med henvisning til et moderne videns arbejdsmarked (koncentrationsevne og kognitive kapaciteter) snarere end demokratisk deltagelse på baggrund af demokratisk autonomi?

Analyse af det danske naturaliseringsprogram

1: Overordnet vurdering

Naturalisering kræver ud over myndighed, at man har udvist loyalitet og lovlighed på forskellig vis: 9 års fast bosættelse, straffrihed (inklusive forbrydelser, der ikke straffes i Danmark), erklæring om *troskab og loyalitet*, og erklæring *integration og aktivt medborgerskab i det danske samfund* og dernæst bestå en statsborgerskabstest. Dertil kommer krav om ikke at ligge samfundet økonomisk til byrde (ingen gæld til det offentlige, økonomisk selvbeholdende ved ansøgningstidspunktet og i halvdelen af de foregående 5 år).⁴ Det er et område for fortsat politikudvikling.⁵

Som anerkendelsesform taler naturaliseringsprogrammet til en kombination af prækonventionel og konventionel normfølgelbegrundelse, da det underliggende pressionsmiddel er usikkerhed vedrørende ens sociale rettigheder, hvis ikke de sociale normer overholdes. Konteksten udtrykker mistillidsbaseret loyalitetstjek, hvilket ikke stimulerer lysten til åben refleksion over givne normer. Pressionen udtrykkes, når en aspirant til permanent ophold ved, at man nulstiller sin optjening ved at blive skilt, mens indirekte pression udtrykkes, når en fartbøde forlænger ansøgningstiden med tre år.

Erklæringen om aktivt medborgerskab, som skal underskrives for erhvervelsen af permanent opholdsret, er en standardskrivelse om, hvilke værdier man underkaster sig for at opnå et gode. I den forstand er dens form prækonventionel. De dele af erklæringen, der refererer til selvforsørgelse og aktiv deltagelse på arbejdsmarkedet og i de samfundsinstitutioner, der skal påvirke børnenes opdragelse, kunne have fået en formulering om vigtigheden for gensidighed som betingelse for sikring af de socioøkonomiske betingelser for autonomi, selvrespekt og demokratisk lighed. Frem for gensidighed udtrykkes, at den enkelte ud fra en individuel kalkule må gøre op, om man vil acceptere erklæringen om, at borgere og familier har „ansvar for at forsørge sig selv“, og at ansøgeren skal arbejde „på at blive selvforsørgende hurtigst muligt“. Det

samme gælder kravet om underskrift på, at man aktivt vil samarbejde „med barnets daginstitution eller skole“, og på en anerkendelse af, „at aktivt engagement i det danske samfund er en forudsætning for medborgerskab“ (www.ams.dk). Det handler om individets kontrakt og individets ansvar, ikke om de fælles gensidighedsnormer eller om kravenes underliggende almene normer.

Problemet er, at loyalitetsspørgsmålet italesættes gennem mistillid, hvilket ikke fordrer dannelsen af demokratisk autonomi. I en tro og love-erklæring skal man således angive, om man nogensinde (altså også før man kom under lovgivning) uafhængigt af bødens størrelse har været dømt. Bluffer man, risikerer man senere at få sit sikrede statsborgerskab frataget, men bluffer man ikke, står der intet om, hvordan eventuelle forseelser afvejes i ens ansøgning (www.nyidanmark.dk).

Ud over at kontrakten ikke hjælper til at stimulere konventionel moralforståelse, så modvirker den også udviklingen af postkonventionel moralbegrundelse, idet den ud fra en straf-belønnings-logik afkræver underskrifter på spørgsmål, der har intentionel karakter. Hvis kontrakten således ikke forstås som et notat, en integrationskonsulent eller skoleleder kan trække op af skuffen, når kontrakten er misligholdt, men derimod som en reel beskrivelse af ansøgerens indre, kognitive og holdningsmæssige tilstande (‘jeg ved’, ‘jeg anerkender’), da betræder staten et territorium, som det reelt ikke har adgang til (Joppke 2013). Fra et demokratisk dannelsesperspektiv er problemet med den danske strategi, at man fastholder og etablerer en prækonventionel samfundsforståelse, og at man lærer borgeren, at det kan være vigtigere at fortælle magten, hvad magten gerne vil høre, snarere end at forsøge sig med en forståelsesorienteret diskurs, hvor man lægger ens egne overvejelser på bordet (jf. målbeskrivelsen af demokratiundervisningen i samfundsfag i folkeskolen).

2: Analyse af sprogprøve 2

Naturalisering afhænger også af, om man består danske prøve 1 og 2. I det følgende fokuserer jeg på sprogkravene, da det faktum, at Danmark har de skrappeste sprogtests, kun er belyst i den komparative forskning (Goodman 2010, 18), og fordi Habermas’ teori ansporer et sådant fokus. Det empiriske undersøgelsesmateriale er i det følgende eksamensspørgsmålene fra sommeren 2013. I det følgende rettes større fokus på delspørgsmål 2. Spørgsmålet er stadig, om sprogprøve 2 fremmer eller underminerer demokratisk autonomi (delspørgsmål 1), men det vinkles også som et spørgsmål om, hvorvidt statsborgerskab tilbageholdes (misanerkendes) af hensyn, der ikke kan begrundes i Habermas’ skrappe demokratikrav, og som derfor må forklæres med henvisning til loyalitetsmistillid

og ønsket om kun at anerkende og fastholde de borgere, der har det højeste arbejdsmarkedspotentiale.

Blandt de skriftlige prøver i danskprøve 2, er der fem læseforståelsesopgaver og to prøver i skriftlig fremstilling. Den første læseforståelsesopgave går på evnen til at orientere sig blandt over 80 svære gadenavne (Livornovej, Bianco Lunos Sideallé) hvoraf mange har gamle stavemåde (som dobbelt a Aalekistevej), og listerne er opstillet på en måde, der gør afkodningen mere kognitivt krævende, end den kunne have været. På forvirrende måde (ikke adskilt fra navnet) indgår årstal på den ene liste, og det angives i parentes, om det er en del af gaden, der har skiftet navn. Det sker ofte med variation (del af, 64-82, nordre del, Sundbyerne, mv) og forkortelser, som ikke er påkrævet af pladsen (v. Chr. Havn), og som ikke synes i overensstemmelse med dansk retskrivning (syd f. Roskildev.). Det oplyses, at end ikke de 'nye' navne er nye, for de er fx fra 1858, og kan være ændret mange gange siden hen. Det er forvirrende at kalde et navn fra 1858 for 'nyt'.

Denne test underminerer ikke evnen til demokratisk deltagelse, men udelukker nogen fra statsborgerskab og dermed deltagelse i former for praksis, som ville kunne have stimuleret deres diskursive kompetencer. Samtidig indikerer testen en form for kulturel underkastelse, hvor historisk kulturel 'forståelse' – ligegyldigt hvilken relevans den måtte have for ens politiske kompetencer – kan afkræves af ansøgere. Disse tre faktorer gælder også den næste opgave, hvor det heller ikke er politisk relevans og praktisk relevante sprogkompetencer, der er i centrum. Igen er fokus på kulturhistorien. Nu gælder 20 historiske romaner. Om bogen *Sankt Agathes nat* hedder det: „Kristoffer den Første og Margrete Sambiria – kaldet Sprænghest – krones som konge og dronning af Danmark, men andre gør krav på tronen, og år med vold, drab og borgerkrig følger.“ Romanen *Ingeborg* får følgende fængende beskrivelse: „Historisk roman om den danske prinsesse Ingeborg (ca. 1175-1236), der blev fransk dronning, men kom i unåde hos kongen og tilbragte tyve år i fangenskab, inden Filip August genindsatte hende på tronen.“ Måske disse tests indirekte skal angive ansøgerens loyalitet over for den danske nation som historisk størrelse?

Den næste skriftlige opgave synes heller ikke præget af demokratiske relevanskriterier, men snarere en strategi om kun at lade personer med stærkt kognitive koncentrationsevner klare testen. Nu skal man vise, at man kan overskue 30 busruter, hvor den med flest stop stopper ved Bording skole, Bording Kirkeby, Munklinde, Agerskov, Stubkær, Bording Kirkeby, Bording. Hvis man er bekymret for, om en ny statsborger skal kunne finde hjem, kunne man jo i stedet teste, om personen ville kunne spørge en erfaren buskører eller en chauffør til råds. De sidste tre opgaver kræver, at man kan sætte de rigtige ord

og sætninger ind på de tomme pladser eller opsummere indholdet af otte afsnit. I de to skriftlig fremstillingsopgaver skal man på minimum 100 ord beskrive en stor fest i familien og skriftligt henvende sig til offentligheden.

I de mundtlige prøver gælder det ikke blot om at kunne gøre sig forståelig i demokratisk dialog. Prøverne vurderes på, om man kan fortælle sammenhængende og har 'fluency' (et dansk ord findes åbenbart ikke). Det understreges, at udtale indgår som centralt element i alle dele. I lyset af artiklens forståelsesramme synes disse krav problematiske af ovennævnte grunde.

Eksaminanden er dog ikke kun til prøve i fluency og udtale. I det følgende bevæger vi os over i en anden type af krav. I den mundtlige del skal man nemlig vurderes på evnen til at *begrunde* holdninger til at bo mange sammen (i familier og bydistrikter) og til evt. ikke at hjælpe en yngre kvinde på gaden. Sune Lægaard skriver, at „Often language tests will not involve considerations of value or worth“ (Lægaard 2012, 51). I den danske case kan man dog forestille sig eksaminander, der forsvare synspunkter på familie, segregering og mand-kvinde-relationer, der ikke vurderes som velbegrundede af censor og eksaminator, fordi holdningerne er kontroversielle. En manglende evne til at indtage et højere ordens-moralbegrundelsesniveau kan således føre til udelukkelse fra fuld demokratisk deltagelse. Det er således muligt, at synspunkterne kommer klart igennem, men at synspunkterne ikke vurderes velbegrundede.

Den snedige vil i ønsket om at bestå eksamen give udtryk for holdninger, man forventer, at censor og eksaminator vil finde velbegrundede. En eksamination, der afgør ens retlige skæbne, er således ikke et åbent rum, hvor man åbent kan fremsætte kontroversielle overvejelser, uden at de kan få vidtrækkende konsekvenser.

Dansk prøve 3 skal ikke bestås for statsborgerskab, men dens indhold indikerer stadig, hvilket indhold man fra statens side mener er relevant og ukontroversielt i en sprogprøve. Her går delprøve 2 i den skriftlige del på kontroversielle spørgsmål om 'folkeskole eller fri grundskole?' og holdninger til opdragelse („Fortæl kort, hvad du mener, der kendetegner en god opdragelse“). Som der står i Censor- og eksaminationshæftet for Prøve i Dansk 2, så gives karakteren „ud fra en helhedsvurdering“. Begrebet helhedsvurdering er vagt netop i den kontekst prøven indgår. Vurderes kun sproget eller også holdninger?

Analysen af sprogkravene nuancerer Sune Læggaards rubricering af sprogtests som 'aktive' krav, der ikke forholder sig til ansøgerens værdier og moralske holdninger (Lægaard 2012, 50f). Der er tale om yderst skrappe ('aktive') krav i den skriftlige del, men den sproglige del lægger tillige op til en generel vurdering af eksaminandens evne til at begrunde holdninger. De danske sprog-

krav stiller således både høje kognitive og kommunikative krav, og det kan være svært for en ansøger at skjule værdimæssige synspunkter, der kan være kontroversielle i censorernes øjne. Tror man, det er nødvendigt at skjule egne holdninger, da understøttes en adfærd, der ikke understøtter arbejdet med at begrunde egne synspunkter på baggrund af reel kritik og distancering fra de bestående normer. Afhængigt af eksaminandernes tillid eller mistillid til den helhedsvurdering, de er underlagt, lærer de at fremstille de holdninger, de forventer gruppens repræsentanter (censor og eksaminator) ønsker at høre. Dermed understøttes prækonventionel og konventionel normfølgelse.

Konklusion

I lyset af Habermas' teori kan det konkluderes, at naturaliseringsprogrammet i Danmark ikke fremmer demokratisk autonomi, at det snarere stimulerer prækonventionel og konventionel moralbegrundelse, og at de skrappe krav underminerer en række borgeres mulighed for at øve deres kompetencer på baggrund af en anerkendelse af et potentiale for demokratisk autonomi og civilitet. Overgangene fra prækonventionel og konventionel til postkonventionel normbegrundelse begrænses, idet forventnings- og normpluralismen i samfundet, der skulle stimulere disse overgange, *tilsøres* af prøverne, hvorfor de medvirker til at begrænse ansøgenes indsigt i gensidighedsnormen og de dybere moralske principper. I sprogtesten skjuler der sig både ikke-forståelsesbegrundede høje kognitive krav samt ikke-neutrale temaer samt diffuse krav om 'fluency', hvis funktionelle begrundelse snarere må findes i kollektive funktionsdimensioner end i betingelserne for demokratisk deltagelse.

I lyset af Habermas' tilgang bliver det naturligt, at naturaliseringsprogrammet beskæftiger sig med loyalitet, og at loyalitet står i et spændingsforhold til autonomi (Rawls 1971), og at det derfor ikke er underligt, at en lignende spænding kan spores i det danske program. På den anden side gør han opmærksom på, at det er medborgerens civilitet, der udtrykker loyaliteten, og at denne civilitet er den anden side at kritikken af givne normer. Loyalitet mindskes således ikke af, at man er uenig i givne normer, men af, om man nægter at *begrunde* andre holdninger. Den, der ikke umiddelbart er i stand til at begrunde alternative holdninger på alment acceptabel vis, skal dog heller ikke dømmes ude som illoyal over for samfundet. De skal anerkendes et potentiale til at opøve demokratisk civilitet. På samme måde skal den, der befinder sig på et højere stadie, og som derfor anser lavere ordens-begrundelser som arbitrære (Habermas 1990, 169), anerkende modpartens potentiale – fx ved at indgå i ikke-fordømmende demokratiske dialoger med vedkommende.

Habermas' tilgang rummer således argumenter for at stimulere indvandreres dannelse af en hypotetisk attitude i forhold til egne og andres behovs-, selv- og identitetsforståelse som modtræk til kommunikative praksisser, hvor dette ikke tillæres og stimuleres. Habermas mener, at det moderne samfunds rolledifferentiering presser individerne til at omorganisere deres selvforståelse, så de kan kombinere roller (Habermas 1990, 125). Ideen er, at vi i komplekse moderne samfund søger at holde sammen på vores mange identiteter, og at dette fordrer udviklingen af en evne til at forholde sig til ens egen identitet fra siden af (Warren 1995, 168f, 177). Indvandrere indgår som alle andre i sådanne identitetsorganiseringer, selvom den hypotetiske attitude lever dårligt i konventionelle, dogmatiske og etnisk-religiøse grupperinger, hvor der hersker frygt for gruppens sammenhængskraft. Spørgsmålet er, om den hypotetiske attitude kan stimulere på en måde, hvor det ikke opleves som angreb? Relationen må rumme en grad af tillid, der tillader den enkelte at indgå i en fælles udveksling af refleksion om identiteter og politiske positioner. Habermas modsiger den forestilling, at demokratiets deltagere først kan praktisere, når det demokratiske felt er ophørt med at være et felt af magt, interessekonflikt og ulige relationer (Warren 2002, 182). Ej heller må vi antage eller forvente, at aktørerne har som hensigt at antage en hypotetisk attitude over for egne interesser og magtposition samt en forståelsesorienteret attitude over for modpartens synspunkter og position (Warren 1995, 172).

Dertil kommer, at Habermas tilslutter sig det instrumentelt epistemiske argument, at politikudviklingens rationalitet og legitimitet afhænger af, om de, der er påvirket af en beslutning, bliver hørt i processen. Normers legitimitet grunder for Habermas i sidste ende på et demokratisk princip om alle berørte. Det betyder for Habermas, at en norm er legitim, hvis alle berørte, der kunne tage del i en praktisk diskurs, ville anerkende normen som legitim (Habermas 1990, 121).

Som afslutning på artiklen vil jeg skitsere et bud på, hvordan demokratiske medborgerskabsdyder kunne *udvikles* på en måde, der tager hensyn til, at borgerne kan finde identitet i prækonventionel og konventionel moralbegrundelse, og derfor vil opleve afgivelsen af denne identitet som et tab. Da artiklen er drevet af spørgsmålet om, hvorvidt vi i praksis går en vej, der underminerer målene, er det relevant at slutte af med en overvejelse om alternative måder at nå de *mål*, som der er stor enighed om, at Habermas overordnet set formulerer rigtigt. Hvilke muligheder er der da for at fremme en demokratiform, der er styret af samtale frem for magt eller blind konsensus (Warren 1995, 194)?

Habermas påpeger, at der skal etableres mekanismer, der tvinger de stærkeste parter til at indgå i diskurser, hvor de er nødt til at „appellere til almene eller fælles interesser og normer; at fremstå troværdige i forhold til faktiske omstændigheder; og at udstråle, at man har fremsat argumenterne ærligt og i god tro“ (Habermas 1990, 183). Magten udlignes gennem *formel* anerkendelse af politisk identitet (Warren 1996, 257f), men må samtidig understøttes af institutioner, der motiverer til selveksaminering af egne ønsker (Warren 1996, 265). Her må offentlige institutioners repræsentanter gå forrest ved at praktisere dyderne (sml. Kymlicka 1998, 187ff).

En række demokratifortællere har nærmere konkretiseret Habermas' abstrakte teori om tillæringen af demokratisk autonomi gennem *praksis*. Hvor strategien om at demokrati på arbejdsmarkedet kan spille en dannende rolle synes utopisk (Warren 1996), så formuleres 'realistiske utopier' netop af demokratiteoretikere, der følger Habermas' idealer på trods af skepsis vedrørende hans strategier til udviklingen af postkonventionel moralmotivation (Munro 2007, 448). Blandt de realistiske utopier spiller såkaldte minidemokratier en central rolle (Warren 2007; Geissel and Newton 2012), og diskussionerne handler bl.a. om, hvilke muligheder for dannelse af diskursive færdigheder sådanne *minipublics* har, når borgernes demokratiske erfaringer er spæde. Archun Fung peger på, at gentagelse og borgernære problemer har størst effekt (Fung 2007a, 169), da borgernære problemer giver deltagerne epistemiske fordele, og da gentagelse giver mulighed for opbygning af viden og erfaring blandt deltagerne. Pointen er, at aktørerne gerne skal erfare, at demokratiske samtaler kan være værdt at engagere sig i og åbne sig for. Men hvordan kommer vi dertil, at tillid kan bases på erfaringer? Warren påpeger, at den type af terapeutisk kritik, diskursivt demokrati afhænger af, kræver, at aktørerne har tillid til, at deres diskussioner ikke får negative følger for dem (Warren 1995, 188). Det betyder at monitorering og facilitering ikke må foregå som en eksamenssituation. Nye borgere, der slås med dagligdags problemer og kæmper med at integrere forskellige identiteter har nytte af dialoggrupper, selvhjælpsgrupper mv., og dialogfacilitatorere i sådanne grupper kan på baggrund af delt støtte til den demokratiske målsætning og strategi understøtte aktørernes tillid ved at anerkende bidrag, der forsøger at appellere til andres fornuft (Warren 1995, 192). Næste skridt kunne være at lade nye borgere indgå i mere forpligtende borgernære demokratiske opgaver (Warren 1995, 190). På denne indirekte måde kan „politisk socialisering“ stimuleres i form af „assimilation til den måde, som borgernes autonomi er institutionaliseret på i modtagersamfundet“, selvom den endelige socialisering ifølge Habermas først må forventes af anden gene-

ration (Habermas 2005 114f). Demokratiske praksisser kan derigennem udfylde „socialintegrative funktioner“ i form af „gensidig anerkendelse“ (Rostbøll 2011, 74f). Samtidig gøres ideelt set erfaringer med de pragmatiske forudsætninger for en forståelsespraksis, der er fri for ydre og indre magt og med idealet om at tage „lige hensyn til alle berørtes interesser“ (Habermas 1997, 59; Rostbøll 2011, 24, 28).

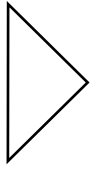
Referencer

- Andersen, Vibeke Normann and Kasper Møller Hansen. „Deliberativt Demokrati Og Den Nationale Folkehøring Om Euroen.“ *Politica* 34, no. 1 (2002): 78-99.
- Anderson, Joel and Axel Honneth. „Autonomy, Vulnerability, Recognition, and Justice.“ In *Autonomy and the Challenges to Liberalism: New Essays*, edited by Christman, John and Joel Anderson, 127-149. New York: Cambridge University Press, 2005.
- Aristotle. *The Nicomachean Ethics* Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Benhabib, Seyla. „Democratic Exclusions and Democratic Iterations.“ *European Journal of Political Theory* 6, no. 4 (Oct 2007, 2007): 445-462.
- . *The Rights of Others : Aliens, Residents, and Citizens*. The John Robert Seeley Lectures. Vol. 5. Cambridge, UK ;New York: Cambridge University Press, 2004.
- Brubaker, Rogers. *Citizenship and Nationhood in France and Germany*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992.
- Callan, Eamonn. *Creating Citizens: Political Education and Liberal Democracy*. Oxford Political Theory. Oxford: Clarendon Press, 1997.
- Carens, Joseph H. „Aliens and Citizens: The Case for Open Borders.“ *The Review of Politics* 49, no. 2 (Spring, 1987): 251-273.
- Cohen, Jean L. „Changing Paradigms of Citizenship and the Exclusiveness of the Demos.“ *International Sociology* 14, no. 3 (Sep 1999, 1999): 245-268.
- Dahl, Robert A. *Democracy and its Critics*. New Haven: Yale University Press, 1989.
- Elster, Jon. „The Market and the Forum: Three Varieties of Political Theory.“ In *Foundations of Social Choice Theory*, edited by Elster, J. and A. Hylland. Cambridge ed., 103-132: Cambridge University Press, 1986.
- Eriksen, Erik Oddvar. „Deliberativt Demokrati.“ In *Klassisk Og Moderne Politisk Teori*, edited by Kaspersen, Lars Bo and Jørn Loftager, 760-777: Kbh. : Hans Reitzels Forlag, 2009.
- Ersbøll, Eva. *Naturalisation Procedures for Immigrants – Denmark*. eudo-citizenship.eu, 2013.
- Fine, Sarah. „Freedom of Association is Not the Answer.“ *Ethics* 120, no. 2 (January, 2010): 338-356.
- Flyvbjerg, Bent. „Rationalitet Og Magt.“ Kbh. : Akademisk Forlag, 1991.
- Forst, Rainer. *Das Recht Auf Rechtfertigung : Elemente Einer Konstruktivistischen Theorie Der Gerechtigkeit*. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft ; 1762. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2007.
- Fung, Archon. „Minipublics: Deliberative Designs and their Consequences.“ In *Deliberation, Participation, and Democracy: Can the People Govern?*, edited by Rosenberg, Shawn W., 159-183. NY: Palgrave MacMillan, 2007a.
- Fung, Archon. „Democratic Theory and Political Science: A Pragmatic Method of Constructive Engagement.“ *The American Political Science Review* 101, no. 3 (2007b): 443.

- Geissel, Brigitte and Kenneth Newton 1940-. *Evaluating Democratic Innovations: Curing the Democratic Malaise?*, edited by Geissel, Brigitte, Kenneth Newton New York : Routledge, 2012.
- Goodman, Sara Wallace. „Naturalisation Policies in Europe: Exploring Patterns of Inclusion and Exclusion.“ *EUDO Citizenship Observatory Working Papers* 7, (2010): 1-69.
- Goul Andersen, Jørgen. *Et Ganske Levende Demokrati*, edited by Magtudredningen. Århus: Aarhus Universitetsforlag, 2004.
- Gutmann, A. *Democratic Education*. 2nd ed. USA: Princeton University Press, 1999.
- Habermas, Jürgen. *Demokrati Og Retsstat: En Tekstsamling*, edited by Andersen, Heine Kbh. : Hans Reitzels Forlag, 2005.
- . *Diskurs, Rätt Och Demokrati: Politisk-Filosofiska Tekster i Urval / Erik Oddvar Eriksen Och Anders Molander*, edited by Eriksen, Erik Oddvar, Anders Molander Göteborg: Daidalos, 1997.
- . *Moral Consciousness and Communicative Action*. Studies in Contemporary German Social Thought. [Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln. English]. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1990.
- . „Om Den Interne Sammenhæng Mellem Retsstat Og Demokrati.“ *Slagmark* 30, (2001): 33-42.
- Hansen, Mogens Herman. *Demokrati Som Styreform Og Som Ideologi*, edited by Hansen, Mogens Herman. Kbh.: Museum Tusulanums Forlag, 2010.
- Held, David. *Models of Democracy* Oxford: Polity, 2006.
- Honneth, A. „Das Recht Der Freiheit.“ *Grundriss Einer Demokratischen Sittlichkeit*. Frankfurt Am Main (2011).
- . *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts* The MIT Press, 1996.
- IM. *Statsborgerskab. Status 2013*: Institut for Menneskerettigheder, 2013.
- Jacobsen, Bo. *Den Vordende Demokrat : En Undersøgelse Af Skoleklassen Som Demokratisk Lærested / Bo Jacobsen ... Et Al.*, edited by Jacobsen, Bo, Magtudredningen Århus : Aarhus Universitetsforlag, 2004a.
- . *Den Vordende Demokrat : En Undersøgelse Af Skoleklassen Som Demokratisk Lærested / Bo Jacobsen ... Et Al.*, edited by Jacobsen, Bo, Magtudredningen Århus : Aarhus Universitetsforlag, 2004b.
- Joppke, Christian. *Citizenship and Immigration*. Immigration & Society. Cambridge, UK ;Malden, MA: Polity, 2010.
- . „Comparative Citizenship: A Restrictive Turn in Europe?“ *Law & Ethics of Human Rights* 2, no. 1 (2008).
- . „Through the European Looking Glass: Citizenship Tests in the USA, Australia, and Canada.“ *Citizenship Studies* 17, no. 1 (Feb 2013, 2013): 1-15.
- Kymlicka, Will. „Ethnic Associations and Democratic Citizenship.“ In *Freedom of Association*, edited by Gutmann, Amy, 177-213. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1998.
- Lægaard, Sune. „Naturalisation, Desert, and the Symbolic Meaning of Citizenship.“ In *Territories of Citizenship*, edited by Beckman, Ludvig and Eva Erman, 40-59. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2012.
- Lægaard, Sune. „Immigration, Social Cohesion, and Naturalization.“ *Ethnicities* 10, no. 4 (December 01, 2010): 452-469.
- Lippert-Rasmussen, Kasper. *Born Free and Equal? A Philosophical Inquiry into the Nature of Discrimination* Oxford University Press, 2014.
- Loftager, Jørn. *Politisk Offentlighed Og Demokrati i Danmark* Århus : Aarhus Universitetsforlag, 2004.
- Marshall, T.H. *Citizenship and Social Class*. Pluto Classic. London: Pluto Press Ltd, 1992.
- McCarthy, Thomas. *The Critical Theory of Jürgen Habermas*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1981.
- McKinnon, Catriona and Iain Hampsher-Monk. *The Demands of Citizenship*. London ;New York: Continuum, 2000.
- Merton, Robert K. *Social Theory and Social Structure*, edited by Merton, Robert K. New York : Free Press, 1968.
- Miller, David. „Immigrants, Nations, and Citizenship.“ *Journal of Political Philosophy* 16, no. 4 (2008): 371-390.
- . *On Nationality*. Oxford: Clarendon, 1995.
- Mouritsen, Per. „The Particular Universalism of a Nordic Civic Nation. Common Values, State Religion and Islam in Danish Political Culture.“ In *Multiculturalism, Muslims and Citizenship*, edited by Tariq Modood, Anna Triandafyllidou, Ricard Zapata-Barrero, 70-93. New York: Routledge, 2006.
- . „The Resilience of Citizenship Traditions: Civic Integration in Germany, Great Britain and Denmark.“ *Ethnicities* 13, no. 1 (February 01, 2013): 86-109.
- Munro, Daniel. „Norms, Motives and Radical Democracy: Habermas and the Problem of Motivation.“ *Journal of Political Philosophy* 15, no. 4 (2007): 447-472.
- Offe, Claus. „From Migration in Geographic Space to Migration in Biographic Time: Views from Europe.“ *Journal of Political Philosophy* 19, no. 3 (2011): 333-373.
- Owen, David. „Constituting the Polity, Constituting the Demos: On the Place of the all Affected Interests Principle in Democratic Theory and in Resolving the Democratic Boundary Problem.“ *Ethics & Global Politics* 5, no. 3 (2012): 129-152.
- Rawls, John. *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1971.
- Raz, Joseph. *The Morality of Freedom*. Oxford: Clarendon, 1986.
- Reich, Rob. *Bridging Liberalism and Multiculturalism in American Education*. Chicago, IL: University Of Chicago Press, 2002.
- Rostbøll, Christian, F. Jürgen Habermas, edited by Rostbøll, Christian F. Kbh: Jurist- og Økonomforbundet, 2011.
- Taylor, Charles. „Social Theory as Practice.“ In *Philosophical Papers: Philosophy and the Human Sciences*. Vol. 2, 91-115: Cambridge University Press, 1985.
- Togebj, Lise. „Et Demokrati, Som Omfatter Alle, Der Bor i Danmark?“ In *Den Demokratiske Udfordring*, edited by Andersen, Jørgen Goul, Peter Munk Christiansen, Torben Beck Jørgensen, Lise Togebj and Signild Vallgård, 133-153. København: Hans Reitzels Forlag, 1999.
- Undervisningsministeriet. *Fælles Mål 2009 – Samfundsfag, Faghæfte 5*. Undervisningsministeriets Håndbogsserie Nr 7. Undervisningsministeriet, 2009.
- Vink, Maarten Peter and Rainer Bauböck. „Citizenship Configurations: Analysing the Multiple Purposes of Citizenship Regimes in Europe.“ *Comparative European Politics* 11, no. 5 (Sep 2013, 2013): 621-648.
- Walzer, Michael. *Spheres of Justice: A Defence of Pluralism and Equality* Oxford : Basil Blackwell, 1983.
- Warren, Mark E. „Institutionalizing Deliberative Democracy.“ In *Deliberation, Participation and Democracy. can the People Govern?*, edited by Rosenberg, Shawn W., 272-288. NY: Palgrave Macmillan, 2007.
- . „The Self in Discursive Democracy.“ In *Cambridge Companion to Habermas.*, edited by White, Stephen K., 167-200. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- . „What should we Expect from More Democracy? Radically Democratic Responses to Politics.“ *Political Theory* 24, no. 2 (1996): 241-270.

Noter

1. Tak for kommentarer i forbindelse med tre fremlæggelser på Institut for Statskundskab (AAU), på konferencen *Facts and Norms* (KU), på Årsmødet for Dansk Selskab for Statskundskab 2013, i Forskningsenheden for praksisfilosofi ved AU i 2014, på Årsmødet for Dansk Filosofisk Selskab 2014 og fra redaktør og reviewere på Tidsskriftet Politik.
2. Empiriske overvejelser indgår også som normativ afvejningskategori i den såkaldte indirekte diskriminationstilgang (Lippert-Rasmussen 2014, 57) (hvor man fx vurderer naturaliseringskravenes ulige effekter på muslimer og kristnes muligheder for naturalisering (Lippert-Rasmussen 2014, 56)).
3. Selvom Kohlbergsteori er en ontogenetisk teori, rummer stadierne almene træk, der ikke nødvendigvis hører til barndommen.
4. Allerede ved opnåelse af permanent opholdstilladelse (dvs. mindst 4 år tidligere) måtte man ikke have modtaget ydelser efter aktiv- eller integrationsloven de sidste 3 år; skulle man have været i fuldtidsbeskæftigelse eller været under uddannelse i mindste tre år inden for de sidste fem år; og være i beskæftigelse eller under uddannelse i hele ansøgningsfasen (www.NyIDanmark.dk).
5. De kulturelle spørgsmål i medborgerskabstesten om HC Andersens fødeby, instruktøren af Olsen Banden, og hvilket år Danmark vandt EM i fodbold forventes nedtonede i en kommende revision, mens dagsaktuelle politiske spørgsmål om, hvad formålet var med strukturreformen i 2007, hvilke opgaver nordisk råd har foruden kulturelt-politiske spørgsmål om navnet på folketingets bygning forventes styrkede.



ABSTRACTS

Abstracts



POLITICIZING RELIGION IN NORWEGIAN MUNICIPALITIES? A STUDY OF THE ROLE OF RELIGION DURING LOCAL CELEBRATIONS

Pål Ketil Botvar

In this article I will take a look at how local municipalities deal with religion when the topic is brought up in local politics. The development towards a multicultural society leads to religion having a more prominent place in the public sphere. During the last 10 years religion has become a theme in public policy at the local level. Such examples are the provision of special rooms or buildings for religious groups to have their ceremonies. School children visiting church sermons during school hours is another issue that leads to controversies. In this article I will focus on how representatives for the local community deal with topics related to religion in local festivities and celebrations. The data material relates to how municipalities organize the national day celebration and interact with civil society actors in the preparation of this celebration.



CONFIRMATION IN A NEOLIBERAL AGE

Brian Arly Jacobsen

The neoliberal discourse is part of a larger shift from democratic to neoliberal policies that has been occurring over the past several decades; a shift accompanied by both discursive and structural changes in society. If the neoliberal discourse is transforming the core functions of government around the world, then this must also be true in the case of the close co-operation between the Danish state and the national church in Denmark. In this paper the cases of conflict over and transformation of the position of confirmation teaching in Denmark is analyzed in order to find out if the changes is a result of neoliberal policies in Denmark or simply a matter of structural changes caused by another rational basis. The friction over confirmation teaching is not only about the position of confirmation teaching in or out of school but a case showing consequences of how the neoliberal discourse is transforming religious authority in Danish society.



CHURCH INSIGHT AND OUTLOOK – MUNICIPALITY AND THE EVANGELICAL-LUTHERAN CHURCH IN DENMARK

Marie Vejrup Nielsen

This article examines cases of interaction between the Evangelical-Lutheran Church in Denmark (Folkekirken) and the municipalities through analysis of the municipal administrative management of three forms of protection of church buildings with specific attention to cases, where the municipal decisions have been brought forward to the national board of appeal. The article discusses these cases through the perspective of governance, which enables a discussion of how this specific religious institution navigates this specific dimension of a secular, political and administrative context.

▶ **COLLABORATION BETWEEN INTER-RELIGIOUS GROUPS AND LOCAL AUTHORITIES IN SWEDEN**

Magdalena Nordin

In Swedish contemporary society we find ongoing processes of secularization and the idea of secularism being challenged by a growing religious plurality in society. The overall purpose of this article is to highlight what happens when religion in a secularized and secular society enter into the public sphere as a result of inter-religious groups' collaboration with local authorities. This is done through interviews and observations of three inter-religious groups meetings during 2010 and 2011. The collaboration between the inter-religious groups and the local authorities were initiated as a result of perceived problems of integration in the society and aims to include religious communities in society which may change the ongoing processes of secularization. One of the major problems with the collaborations was related to which religious community could be included by reasons of economic resources, access to personnel and premises and the acceptance and establishment in society.

▶ **THE CHRISTMAS TREE AFFAIR IN KOKKEDAL. A CASE OF RELIGION, NATION AND POLITICS.**

Margit Warburg

The Christmas tree affair in Kokkedal began in November 2012, when the Muslim majority in the board of a housing association decided to abandon the tradition of having a Christmas tree on the premises. The decision caused an unusual stir in the press and divided politicians and the public on issues of Danish culture, integration and religion. Many of the public voices disagreed about whether the affair had to do with religion or with a Danish national tradition. This disagreement is explained by the concept of civil religion, which sociologists of religion have introduced for analysing cases when the nation is claimed to stand under a particular divine providence. In Denmark, the Christmas tree harbours references to both the nation and to religion, and it is an important civil religious symbol. This explains why the affair became hotly debated all over Denmark.

▶ **DOES THE NATURALIZATION PROGRAM UNDERMINE DEMOCRACY? DANISH NATURALIZATION DEMANDS IN THE LIGHT OF HABERMAS' THEORY OF DEMOCRACY.**

Simon Laumann Jørgensen

The group of Danish non-citizens is large due to strict naturalization demands. Are these demands reasonable? Specifically, do they undermine their own ends if we evaluate the demands in light of the fact that successful applicants gain full democratic rights? In light of Habermas' description of autonomy as the central democratic virtue, the paper discusses whether the demands stimulate the central citizenship virtue here defined as 'democratic autonomy'; a theoretical ideal which fits in the Danish case. Based on a sceptical evaluation of the naturalization demands in general and of the Danish language test in specific, the paper discusses the merits of a possible alternative naturalization program. This program is also sketched on the basis of Habermasian ideas.

INFORMATION TIL BIDRAGYDERE

Manuskripter modtages med glæde. Kontakt eventuelt redaktionen for at præsentere en synopsis over det planlagte bidrag.

POLITIK bringer tre former for bidrag.

1. Artikler på op til 6000 ord
2. Review-essays på op til 3000 ord.
3. Boganmeldelser på op til 1600 ord.

Artikler skal levere et fagligt og i bred forstand politisk relevant argument. De skal gøre det til en læser, der ikke nødvendigvis er inde i den specifikke og specialiserede akademiske debat. Alle artikler skal forsynes med korte overskrifter, der kan lede læseren igennem argumentet.

Review-essays skal behandle en række bøger, der bidrager til den samme debat eller det samme forskningsområde.

Boganmeldelser formidler, hvad en bogs fokus er, hvad dens grundlæggende argument er, hvad dens teoretiske approach er, og hvilket emne eller case den behandler. Derudover bør der leveres en kritisk evaluering af bogens argument.

Alle artikler og review-essays underkastes anonym refereebedømmelse. Bidrag må ikke have været publiceret tidligere.

Mængden af kvalificerede bidrag betyder, at redaktionen kan være tvunget til at udskyde eller returnere bidrag, selv efter de har passeret første refereegennemgang.

POLITIK optager artikler på dansk, svensk og norsk samt artikler på engelsk efter forudgående aftale med redaktionen. Redaktionen forbeholder sig ret til at redigere i det indsendte materiale.

Artikler i Tidsskriftet POLITIK registreres med abstracts i Worldwide Political Science Abstracts, International Political Science Abstracts og delvist i Sociological Abstracts.

DEADLINES OG UDGIVELSE

Artikelforslag sendes i wordformat via e-mail til Christian F. Rostbøll (cr@ifs.ku.dk). Aftaler om review-essays og boganmeldelser indgås med Kristoffer Kjærgaard Christensen (Politik@ifs.ku.dk).

POLITIK BRUGER HARVARD-SYSTEMET

Henvisninger skrives i teksten. Der angives efternavn, årstal og evt. sidetal. For eksempel således: „... (Bull 1977)“ eller – hvor det er naturligt – med kun årstallet i parentes: „... Bull (1977)“. Med sidetal bruges komma: „(Bull 1977, 87)“. Litteraturlisten skrives således:

Bøger

Bull, H. 1995 [1977], *The Anarchical Society: A study of Order in World Politics*, 2. edn., Macmillan, London.

Kapitler i bøger

Mitrany, D. 1975, „Prospects og Integration: Federal or Functional?“, in AJR Groom & P Taylor (eds.), *Functionalism: theory and practice in international relations*, University of London Press, London.

Artikler

Smolar, A. 1996, „From Opposition to Atomization“, *Journal of Democracy*, vol. 7, no. 1, pp. 263-77.

Taler m.m

Rasmussen, P.N. 1999 „Statsminister Poul Nyrup Rasmussens redegørelse ved Folketingets afslutningsdebat torsdag den 27. maj 1999“, *Statsministeriet*, København.

Bemærk de kantede parenteser omkring udgivelsesåret for originaludgaven. Dette bruges ved nyere udgaver samt ved oversættelser.

For yderligere information om Harvard-systemet, se www.utas.edu.au/library/assist/apps/Harvardsystem_08_IBO.pdf eller **Snooks & Co.** 2002, *Style Manual*, 6th edn., John Wiley & Sons, Milton, Qld.

Brug af Ibid og op.cit. bedes undgået. Dobbeltcitationstegn bruges kun om citater, andre steder anvendes enkeltcitationstegn. Der anvendes enkeltcitationstegn ved citater i citater.

Noter bedes skrevet i slutnoter nummereret med arabiske tal.