

Redaktion:

Carsten Bagge Laustsen (ansvh.)

Derek Beach, Anne Binderkrantz, Viola Burau, Niels Ejersbo, Mogens Kamp Justesen, Mette Kjær, Robert Klemmensen, Michael Baggesen Klitgaard, Asbjørn Sonne Nørgaard, Thomas Olesen (anmeldelser), Thomas Pallesen, Jens Ringsmose, Søren Serritzlew og Rune Slothuus

Redaktionskomité:

Søren Winter, SFI - Det Nationale Forskningscenter for Velfærd

Helene Kyed, DIIS

Bo Smith, Beskæftigelsesministeriet

Lotte Jensen, CBS

Morten Ougaard, Institut IKL, Handelshøjskolen

Eva Sørensen, Institut for Samfundsvidenskab og Erhvervsøkonomi, RUC

Peter Dahler-Larsen, Institut for Statskundskab, SDU

Per Henriksen, Fagkonsulent i gymnasieskolen

Christian Albrect Larsen, Aalborg Universitet, Inst. 2

Helle Ørsted Nielsen, DMU & Institut for Statskundskab, Aarhus Universitet

Peter Viggo Jakobsen, Institut for Statskundskab, KU

© politica

Tidsskriftet *Politica* udgives med støtte fra

Forskningsrådet for Samfund og Erhverv under Det Frie Forskningsråd

Omslagsdesign: Kasper Lægård, Avail Design

Grafisk tilrettelæggelse: One Hundred Proof

Tryk: Grafisk Produktion Odense

ISSN 0105-0710

ISBN 978-87-7335-153-6

Redaktionen sluttet den 2. maj 2011

Bestilling af tidsskriftet:

Syddansk Universitetsforlag

E-mail: press@forlag.sdu.dk; telefon: 6615 7999

Girokonto: 5 04 51 93

Politica publicerer alene artikler bedømt ved peer review, enten i form af enkeltstående artikler bedømt ved to anonyme reviewers eller som del af et temanummer bedømt ved en anonym reviewer. Der accepteres manuskripter på dansk, norsk og svensk. Se www.politica.dk for kontaktoplysninger og skrivevejledning.

Politica er indekseret i *International Political Science Abstracts*, som udgives af IPSA.

Tidsskriftet *Politica*, c/o Institut for Statskundskab

Bartholins Allé 7, 8000 Århus C

Indhold

- 141 *Carsten Bagge Laustsen*
Religion og politik – introduktion til temanummeret
- 143 *Carsten Bagge Laustsen*
Religion og politik. Fire tilgange til et forskningsfelt
- 163 *Ole Wæver*
Komparativ sekularisme – en forskningsdagsorden
med konfliktmodererende potentiale
- 186 *Henrik Reintoft Christensen*
”Det er ikke kristendom, det er religion” – strategier
for ekskluderingen af religion fra det offentlige rum
- 206 *Morten Brænder*
Fortællinger fra fronten.
En narrativ analyse af civilreligiøse elementer i militære blogs
- 229 *Vibeke Schou Tjalve*
”Gik alle konger frem på rad”.
Om tro, offentlighed og afsikkerhedsliggørelse

Anmeldelser

- 248 Tonny Brems Knudsen, Jørgen Dige Pedersen og Georg Sørensen
(red.), *Danmark og de fremmede. Om mødet med den arabisk-muslimske
verden*, Århus: Academica, 2009 (Anders Berg-Sørensen)
- 252 Nils Holtug og Kasper Lippert-Rasmussen (red.), *Kulturel diversitet –
Muligheder og Begrænsninger*, Odense: Syddansk Universitetsforlag,
2010 (Morten Ebbe Juul Nielsen)
- 255 Mogens Herman Hansen, *Demokrati som styreform og som ideologi*,
København: Museum Tusulanums Forlag, 2010 (Jørgen Elklit)

- 257 Lise Justesen og Nanna Mik-Meyer, *Kvalitative metoder i organisations- og ledelsesstudier*, København: Hans Reitzels Forlag, 2010 (Marie Østergaard Møller)
- 260 Nanna Hvidt og Hans Mouritzen (red.), *Danish Foreign Policy Yearbook 2010*, København: DIIS (Nikolaj Petersen)
- 264 Abstracts
- 267 Om forfatterne

Carsten Bagge Laustsen

Religion og politik - introduktion til temanummeret

Politologiske studier af forholdet mellem politik og religion er ikke længere et særsyn. Forskere med interesse for international politik har efterhånden længe, og især efter 9.11. interesseret sig for religion som årsag til og forstærker af internationale konflikter. Sociologien har blandt andet interesseret sig for integration og eksklusion af individer med anden religiøs orientering end den, der er dominerende i det samfund, de flytter til. Den komparative politik har fx. undersøgt, i hvor høj grad religion spiller en rolle for frygten for de fremmede. Og endelig har store dele af diskussionen af multikulturalisme inden for den politiske teori haft forholdet mellem religion og politik som sit omdrejningspunkt.

Idéen med dette temanummer er dobbeltsidigt. Dels ønsker vi at bidrage til diskussionen af forholdet mellem politik og religion og således til at konsolidere dette forskningsfelt i en dansk sammenhæng. Dels ønsker vi at udfordre, hvad der efterhånden har etableret sig som selvfølgelig forudsætninger inden for studiet af religion og politik. Temanummerets bidrag er valgt, så de alle, men på hver deres måde, har en kritisk brod i forhold til, hvad der anses som gængs inden for det politiske og akademiske felt.

Temanummeret rummer tre typer artikler. Først indledes med en artikel, som har en teoretisk og kategoriserende ambition. Carsten Bagge Laustsens artikel forsøger at bryde med den dominerende tendens til at subsumere studier af politik og religion under forskningen i civilreligion. Han viser, at der basalt set er fire distinkt forskellige måder at tilnærme sig forholdet mellem politik og religion på. Herefter følger to artikler, som fokuserer på religion i en national kontekst, og to, som fokuserer på en mere international.

Hvad angår de to første af disse artikler, viser Henrik Reintoft Christensen, at den ofte sete kritik af Islam ikke skal forstås som islamofobi, men snarere og mere generelt som en kritik af religionens betydning i det politiske felt. Ole Wævers artikel angriber en anden dominerende forestilling, nemlig forestillingen om sekularisme. Pointen er ikke, at sekularismen ikke rummer en forestilling om en adskillelse af religion og politik, men mere fundamentalt at dette skel sættes på forskellige måder i forskellige politiske samfund.

Temanummerets sidste to artikler retter fokus mod det internationale. Morten Brænders artikel fokuserer på amerikanske soldaters civilreligiøse begrund-

delser for at sætte livet på spil i kamp. Artiklen er nybrydende ved i modsætning til gængs forskning i civilreligion at fokusere på et mikro- og individniveau. Herefter følger den sidste artikel, hvor Vibeke Tjalve udfordrer disciplinen international politiks vanlige forestilling om religion som kilde til konflikt. Kendt er i denne sammenhæng fx. Samuel Huntingtons berømte teori om civilisationernes sammenstød. Der vises i modsætning hertil, at religion også kan være en væsentlig ressource i forbindelse med international fredsskabelse og afsikkerhedsliggørelse.

Carsten Bagge Laustsen

Religion og politik. Fire tilgange til et forskningsfelt

Studiet af politik og religion er i dag så fragmenteret, at man næppe mere kan tale om ét akademisk felt. Artiklen opregner fire fundamentalt forskellige tilgange til studiet af politik og religion: politisk religion, religiøs politik, civilreligion og endelig politisk teologi. Artiklen sammenligner disse fire tilgange på en række væsentlige parametre: deres forståelse af, hvad religion er, deres kritiske ambition, i hvor høj grad en forudgående sondring mellem politik og religion forudsættes, og væsentligst af alt hvorledes man analysestrategisk kan tilnærme sig forholdet mellem religion og politik. Ønsket er gennem denne kortlægning at understøtte en diskussion mellem tilgangene med henblik på en mere fuldstændig forståelse af forholdet mellem politik og religion i al dets kompleksitet.

Selvom studiet af forholdet mellem det politiske og det religiøse naturligvis ikke er nogen ny entrepriser, vil sandsynligvis kun få benægte, at det er et felt i kraftig vækst. Interessen for religion er gået fra at være forbeholdt de forholdsvis få med interesse for fx. islams betydning for mellemøstlig politik eller religiøse partier i Vesten til at indgå som et integralt element i, hvad man måske kunne kalde "normal-samfundsvidenskab".

Hvorfor er interessen for religion gået fra at være aparte til at være noget, mange forskere vil, kan eller bør tale med om? Man kan overordnet give tre typer forklaringer, hvoraf de to første bunder i samfundsstrukturelle ændringer, og den tredje i ændringer i det videnskabelige felt. Den første samfundsstrukturelle ændring er, at en lang række samfund er gået fra at være mono- til at være multikulturelle, hvormed det religiøse er blevet langt mere præsent i forhold til den politiske sfære. En lang række antagelser bliver med tilstedeværelsen af de mange nye medborgere med anden religion afselvfølgeliggjorte. Hvad der tidligere fremstod som neutrale mekanismer, vendinger og institutioner, bliver nu i stigende grad tematiseret som udtryk for en bestemt religiøs funderet kultur og som en mulig undertrykkelse af andre.

Den anden samfundsstrukturelle ændring vedrører det internationale. Det diskuteres stadig indædt, om vi har set flere religiøse konflikter efter slutningen på den kolde krig. Samuel Huntington (1996) hævder det i sit meget diskuterede værk om civilisationernes sammenstød, og Mark Juergensmeyer (1994) taler om, at religion udgør fundamentet for en ny kold krig. Om vi har set en opblomstring i religiøst begrundet vold i det internationale system, behøver vi

ikke at svare på her. Det er tilstrækkeligt at hæfte sig ved, at der fra politisk hold i stigende grad fokuseres på religion. Det helt afgørende var naturligvis al Qaeda's terrorangreb på USA den 11. september 2001. Religion gik her fra at være noget, der blev tænkt som konfliktstof i fjerne og ofte også tilbagestående stater, til at udgøre en global og globaliseret trussel.

De to ovennævnte udviklinger har begge haft betydning for den væsentligste debat vedrørende studiet af forholdet mellem religion og politik, nemlig spørgsmålet om sekularisering og afsekularisering. Den amerikanske religionssociolog Peter Bergers arbejder markerer yderpunkterne i denne debat. I Bergers religionssociologiske hovedværk defineres sekularisering som "processen gennem hvilken kulturelle og samfundsmæssige sektorer flyttes væk fra religiøse institutioner og symbols overherredømme" (1967: 107). Samfundsmæssige spørgsmål går fra at være præsternes prerogativ til at være en række ikke-kirkelige autoriteters dont. Uddannelse ophører med at være et kirkeligt anliggende, politik bliver en selvstændig sfære og logik, og litteratur, filosofi, ja tænkning, frigøres af religionens greb. Vi ser endelig fremkomsten af en sekulær bevidsthed, hvilket ikke mindst kommer til at manifestere sig i det videnskabelige systems selvstændiggørelse. Godt og vel 30 år efter *The Sacred Canopy* vender Berger imidlertid på en tallerken. Det hedder nu, at "verden i dag med få undtagelser er så intens religiøs som nogensinde" (1999: 2), og blandt argumenterne for dette er blandt andet de to udviklinger skitseret ovenfor.

Bergers selvopgør er imidlertid mindre radikalt, end det lyder. Sekulariseringsteoriene tog givet fejl, da de så sekulariseringen som en automatisk fremadskridende proces, gennem hvilken verden i stadig stigende grad affortrylles. Rigtigt: Pendulet kan svinge begge veje! Det er imidlertid væsentligt at bemærke, at Berger i sin diskussion af afsekularisering i 1999 tilsyneladende overser sin langt mere radikale indsigt i bogen fra 1967. Han forudså her en stigende sekularisering, men forstod samtidig denne proces som betinget af en bestemt religiøs tradition. Spørgsmålet, om vi er mere eller mindre sekulariserede – om vi fx. går mere eller mindre i kirke, og om der er flere internationale konflikter med religiøs indhold end tidligere – synes at blokere for en anden og mere radikal måde at spørge til "det religiøse i det politiske" på.

Over for observationerne af, om der er mere eller mindre religion, står således en anden måde at spørge til forholdet mellem religion og politik på: En tradition der fokuserer på en bevægelse – ikke fra religion til ikke-religion (og tilbage igen) – men snarere fra religion som konventionelt defineret til en form for religion, der nok har lagt den religiøse terminologi bag sig og ikke længere praktiseres i den "kirkelige sektor", men som ikke er blevet mindre religiøs af den grund. Over for dem, som gradbøjer religion i et mere-eller-mindre, står

en forskningstradition, der hævder, at det religiøse altid vil være med os. Det centrale, man derfor bør studere, er ikke, *om* det religiøse har en betydning, men i stedet *hvordan* det kommer til udtryk – *hvordan* det har betydning.

Vi er her fremme ved den tredje væsentlige grund til, at religion og politik nu igen tematiseres. Den sædvanlige forståelse af det religiøse og den akademiske arbejdsdeling, hvor det er teologer og religionssociologer, som tematiserer fænomenet, er i opløsning. Stadig flere discipliner spørger til det religiøse i deres fagområder. Sondringen mellem det religiøse og det ikke-religiøse kan ikke længere tages for givet. Berger pegede, som nævnt, på, at den vestlige sekulariseringsproces havde religiøse betingelser. På samme måde spørger forskellige discipliner i dag, om deres begreber reelt peger tilbage på en kristen fortolkningsramme. Hvis der svares bekræftende, kan det have ganske store konsekvenser for en given disciplins selvforståelse og dens forskningsresultater. Den centrale diskussion er med andre ord af forskellige religionsforståelser og følgelig af, hvordan man på baggrund af disse tænker forholdet mellem det religiøse og det politiske.

Denne artikel har som ambition at kortlægge fire distinkt forskellige tilgange til studiet af forholdet mellem religion og politik og på denne baggrund at vise, at en række spørgsmål, fx. spørgsmålet om sekularisering, stiller sig radikalt forskelligt alt efter, hvilken tilgang man indskriver sig i. De fire tilgange befinder sig på et kontinuum spændende fra det smalle til det brede religionsbegreb, hvor den første tilgang ligger tættest på, hvad man i vanlig forstand forstår ved det religiøse, og den sidste og fjerde befinder sig længst væk fra denne forståelse. Artiklen viser, at der bag spørgsmålet om sekularisering eller religionens genkomst ligger en lige så væsentlig diskussion, nemlig af hvordan forholdet mellem det politiske og det religiøse kan studeres, og af hvad vi i det hele taget forstår ved politik og religion.

Jeg indleder med at beskrive en tilgang, som jeg har benævnt *religiøs politik*. Fokus er her på religion i vanlig forstand og på, hvordan noget konventionelt religiøst oversættes til politiske synspunkter og praksis. Der kunne fx. være tale om studiet af religiøse partier eller aktører og af, hvordan de udleder politiske holdninger af fundamentale religiøse dogmer. Den anden tilgang er studiet af *civilreligion*. Denne tilgang fokuserer på, hvordan religiøse vendinger og fraser benyttes på forholdsvis uforpligtende vis i fx. præsidenttaler. Når præsidenten siger ”In God we trust”, refereres der ikke til en specifik gud, men til selve forestillingen om en guddommelig forpligtelse og et guddommeligt åsyn. Den tredje tilgang kalder jeg *politisk religion*, og fokus er her især på totalitære systemers forsøg på at konstruere en egen og ny form for religion. Man kan fx. analysere førerkulten i nazismen som del af en ny nazistisk religion. Ende-

lig udgrænser en distinkt tradition sig, som jeg benævner politisk teologi, og i hvilken det religiøse forstås som særlige logikker eller funktioner, der ikke nødvendigvis er lokaliseret i den ”kirkelige sektor”, og ikke nødvendigvis artikuleres gennem konventionel religiøs semantik. Det centrale er her, at det religiøse og metafysiske er nøglen til at forstå tilsyneladende sekulære politiske fænomener.

Religiøs politik

Hvordan forholder vore nye muslimske medborgere sig til det politiske og til demokratiet? Og hvad er deres politik – fx. deres holdning til uddannelse, velfærdsstaten og straffesystemet? Hvad er bin Ladens ”politik”? Ikke nok med at han på baggrund af sin religiøse overbevisning er parat til at sætte verden i brand. Han udtaler sig også om spørgsmål, vi normalt ville forstå som politiske: alvoren af den globale opvarmning og ansvaret herfor, Israels politik over for de besatte områder og USA’s militære tilstedeværelse i Saudi Arabien. Hvor relevante disse spørgsmål må synes, kan det for en stund synes nødvendigt at sætte parentes om dem og rejse et langt mere fundamentalt spørgsmål om det, der synes at fungere som disse spørgsmåls udtalte præmis. Hvorfor er vi i det hele taget begyndt at sondre mellem religion og politik, og hvordan kan det være, at denne sondring ligger os så naturligt, at vi kun vanskeligt kan begribe, hvis folk ikke lægger den til grund for deres holdninger og praksis?

Hvis man skal fremdrage et særkende, som karakteriserer studiet af religion og politik i dets konventionelle aftapning, det jeg her kalder ”religiøs politik”, er det, at der ikke spørges radikalt til, hvad religion og politik er. Religion forstås i vanlig forstand og således som defineret i dagligdagsproget. Man kan enten henvise til, hvad alle forstår som religiøst: dvs. til folk som forstår sig som medlemmer af en etableret religiøs trosretning eller til en lang række forhold, som er bestemmende for, om noget forstås som religiøst: findes der kirker, moskeer eller lignende, altså særlige bygninger for religiøs tilbedelse, findes der et præsteskab, ritualer, folk som hævder, at de tror osv.? Det religiøse forstås her som noget, der eksisterer uden for og uafhængigt af det politiske. En central sondring bliver derfor mellem partier, som udleder deres værdigrundlag af religiøse dogmer (kristne, hinduistiske, muslimske ...) og partier, som baserer sig på ideologier (konservatisme, liberalisme, socialisme ...). Forskningsspørgsmålet bliver i forlængelse heraf, hvordan det religiøse kommer i kontakt med det politiske. Givet folk er religiøse, hvilken betydning har det så for deres politiske præferencer og politiske adfærd?

Der sondres derfor ofte mellem religiøse grundholdninger og en række politiske udtryk for disse. Igen er det centrale, at det religiøse tænkes som noget,

der ligger uden for det politiske og som derfor skal oversættes til et politisk sprog. Studiet af religiøs politik kan være netop dette. Man forsøger at frem-analysere en sammenhæng mellem en religiøs doktrin og et sæt af politiske holdninger.¹ Hvad betyder en bestemt religiøs bekendelse for fx. holdningen til abort, homoseksualitet, fordelingspolitik og straf? Hvis man er kristen, betyder troen på, at Gud skabte verden, at man i politisk sammenhæng må argumentere imod, at der undervises i Darwins udviklingslære? Er den naturlige konsekvens af forestillingen om, at livet er helligt, at man også må afvise abort? Betyder fordringen om at elske sin næste, at man må sige nej til militærtjeneste og hylde pacifismen?

Når der tales om religiøs politik, er det centrale, at denne politik ses som en, der afviger fra en ikke-religiøs politik. Og det er netop denne ikke-religiøse (sekulære) politikform, der forstås som den dominerende og definerende for det politiske felt. Hvis vi her trækker på en sondring, som man kun vanskeligt kan lave på dansk, nemlig mellem *la politique* og *le politique*, så refererer den første term til politik i betydningen politisk fællesskab, politiske spilleregler, politisk forum, agora mv., mens politik i hankønsform henviser til politik i betydningen holdninger, handlinger og programmer (Lefort, 2006: 151ff). "Politik" i "religiøs politik" henviser til den anden form, til bestemte politiske holdninger og programmer, mens præmissen er, at det politiske fællesskab ("la politique"), i vestlig sammenhæng demokratiet, ikke i sig selv er religiøst. Det er fx. karakteristisk, at ikke-religiøst definerede partier ofte fritstiller folketingsmedlemmer i spørgsmål af "moralsk" og "religiøs" art. Disse spørgsmål ses som en form for residualer, man ikke kan formulere en politik i forhold til. For religiøse partier derimod er det netop disse spørgsmål, der er definerende for partiet, og at stille parlamentarikere frit i disse vil derfor ikke give mening.

Religiøs politik er en særlig form for politik, som kan føres tilbage til og begrundes i religiøse skrifter. Det religiøse er således både en livs- og verdensanskuelse. Det er det fundamentale niveau, som er bestemmende for, hvordan man ser verden (en livsanskuelse), og den er derfor relevant for alle politiske forhold (en verdensanskuelse). Man kan forstå det religiøse som en matrix, der ligger til grund for og genererer politiske synspunkter. Et spørgsmål er her ofte, om en sådan forbindelse kan etableres, og om den er legitim og acceptabel? Hvis en religiøs gruppe af kristent tilsnit hævder, at der ikke bør undervises i Darwins udviklingslære, er det så en legitim påstand, eller er der tale om en problematisk udledning af et politisk synspunkt af den bibelske tekst? En sådan kritik er imidlertid vanskelig at bedrive, da den baserer sig på en accept af det, som sekularismen er et opgør mod. Hvis man argumenterer for, at noget er en illegitim oversættelse af religiøse dogmer til politiske synspunkter, aner-

kender man implicit, at der findes en legitim oversættelse, og at det religiøse således kan og bør have en konstituerende betydning for det politiske.

Kritikken lyder derfor oftest, at folk kan tro på hvad som helst, og at man i et demokratisk system ikke interesserer sig for, hvad folk udleder deres holdninger og præferencer af. Det væsentlige er, at man i en politisk samtale er parat til at relativere, hvad der i religionen fremstår som absolutte påstande, og er parat til at gå på kompromis. Man må, hvis vi vender tilbage til sondringen mellem *la* og *le politique*, acceptere, at den politiske arena er sekulært defineret. Vi kan også bruge denne sondring til at markere en forskel mellem to former for religiøs politik: En form som accepterer, at religiøs politik må udøves i en sekulær og demokratisk arena, og så religiøs politik i betydningen fundamentalisme. Hvor man i henhold til den første form ser religionen som noget, der er definerende for ens egen gruppe og parti (på samme måde som mange arbejdere tidligere har set socialdemokratiet som deres parti), ser fundamentalister religionens budskaber og påbud som sande for alle. De ønsker i forlængelse heraf at ændre de politiske spilleregler, så disse sandheder kan gøres til de konstituerende for det politiske.

Et eksempel på sidstnævnte greb er Mehdi Mozaffaris (2007) studier af såkaldt islamisme. For det første hævdes en sondring mellem islam og islamisme, eller mellem islam som en religion og islam som en totalitær bevægelse. Hvor islam muligvis kan trives i et demokratisk samfund (fx. som euroislam), er islamismen en fundamentalistisk bevægelse, der vil revolutionere principperne for det politiske (ved fx. at indføre sharia-lovgivning og erstatte demokratiet med et præstestyre). Som i studiet af den demokratiske religiøse politik sporer man i studiet af fundamentalisme de politiske holdninger tilbage til religiøse dogmer. Den væsentlige og definerende forskel er imidlertid, at hvor oversættelsen forstås som en mediering i den demokratiske variant, som derfor kan diskuteres og relativeres, ses den i fundamentalismen som umedieret givet af de religiøse tekster. Tina Magaard (2007) undersøger på denne baggrund voldsforestillinger i *Koranen*. Der findes nogle forestillinger her, som i den islamistiske fundamentalisme spiller over i konkret ført politik. *Koranen* er med andre ord for islamister en nøgle til at agere i verden, og netop derfor bliver det relevant at undersøge de proto-politiske forestillinger, som ligger i de religiøse tekster.

Civilreligion

Jeg lancerede i det foregående en sondring mellem to forskellige forståelser af politik: sondringen mellem politik (*le politique*) og det politiske (*la politique*), hvor førstnævnte term henviser til politik i betydningen et givet program eller en politik i forhold til et givet område (fx. kirkepolitik), og sidstnævnte til selve

konstitueringen af det politiske fællesskab. Den sidste politikforståelse er den centrale i den tilgang, jeg benævner civilreligion. Civilreligion er en form for abstrakt religion, der kan grundlægge og begrunde et politisk fællesskab ved netop at transcendere traditionelle og etablerede religiøse forskelle. Civilreligion er den amerikanske religionssociolog Robert Bellahs term for de ritualer, som forbinder statens politik med et højere mål: ”Den religiøse dimension, som findes ... hos ethvert folk, gennem hvilken de fortolker deres historiske tildragelser i lyset af en transcendent virkelighed” (1975: 3).

Civilreligionen er ikke en direkte konkurrent til konventionelle religioner. Den sameksisterer med en lang række ”private” trossystemer: i USA blandt andet jødedom, hinduisme, forskellige versioner af islam og et utal af kristne trosretninger. Som Bellah skriver, er civilreligion ikke i første omgang en religiøs legitimering af et givet politisk styre og dets politik. Det centrale er i USA’s tilfælde snarere forestillingen om et land, der i særlig grad er forpligtet på nogle almene, universelle og ophøjede værdier. USA er fx. *A City on a Hill*, der skal kaste lys ud i hele verden og tjene som forbillede for denne. Blandt puritanerne fandt man forestillingen om, at Amerika var Guds nye Israel – et sted, hvor Guds rige skulle etableres på jord, og hvor man lagde den gamle verdens konflikter og strid bag sig (Henry, 1979: 23).

I Bellahs analyse er det centrale, at de amerikanske præsidenter forbinder deres embedsførelse og Amerikas skæbne med højere mål. Der er tradition for at citere fra *Biblen*, Gud påkaldes, og endelig nævnes præsidenternes egne religiøse oplevelser ofte. Båndet mellem nationens borgere er religiøst i en mere indirekte forstand. Civilreligionen er en egen og ny form for offentlig religion. Dette manifesterer sig blandt andet ved, at forfatningen og uafhængighedserklæringen er skrifter, der omgærdes med respekt, som var de hellige sådanne. Amerikas store præsidenter behandles som hellige personer: George Washington var den amerikanske Moses, der ledte det af englænderne underkuede folk mod sin frihed. Abraham Lincoln var martyren, der til sidst måtte give sit liv for at nationen, som var splittet af borgerkrig, kunne samles. Man kan udtrykke sin veneration over for disse præsidenter i, hvad der mest af alt kan forstås som hellige steder, fx. Lincoln Memorial. Ud over præsidenterne har nationen en lang række martyrer (blandt andet faldne soldater), særlige begivenheder omgærdes med en religiøs aura (fx. præsidenternes indsættelse), og endelig er der også en række nationale helligdage såsom *Thanksgiving* og *Memorial Day*. Civilreligionen har stort set en pendant til alt det, man finder i ”normale” religioner. Der er tale om en nationalisme af en særlig transcendent slags. Lad os inden vi går videre kort dvæle ved, hvad ”civil” og ”religion” henviser til i

civilreligion, da begge termer markerer både en kontinuitet og et brud med det, jeg indkredsede som ”religiøs politik”.

Når der tales om religion i forbindelse med civilreligion, er det stadig primært i konventionel forstand. Noget bliver identificeret som religion blandt andet med henvisning til, at ord som fx. ”Gud”, ”åsyn” og ”mission” forekommer. Denne terminologi anvendes dog på en så abstrakt måde, at det bliver uklart, om der er tale om en kristen, hinduistisk, jødisk eller muslimsk gud. Civilreligion bliver hermed noget, som samler, mere end den splitter. Den danner grundlag for en forestilling om politik i uproblematisk entalsform. Den ”religiøse politik” derimod var kendetegnet ved, at politiske synspunkter udledes af forskellige religiøse dogmer, og der vil derfor være konflikt mellem de forskellige religiøst afledte anbefalinger.

At civilreligion er ”civil” betyder først og fremmest, at den hører til i den offentlige sfære. Som i tilgangen ”religiøs politik” sondres der mellem det private og det offentlige. Denne gang falder sondringen imidlertid ikke ud som en sondring mellem en mulig religiøs privat sfære og en sekulariseret offentlig sfære. Der er i stedet tale om to former for religion. Privat religion og offentlig religion – eller med Bellahs begreb civilreligion. Religionen i det offentlige rum er således ikke længere noget afledt (som i religiøs politik).

Lad os her nævne en af to væsentlige kritikker af forestillingen om civilreligion. Civilreligion er for det første ofte langt tættere forbundet med den private sfære og derfor langt mere partiel end den foregiver at være. Den amerikanske civilreligion er således blevet beskyldt for at være en hvid protestantisk eller i hvert fald kristen civilreligion. Kritikken er med andre ord, at civilreligion i virkeligheden er ”religiøs politik”. Problemet er ikke, at Bellah følger Durkheim og ser religion som et fællesskabs helligholdelse af sig selv, men at han uproblematisk antager, at der kun eksisterer ét sådant fællesskab, nemlig det nationale (Hughey, 1983: 66-69). Politik i betydningen konflikt mellem forskellige politiske visioner forsvinder hermed.

Sine steder antyder Bellah dog et konfliktteoretisk perspektiv. Han kritiserer i artiklen fra 1967, at den amerikanske civilreligion kan anvendes til at legitimere Vietnamkrigen. Der synes med andre ord at eksistere en god og en dårlig civilreligion – eller bedre en civilreligion anvendt i fredens eller krigens tjeneste. Umiddelbart kunne man mene, at det præcis ikke kan lade sig gøre at adskille disse to former. Enhed og rummelighed indadtil skabes gennem konstruktionen af en fjende udadtil eller i hvert fald gennem hypostaseringen af nogle, der skal frelses og/eller omvendes (Jewett og Lawrence, 2003: 55-78).

Bellahs arbejde synes for det andet bundet til en amerikansk kontekst. Finnes der civilreligion i andre lande? Bellah svarer tøvende ja. Hvorfor denne

forsigtighed? Måske fordi den europæiske historie viser alle svaghederne ved Bellahs begreb. Religion har i en europæisk sammenhæng været set som ondt per se og sekulariseringen af staten midlet til at lægge de talrige religionskrige bag sig. Hvor religion har fungeret som kilde til pacificering af intern uro og etnisk konflikt i USA, har den ofte været forbundet med ekspansionistiske og voldelige ambitioner mod andre stater i Europa. I en europæisk sammenhæng tales der derfor om religiøs nationalisme snarere end om civilreligion. Umiddelbart kunne man mene, at religiøs nationalisme bedre lod sig analysere som en form for religiøs politik. Det er i en europæisk sammenhæng karakteristisk, at "statens religion" ofte er mindre abstrakt end den amerikanske, og at den således henviser til en bestemt trosretning. Når man alligevel kan se den religiøse nationalisme som udtryk for en form for civilreligion, er det fordi, den *foregiver* at være åben og universel.

Studier af religiøs nationalisme er talrige (fx. Davies, 2008 og Smith, 2004). I disse forbindes en række af statens legitimeringspraksisser med religion. Det kan basalt set gøres på to måder. Man kan for det første trække på et allerede etableret religiøst sprog og på eksisterende religiøse institutioner. Et godt eksempel er her Milosevics styre. Milosevic legitimerede sin politik med henvisning til en række myter, som kobler det religiøse og det politiske. Den væsentligste var myten om prins Lazar, som var en serbisk prins, men samtidig også en religiøs martyr ifølge serbisk ortodoks kristendom. Milosevic overtog med andre ord en allerede eksisterende religiøs myte og anvendte den til at legitimere sin enerådige ledelse af Serbien (Kühle og Laustsen, 2006). Den anden mulighed er, at man opfinder en helt ny religion for staten og således radikalt kapper båndene til noget konventionelt religiøst. Hvor den første form for sakralisering af staten kan betegnes som civilreligiøs, vil jeg benævne den anden form en politisk religion. Denne form vil jeg beskrive i det følgende.

Politisk religion

Politisk religion og civilreligion kan umiddelbart synes at have en del fælles-træk. I begge tilfælde er der tale om en form for religiøsitet, som sakraliserer staten. Hvor den religiøse politik vedrørte spørgsmålet om politik i betydningen politisk program eller politiske holdninger, så handler både den civile religion og den politiske religion om statens grundlag, altså om konstitutionen af et politisk fællesskab. Hvad er da forskellen? Den primære er, at hvor religiøs politik og civilreligion lader sig forbinde med en etableret og konventionel religiøsitet, er der i den politiske religion tale om en af staten nyopfundet religion.

Når jeg undlader at bruge termen religiøs nationalisme som betegnelse for en specifik tilgang til studiet af forholdet mellem religion og politik (som nogle

gør), er det, fordi termen synes at dække over to distinkt forskellige analysestrategier. Religiøs nationalisme kan enten analyseres som en nationalisme, der spænder den konventionelle religiøsitet for sin vogn (det, jeg mener, skal analyseres som civilreligion) eller som en af staten opfundet religion (som kan analyseres som politisk religion). En anden væsentlig forskel er, at hvor civilreligionen typisk ses som én, der tillader pluralisme og ikke er direkte handlingsanvisende, er den politiske religion kendetegnet ved at fordre, at der handles på bestemte måder. Endelig er en central forskel, at civilreligionen forbinder nationalismen med noget transcendent, mens den politiske religion er immanent. Gentile konstruerer sondringen mellem civilreligion og politisk religion på følgende måde:

Civilreligion er den begrebslige kategori, der rummer de former for sakraliseringen af det politiske system, som garanterer en idémæssig pluralisme, fri konkurrence om udøvelsen af magten og muligheden for, at vælgerne kan afsætte deres regering gennem fredelige og forfatningsgaranterede metoder. Civilreligionen respekterer individuel frihed, sameksisterer med andre ideologier og kræver ikke en obligatorisk og betingelsesløs opslutning bag dets dogmer. *Politisk religion* betegner sakraliseringen af et politisk system grundlagt på et ikke-udfordret voldsmonopol, ideologisk monisme og en tvunget og betingelsesløs underordning af individet under kollektivet og dets regelsæt. En politisk religion er som følge heraf intolerant, indgribende og fundamentalistisk, og den søger at gennemtrænge alle aspekter af individet og samfundets kollektive liv (Gentile, 2006: xv).

Studiet af politisk religion har især stået stærkt i forbindelse med studiet af totalitære staters brug af ritualer og myter. Hvor der i civilreligionen trækkes på allerede eksisterende religiøse overbevisninger, er det karakteristisk, at disse ofte i totalitære stater ses som konkurrenter til statens egen religion. Der tillades kun ét religiøst midtpunkt (Gentile, 2006: xvi). Det religiøse identificeres således ikke som henvisninger til konventionelle religiøse skrifter. Snarere er der tale om, at en lang række fænomener lader sig sammenligne med noget, vi konventionelt forstår som religion.

Nazismen havde fx. en pendant til stort set alt, hvad konventionelle religioner kunne tilbyde. I stedet for en guddommeligt givet lov, gav raceloven den enkeltes eksistens og handling mening i forhold til et højere mål. Man havde et udvalgt folk, arierne, og en frister, jøderne. De blev ledt af en profet, Føreren, som gennem en åbenbaring havde fået indsigt i de guddommelige sandheder. Folket mødte dets profet gennem massemødet, der fungerede som en politisk

religiøs gudstjeneste. Den hellige bog var *Mein Kampf*, nazismens pendant til *Biblen*, og korsets parallel var hagekorset. Endelig var der en forestilling om et paradys, dog ikke i et hinsides, men her på jord: Tusindårsriget (Bärsch, 2002).

Hvorfor i det hele taget konstruere politiske religioner? Svaret er ofte, at sekulariseringen har skabt en form for vakuum. Weimarsystemet affødte en orienteringskrise. Man savnede faste holdepunkter, og det var netop sådanne, som nazismens erstatningsreligion tilbød. Politiske religioner ses med andre ord som reaktioner på affortryllesen eller, om man vil, sekulariseringen af verden. Vi står således ikke over for en bevægelse fra mere til mindre religion, men en bevægelse fra en form for religion til en anden, eller fra genuin religion til pseudoreligion. Det religiøse forstås på denne baggrund som en trumf. Det politiske er for svagt i sig selv, og brugen af pseudoreligiøs semantik og praksisser kan på denne baggrund genfortrylle det politiske. Det, religionen kan bruges til, er at forføre masserne og sikre deres opbakning bag et bestemt politisk program.

Det religiøse forstås i tilgangen politisk religion primært funktionalistisk. De religiøse funktioner kan varetages i andre felter, her staten. Hvor man i tilgangen civilreligion ledte efter spor af religiøs sprogbrug, leder man i tilgangen politisk religion efter noget, som ligner noget religiøst, men som ikke umiddelbart giver sig ud for at være det. Hvad er da forskellen på noget genuint religiøst og noget pseudoreligiøst? Denne sondring konstrueres nærmest uden undtagelser som en forskel mellem en religion, som har transcendent, og så en, der ikke har. Transcendensen kan være forestillingen om et syndigt menneske, der ikke kan leve op til det guddommeligt påkrævende, en højere entitet, der skal dømme en, eller et rige eller tilstand, som endnu ikke er etableret eller opnået. Som vi erindrer, var det helt centralt for Bellah, at civilreligionen henviste til noget transcendent. Politisk religion kan på denne vis ses som en instrumentalistisk brug af noget, som gives karakter af civilreligion.

Det er ved at bruge religionen politisk, at den mister sin transcendent. Det religiøse bruges som et middel til afpolitisering. Et givet politisk program synes, når det omgives af en religiøs aura, som det eneste rigtige. Studier af politisk religion er ofte blevet kritiseret for at strække religionsbegrebet for langt. Som det kan ses, løbes der her en åben dør ind. Pointen er præcis, at der ikke er tale om en genuin religion. Hvorfor så bruge religionsbegrebet og ikke blot begrebet politisk ideologi? Fordi det politiske program med indlejringen i et (quasi)religiøst sprog får et helt andet gennemslag, end det ellers ville have. Vi ser således her endnu en gang den klassiske skelnen mellem en privat og en offentlig sfære dukke op. Det religiøse hører ikke hjemme i det politiske og bør holdes udenfor. Hvis ikke det sker, kan det få katastrofale konsekvenser.

Et problem er her vurderingen af, hvornår noget er transcendent. Den religion, man bryder sig om, bliver en meget tandløs en af slagsen. Religion reduceres til det, som kan konstituere et politisk fællesskab, mens religion, når den danner grundlag for et politisk program, opfattes som et onde. Man kan også spørge, om en sådan relativiseret, helt transcendent og demokratisk religion findes. Er en religion, som ikke har elementer af ortodoksi, fundamentalisme og absolutisme, mulig? Slavoj Žižek svarer ”nej”. Religion uden disse egenskaber er lige så lidt religion, som decaffineret kaffe er kaffe. Afvisningen af ”totalitarisme” og ”fundamentalistisk religion” i politikken er reelt en afvisning af enhver form for genuint politisk engagement. En repolitisering af de vestlige demokratier er på den baggrund for Žižek kun mulig som en tilbagevending til det religiøse i dets mest ortodokse forstand (2001). Det er selve sondringen mellem noget politisk og noget religiøst, som er et problem. En skepsis over for denne sondring er netop det drivende i den næste og sidste tilgang.

Politisk teologi

Flere forstår med politisk teologi en teologi, som er eksplicit politisk, fx. den latinamerikanske befrielsesteologi. Befrielsesteologerne var en gruppe af katolske teologer, der i katolicismen fandt grundlaget for et socialt arbejde blandt fattige og underprivilegerede. Bevægelsen fik sit navn efter den peruvianske teolog Gustavo Gutierrez’s bog *A Theology of Liberation* (1988), der tjener bevægelsen som fundament. Befrielsesteologien kan bedst forstås som en form for sammentænkning af religion og marxisme: Ansvar for næsten – den fattige – tilskynder sociale forandringer, som kan bedre disses kår. Dette socialrevolutionære arbejde er at forstå som en forberedelse af Messias’ genkomst. Jeg vil mene, at denne forståelse af politisk teologi burde benævnes religiøs politik. Der er tale om en række religiøse forestillinger, som man udleder nogle politiske konsekvenser af.

Begrebet politisk teologi anvendes i yderligere to sammenhænge, hvoraf jeg kun vil henregne den sidste under det, jeg etablerer som politisk teologi. Hvor ”politisk” i ovennævnte brug af begrebet kvalificerer det teologiske – der er altså tale om en teologi med politiske konsekvenser – kan betoningen også lægges på det politiske, altså som en politik eller en politisk filosofi, der rummer en teologi. Tager man den europæiske kanon, nævnes Benedict de Spinoza ofte som den første, der bedrev politisk teologi (1951). Det, jeg i denne artikel interesserer mig for, er en tredje form for politisk teologi, som primært associeres med den tyske jurist og politiske teoretiker Carl Schmitt. En kort passage i bogen *Politisk teologi* sammenfatter store dele af Schmitts politiske teologi:

Alle den moderne statsteoris prægnante begreber er sekulariserede teologiske begreber, ikke kun på grund af deres historiske udvikling – gennem hvilken de blev overført fra teologien til statsteorien, hvorved fx. den omnipotente Gud blev den omnipotente lovgiver – men også på grund af deres systematiske struktur, som enhver sociologisk analyse af disse begreber nødvendigvis må anerkende eksistensen af. Undtagelsen i retstænkningen er analog til miraklet i teologien. Det er kun ved at være bevidst om denne analogi, at vi kan begribe den måde, hvorpå statsfilosofien har udviklet sig i de sidste århundreder (Schmitt, 2005: 36).

Der ligger implicit i det ovenstående et helt program for analysen af forholdet mellem religion og politik. Første sætning lyder, at alle prægnante politiske begreber (eller, som Schmitt skriver, alle statsteoriens begreber) er sekulariserede religiøse begreber. For det første betyder dette naturligvis, at de politiske begreber, som i udgangspunktet fremstår som ikke-religiøse, kan føres tilbage til tidligere tiders religiøse begreber. Mange har grebet fat allerede her. Fx. har Ernst Kantorowicz (1957) undersøgt, hvorledes middelalderens forestilling om kongens kroppe kan føres tilbage til forestillingen om, at Jesus havde både en dødelig og en udødelig, dvs. guddommelig, krop. Schmitt selv giver i ovenstående citat to eksempler på sekulære begrebers religiøse rødder: forestillingen om undtagelsen (og decisionen) viser tilbage til forestillingen om miraklet, og lovgiveren, eller bedre suverænen, for Schmitt tænker ikke demokratisk, viser tilbage til forestillingen om en ubundet skabergud. Suverænen kan som Gud skabe noget ud af intet: *creatio ex nihilo*.

Det er dog i citatet væsentligt at bemærke, at statsteoriens begreber er *sekulariserede* teologiske begreber, og senere i citatet, at en *analogi* til det religiøse er nøglen til at forstå statens udvikling. Schmitt siger således ikke, at statsteoriens begreber er teologiske begreber – de er sekulariserede. Der er i paralleliseringen af de teologiske og de politiske begreber ikke tale om absolut symmetri – man må betjene sig af analogislutninger. Hvad indebærer disse kvalifikationer? At de religiøse konnotationer for det første ikke længere er præsent. Begreber associerer ikke til noget, vi konventionelt vil forstå som religiøst. For det andet er begreberne flyttet fra den kirkelige sfære til den politiske. Endelig mener Schmitt for det tredje ikke, at staten er kirkens arvtager i den forstand, at den er rammen om det, kirken traditionelt har været ramme om: dåb, konfirmation, ægtepagt, begravelse osv.

Der er en analogi mellem de teologiske begreber og statsteoriens begreber, fordi de viser tilbage til den samme problematik. For Schmitt er denne problematik metafysikken. Ethvert fællesskab viser tilbage til noget, der indstifter

det. Transcendens kan aldrig elimineres, højst fornægtes, hvad Schmitt hævder, at hans modstandere, liberalisterne, gør. Religionen har været sfæren, hvorfra mennesket har artikulere sit grundvilkår, og det er denne opgave, som statsteorien nu løfter. Denne teori handler således ikke kun om staten, men mere fundamentalt om den menneskelige eksistens. Hvis der er denne parallelitet, hvorfor så gå tilbage til de teologiske begreber, kunne man spørge? Argumentet er, at dette menneskelige grundvilkår her artikuleres klarere end efter sekulariseringen. Liberalismen, rationalismen, positivismen og oplysningstænkningen helt generelt har indhyllet det politiske i misvisende og farlig tågesnak, og det er disse tåger, analogislutningerne til det teologiske hjælper os til at trænge igennem.

Hvad er det politiske i den politiske teologi? For Schmitt henviser det politiske i første omgang til det at sondre mellem ven og fjende og en række afledte sondringer som fx. mellem normalt tilstand og undtagelsestilstand (2007a). I anden omgang henviser det politiske til et specifikt felt: staten. Schmitt taler netop om, at *statsteoriens* begreber er sekulariserede teologiske begreber. Det politiske er imidlertid ikke nødvendigvis lokaliseret her. I partisankrigen løses det politiske fx. fra dets traditionelle binding til et specifikt felt (2007b). Politik er for Schmitt en decisionistisk handling, som afslutter den politiske diskussion ved at skære igennem. Politik manifesterer sig, når en udelelig vilje manifesterer sig. Der er således en oplagt parallel mellem den politiske rolle, religion spiller, i den politiske teologi og i politisk religion.

Her møder vi én af to helt oplagte kritikker af den politiske teologi. Den analogi, Schmitt konstruerer, er en mellem en monoteistisk religion og en autoritær politik. Begge udtrykker forestillingen om en udelelig vilje. Men er demokratiet og sekulariseringen ikke netop et brud med en sådan forestilling om en udelelig vilje? Som Lefort argumenterede for, er demokratiet netop karakteriseret ved, at magtens plads er tom (2006). Sekularisering handler således her ikke kun om, at "det religiøse" flyttes fra den religiøse sfære til den politiske, men også om etableringen af magtdeling og politisk pluralisme. Dette er dog ikke nødvendigvis et argument mod en politisk teologi, men blot mod Schmitts udgave af denne. Man kunne påpege, at det moderne demokrati og forestillingen om magtdeling også har religiøse rødder – fx. i form af forestillingen om treenigheden, om en deistisk gud, som efter skabelsen har trukket sig tilbage fra verden for at overlade fuldførelsen af skaberværket til menneskene selv, og om et faldet menneske, som er fejlbarligt og derfor aldrig bliver Gud lig.

Analysestrategisk er der, når man bedriver politisk teologi, to veje at følge. Man kan for det første fokusere på sekulære begreber og på baggrund heraf etablere forbindelse til nogle metafysiske spørgsmål, som de imidlertid ikke

formår at indfange med tilstrækkelig kraft (for Schmitt liberalismens begreber). Eller man kan påpege, at en lang række praksisser og begreber reelt er substitutter for religiøse begreber (for Schmitt statsteoriens begreber). Schmitt oscillerer mellem disse to strategier, eller rettere han kombinerer dem i, hvad der reelt er en tredje analysestrategi. De metafysiske spørgsmål er som sagt altid de samme, men der er tre vokabularer, som kan henvise til disse på mere eller mindre direkte vis. Det ene vokabular er de teologiske begreber. Disse har vi efter sekulariseringen forladt, og tilbage står vi nu og svinger mellem to politiske vokabularer: et hvor den metafysiske pol fornægtes (liberalismens vokabular: partikonkurrencen, individualismen, magtdivisionen, demokratiet mv.), og et hvor den ikke gør det (decisionismens vokabular: statsraisonen, suveræniteten, ven-fjende-relationer, autoriteten mv.).

Man kan i forlængelse heraf med fordel sondre mellem højre- og venstreschmittianisme. Højreschmittianerne er karakteriseret ved at bifalde en gensakralisering af det politiske sprog i, hvad man kunne betegne en politisk eksistentialisme. Venstreschmittianerne fokuserer ligeledes på sakraliseringen af det politiske sprog og praksis, men ser det som en uheldig udvikling, der blokerer for et radikalt demokrati. Begge traditioner fokuserer på pendulsvingningerne inden for det politiske mellem et sakraliseret og et ikke-sakraliseret sprog, men deres normative forestilling om, til hvilken side pendulet bør svinge, er forskellig.

Et oplagt eksempel på en venstreschmittiansk analytik er den såkaldte københavnerskole inden for sikkerhedsstudier med Ole Wæver (1997) som den dominerende repræsentant. Pointen er her, at en sikkerhedsliggørelse af et spørgsmål bidrager til dets afpolitisering: i stedet for demokratisk deliberation får vi med sikkerhedspolitikken beslutninger taget af et sikkerhedspolitisk råd og i sidste instans af en suveræn, i stedet for normalpolitikken forhandling, *trial and error* og grundige forarbejder får vi en sikkerhedspolitisk praksis, der fordrer resolut handling, og hvor man er parat til at benytte ekstraordinære midler og således til at bryde med forfatningen og den positive lov. Diskussionsdemokratiet erstattes af en politisk suverænitet i form af en stærk og uddelt vilje. Religion er i denne venstreschmittianske forståelse et onde, der fjerner politikken fra den demokratiske agora – eller rettere en bestemt form for religion er det.

Er religion for venstreschmittianerne uforenelig med demokrati: Handler religion nødvendigvis om den ubegrænsede autoritet, den uddelte vilje, om udsatte og eksistentielle valg? Vibeke Schou Tjalve har på baggrund af den klassiske realisme (primært Niebuhr) svaret, at det religiøse også kan konstrueres på anden måde – som en besindelse på menneskets fejlbarlighed, det politiske

fællesskabs porøsitet og følgelig på den internationale politiks tragik (se Tjalve i dette nummer). Hvad Tjalve foreslår, er således en demokratisk politisk teologi. Umiddelbart kunne man se dette som noget helt andet end det, Schmitt advokerer for, men analysestrategisk er det samme greb: Sekulære politiske begreber spores i begge tilfælde tilbage til en religiøs begrebsramme.

Konklusion

Jeg har i denne artikel forsøgt at kortlægge fire distinkt forskellige tilgange til studiet af forholdet mellem religion og politik. Vi står ikke blot over for fire forskellige måder at fortolke forhold mellem religion og politik på. Der er også stor forskel på, hvad man inden for de fire tilgange forstår som religion og politik. Artiklen har forsøgt at informere disse to aspekter: Hvorledes man analyserer forholdet mellem religion og politik (det analysestrategiske), og hvad man forstår ved religion og politik og hermed også med sekularisering, dvs. med forestillingen om en adskillelse af disse to begreber, sfærer og logikker.

De fire tilgange iagttager på forskellig måde og konstruerer dermed dens analyseobjekt på forskellig vis. Der er således ikke tale om fire forskellige konkurrerende teorier om "det samme". Men netop derfor kan en anvendelse af flere eller alle de fire tilgange i forhold til et givet fænomen være givtigt. Der er ikke tale om teoretisk triangulering (hvilket ville fordre, at det var det samme objekt, man undersøgte med forskellige metoder), men derimod om en perspektivistisk realisme, som bidrager til at afdække forskellige aspekter af et givet fænomen. Når dette er sagt, er det imidlertid også klart, at de fire tilgange har deres styrke og fokus på specifikke fænomener. Det vil fx. være mindre oplagt at undersøge et fænomen i henhold til tilgangen religiøs politik, hvis der ikke optræder (implicitte såvel som eksplicitte) religiøse referencer i en given tekst. Jeg vil nu som en form for opsummering kort sammenligne tilgangene i forhold til deres forståelse af, hvad religion, politik og sekularisering er.

Hvis vi starter med religionsforståelsen, abonnerer tilgangen religiøs politik på en klassisk og hverdagsprogsbaseret forståelse af, hvad religion er. Religion er det, som foregår i det kirkelige felt; det handler om ekspliciteret tro, om særlige religiøse handlinger (at bede, gå i kirke, læse i religiøse tekster mv.), og endelig identificeres religion i form af eksplicitte henvisninger til religiøse tekster. Det samme kan man sige om tilgangen civilreligion; dog med de kvalifikationer, at de religiøse referencer har mere diffus karakter, og at religionen er sakraliseringer af fænomener i den statslige sfære (og ikke i den traditionelle religiøse). I tilgangene politisk religion og politisk teologi forskydes interessen mod det politiske. Som også navnene på tilgangene antyder, retter tilgangene religiøs politik og civilreligion fokus mod identifikationen af særlige religiøse

fænomener med betydning for politik, mens de to øvrige tilgange interesserer sig for religioner, som er politiske. Det religiøse bliver her et middel i den politiske strid, mens det politiske i de to første tilgange er platformen for artikuleringen af noget religiøst.

Der var, som vi så, stor forskel på, om forholdet mellem religion og politik var et, som gjorde demokrati muligt, eller om det bidrog til en afpolitisering af det politiske. Religiøs politik kan både findes i demokratiske og ikke-demokratiske *settings*, alt efter om det accepteres, at der må finde en form for mediering mellem religiøse standpunkter og politiske holdninger sted. Civilreligion var i Bellahs udgave selve demokratiets forudsætning, da det er forestillingen om at tilhøre et folk, der gør det muligt, at folk forhandler med snarere end bekriger hinanden. Den dominerende opfattelse af forholdet mellem det religiøse og det politiske i tilgangene ”politiske religion” og ”politisk teologi” er, at religion her bidrager til at give det politiske en absolutistisk form. Skeptiske røster har dog i forhold til begge tilgange peget på muligheden af, at religion ikke nødvendigvis kun kan tjene til grundlæggelse af en absolutistisk eller totalitær stat, men at religion også kan danne grundlag for demokratiet.

Sekularismen giver, som vi har set, anledning til at sondre mellem det private og det offentlige. Sekularisering handler ikke om religionens forsvinding, men om en adskillelse mellem to sfærer. Det var karakteristisk, at alle fire tilgange accepterede denne præmis. Udgangspunktet er, at der kan sondres mellem noget politisk og noget religiøst. Tilgangen politisk teologi er tættest på at vride sig fri af denne sondring, men alene at påstå, at prægnante politiske begreber er sekulariserede teologiske begreber, fordrer, at religion og politik kan adskilles. I religiøs politik blev sondringen mellem det offentlige og det private spillet ud som en sondring mellem en ”privat” religiøs sfære, som fik betydning i den offentlige sfære. Folk er først religiøse, dernæst politiske. I politisk religion er det lige omvendt. Her er religionen bundet til den offentlige sfære, fra hvilken man fremproducerer en række dedikerede og troende undersåtter. Hvad angår de to sidste tilgange, er både civilreligion og politisk teologi bundet til analysen af religion i det offentlige rum og dens relation til politiske processer.

Den amerikanske politolog William Connolly (1993) har udviklet en analytik til forståelsen af, hvad han kalder kontesterede begreber. Et af de begreber, han giver som eksempel, er politik (andre begreber er fx. lighed, frihed og demokrati). Det er karakteristisk for et kontesteret begreb, at det har en normativ ladning, at det er et klyngebegreb, som består af flere elementer, hvor der ikke er enighed om, hvilke der skal indgå i begrebets definition, og hvor ét ikke danner en kerne og indgår i alle begreber (der er snarere tale om en familielighed mellem begreber, hvis vi her kan bruge Wittgensteins begreb), og endelig er der

uenighed om begrebets applikationsradius. Når begreber er konstateret, kan man se dette som et udtryk for, at de er politiserede, men man kan også se det som et udtryk for akademisk uenighed. Og når det kommer til stykket, er disse to former for konstatering naturligvis ikke fuldstændig adskilte. Begreberne politik og religion – og også deres forhold (de er i høj grad defineret i forhold til hinanden) – er omtvistede i begge betydninger.

Et forhold fremstår dog som helt ukontesteret, og det er selve muligheden for at sondre mellem noget politisk og noget religiøst. Alle fire tilgange har denne ene og samme blinde plet. Teorien om sekularisering er, når den læses mest abstrakt, fortællingen om, hvordan det religiøse og det politiske er blevet adskilt. Det, jeg har givet et bud på i det foregående, er, hvordan man kan analysere, hvordan de to fænomener eller termer på denne baggrund kan gå i relation med hinanden. De to fortællinger spejler og forudsætter således hinanden. En teori, som ikke tager sondringen mellem det politiske og det religiøse som udgangspunkt, tror jeg ikke er mulig. De to begreber, religion og politik er defineret i relation til hinanden, og at forsøge at bevæge sig hinsides denne gensidige artikulering vil opløse dem begge og dermed også muligheden for en politologisk tilgang til studiet af religion i det politiske rum.

Note

1. Litteraturen om religiøs politik er enorm, så her nævnes blot nogle få eksempler: Brown og Hamzawys (2010) studier af islamiske politiske partier i Mellemøsten, Kalyvas (1996) og Hanleys (1998) studier af kristne partier i Europa og Weiss' (2010) studier af demokraterne i USA.

Litteratur

- Bellah, Robert N. (1975). *The Broken Covenant. American Civil Religion in the Time of Trial*, Chicago: University of Chicago Press.
- Bellah, Robert N. (2006 [1967]). "Civil Religion in America", pp. 225-245 i Robert N. Bellah og Steven M. Tipton (red.), *The Robert Bellah Reader*, Durham: Duke University Press.
- Berger, Peter L. (1967). *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York: Anchor Books.
- Berger, Peter L. (1999). "The Desecularization of the World: A Global Overview", pp. 1-18 i Peter L. Berger (red.), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Michigan: William B. Erdmans Publishing Company.

- Brown, Nathan og Amr Hamzawy (2010). *Between Religion and Politics*, Washington, DC: Carnegie Endowment for International Peace.
- Bärsch, Claus-Ekkehart (2002). *Die politische Religion des Nationalsozialismus: Die religiöse Dimension der NS-Ideologie in den Schriften von Dietrich Eckart, Joseph Goebbels, Alfred Rosenberg und Adolf Hitler*, München: Fink.
- Connolly, William E. (1993). *The Terms of Political Discourse*, Cambridge: Blackwell.
- Davies, Allan (2008). *The Crucified Nation. A Motif in Modern Nationalism*, Sussex: Sussex Academic Press.
- Gentile, Emilio (2006). *Politics as Religion*, Princeton: Princeton University Press.
- Gutierrez, Gustavo (1988). *A Theology of Liberation. History, Politics, and Salvation*, Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Hanley, David (1998). *Christian Democracy in Europe*, London: Pinter.
- Henry, Maureen (1979). *The Intoxication of Power. An Analysis of Civil Religion in Relation to Ideology*, London: D. Reidel.
- Hughey, Michael (1983). *Civil Religion and Moral Order*, Westport: Greenwood Press.
- Huntington, Samuel (1996). *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York: Touchstone Books.
- Jewett, Robert og John Shelton Lawrence (2003). *Captain America and the Crusade against Evil. The Dilemma of Zealous Nationalism*, Cambridge: Eerdmans.
- Juergensmeyer, Mark (1994). *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*, Berkeley: University of California Press.
- Kalyvas, Stathis N. (1996). *The Rise of Christian Democracy in Europe*, Ithaca: Cornell University Press.
- Kantorowicz, Ernst H. (1957). *The Kings Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton: Princeton University Press.
- Kühle, Lene og Carsten Bage Laustsen (2006). "The Kosovo Myth: nationalism and revenge", pp. 19-36 i Tonny Brems Knudsen og Carsten Bage Laustsen (red.), *Kosovo between War and Peace*, London: Routledge.
- Lefort, Claude (2006). "The Permanence of the Theological-Political?", pp. 148-187 i Hent de Vries og Lawrence E. Sullivan (red.), *Political Theologies. Public Religions in a Post-Secular World*, New York: Fordham University Press.
- Magaard, Tina (2007). "Fjendebilleder og voldsforestillinger i islamiske grundtekster", pp. 213-238 i Mikkel Thorup, Hans-Jørgen Schanz og Mehdi Mozaffari (red.), *Totalitarisme. Venskab og fjendskab*, Århus: Aarhus Universitetsforlag.
- Mozaffari, Mehdi (2007). "Islamisme – venskab og fjendskab", pp. 191-212 i Mikkel Thorup, Hans-Jørgen Schanz og Mehdi Mozaffari (red.), *Totalitarisme. Venskab og fjendskab*, Århus: Aarhus Universitetsforlag.
- Schmitt, Carl (2005[1922/1934]). *Political Theology. Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, Chicago: University of Chicago Press.

- Schmitt, Carl (2007a). *The Concept of the Political*, Chicago: University of Chicago Press.
- Schmitt, Carl (2007b). *Theory of the Partisan: Intermediate Commentary on the Concept of the Political*, New York: Telos Press.
- Smith, Anthony (2004). *Chosen Peoples: Sacred Sources of National Identity*, Oxford: Oxford University Press.
- de Spinoza, Benedict (1951). *A Theologico-Political Treatise. A Political Treatise*, New York: Dover.
- Weiss, David (2010). *What Democrats Talk about When They Talk about God. Religious Communication in Democratic Party Politics*, Lanham: Lexington Books.
- Wæver, Ole (1997). *Concepts of Security*, København: Institut for Statskundskab, Københavns Universitet.
- Žižek, Slavoj (2001). *Did Somebody Say Totalitarianism?*, London: Verso.

Ole Wæver

Komparativ sekularisme – en forskningsdagsorden med konfliktmodererende potentiale¹

Konflikter omkring religion i politik udspiller sig i dag sjældent som ”religionskrige” mellem forskellige religioner – oftere står slaget mellem én side, der ønsker mere religion i politik, og en modpart, der insisterer på en strikt adskillelse af religion og politik, sekularisterne. I dette billede fremstår sekularismen ofte som en given, entydig ting – og det har de mest hårdkogte blandt begge parter i konflikterne en interesse i at bekræfte. I et konfliktbehandlingsperspektiv er det derimod afgørende at vise variationen mellem forskellige sekularismer. Denne artikel gennemfører en systematisk analyse af, hvad det er, der skilles fra hvad, hvor og hvordan i de angiveligt sekulære stater USA, Frankrig og Tyskland. Dybden i deres variation leverer forhåbentlig dels grus i konfliktoptrapningens maskineri, dels – mere konstruktivt – inspiration for mulige reformer i en given situation, eksempelvis den danske.

Når religion er omdrejningspunkt for politiske konflikter – det være sig i indenrigs- eller international politik – tager dette sjældent form af ”religionskrig”. I ”religionskrig” ligger, at konfliktens kerne er, at nogle meget troende mennesker er oppe at toppes med de stærkeste tilhængere af en anden religion. Det var tilfældet med middelalderlige og tidligtmoderne konflikter; og er det stadig *visse* steder i verden i dag, men ikke i de *fleste* og ikke i de *vigtigste* konflikter som den mellem ”Vesten” og radikale muslimer. Oftere står slaget mellem én side, der ønsker mere religion i politik, og en modpart, sekularisterne, der insisterer på en strikt adskillelse af religion og politik.²

I afkolonialiseringens og moderniseringsteoriens storhedsdage blev sekularismen en central del af den dominerende statsbyggende ideologi i næsten alle lande, og internationalt var det den dominerende standard (Juergensmeyer, 1993). Studier af ”religion og politik” bliver let sekularistisk fordomsfulde simpelthen ved at konstituere forskningsobjektet (”problematikken”) som ”religion og politik”, hvorved religion gøres til det overraskende, forklaringskrævende og måske kontrolkrævende. Sekularismen fremstår på den baggrund som en underforstået normalitet og et fælles referencepunkt. Hvis man vil studere konflikter knyttet til religion, er aktører, som påkalder sig sekularismen, ofte de

stærkeste parter i konflikten, og dem, som normerer forholdet mellem religion og politik. Det er derfor afgørende at placere analyse af sekularismen centralt i den samlede forståelse af de politiske konstellationer i kampe om religion og politik.

Sekularismen ser – især i Europa – ofte sig selv som præpolitisk; både i betydningen, at der ikke er legitim politisk strid om sekularisme, da dens rigtighed er objektiv;³ og i den forstand, at egentlig politik først kan opstå, når man har uddifferentieret religion og politik via sekularistisk adskillelse. Denne selvforståelse medfører en fejltolkning af konfliktkonstellationer, fordi den ene part skrives ud af konflikten (Wæver, 2008). At genindsætte denne centrale part i den samlede forståelse kræver en afnaturalisering af sekularismen.

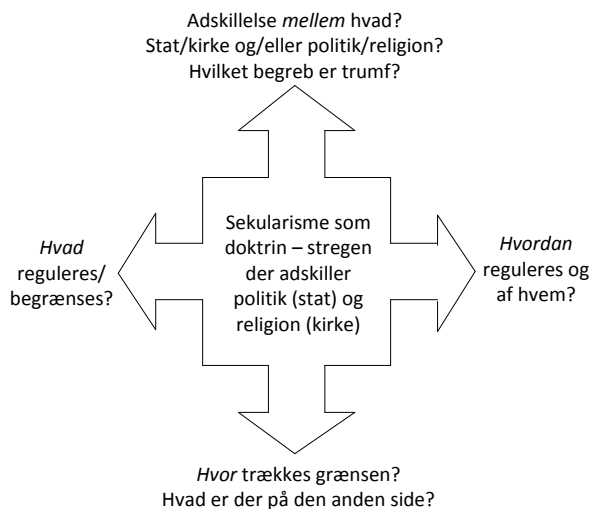
Dette kan ske via eksempelvis en genealogisk analyse, hvor det mest kendte bidrag til dato er Talal Asads (1993, 2003; se dog også Berg-Sørensen, 2004).⁴ Dette giver god akademisk mening, men i en bredere politisk sammenhæng bliver det for – ”akademisk”. At få påvist det historisk kontingente og partikulære i at organisere verden gennem begreber som ”religion” og ”politik” gør næppe stort indtryk på mange debatdeltagere. Derimod er det langt mere alment overbevisende at få demonstreret, at sekularisme er en yderst variabel størrelse. Dagens debatter foregår ud fra antagelsen – på begge sider af fronten – om, at der er ”sådan en ting som sekularismen”. Sekularismen antages at være et princip, som samfund kan anvende eller ej. Det er en ”sekularisme”, som fx. mange islamister definerer sig selv ved at negere; og anti-islamister fremhæver som den bastion, de forsvarer. Men det forudsætter i mange sammenhænge, at sekularisme fremstår monolitisk, eller i hvert fald som et princip med en essens, der gennem sætter sig i grader og varianter forskellige steder.⁵ Emnet ”komparativ sekularisme” har derfor et særligt strategisk rationale.

Sekularisme diskuteres – af både sekularister og deres religiøse modparter – som et enten-eller-spørgsmål: skal politik og religion adskilles eller ej? Men ser man konkret på lande, der alle påkalder sig sekularismen, viser det sig, at der er stor forskel på, både *hvor* strengen trækkes, og *hvad* det præcist er, der skal skilles fra hvad. Er det kirke/stat eller religion/politik – og trækkes grænsen primært for at beskytte i den ene retning eller den anden eller begge veje? Studier i komparativ sekularisme har politisk betydning først for at åbne denne centrale diskussion fra en enten-eller-definition (adskille eller ej) til en hvordan-diskussion (religion-politik-konstellationer); og dernæst leverer den komparative analyse et råmateriale, hvorfra idéer kan hentes til mulige måder at indrette samfund med hensyn til politik/religion på.

Udgangspunktet for denne artikel er således delvist ”internationalt”, men forskningen, der udpeges som særligt vigtig, falder inden for komparativ poli-

tik. Den internationale motivation er en søgen efter strategiske indsatspunkter til at undgå en faretruende eskalation i konflikten mellem religiøst funderet politik ("fundamentalisme") og sekularisme (Laustsen og Wæver, 2000; Wæver, 2004, 2008; Skeikh og Wæver, 2005). Den specifikke undersøgelse omhandler, hvordan udvalgte vestlige lande konstituerer og praktiserer sekularisme. Der fokuseres særligt på, hvorvidt ét homogent begreb udmøntes i grader og varianter, eller om der foreligger et ustabil felt, hvor mange forskellige streger kan trækkes, så den streg, der i ét land vil tælle som "sekularisme", i et andet land er det modsatte. Såfremt "sekularisme" ikke viser sig at være homogent, peger det frem mod debatter, der bevæger sig fra den sekularistisk/antisekularistiske enten/eller-logik mod langt mere konkrete afvejninger og "hvordan-diskussioner". I hvordan-diskussioner optræder argumenter for specifikke værdier, principper eller præferencer (fx. ligestilling, menneskerettigheder, tradition), og ikke for sekularisme (eller anti-sekularisme) som værdi eller princip *per se*.

Efter her indledningsvis at have argumenteret for den strategiske betydning af sekularisme som omdrejningspunkt for politiske konflikter, som kilde til politiske fejlslutninger og som privilegeret indsatspunkt for politisk relevant forskning, vil næste afsnit diskutere sekularismebegrebet – dets historie og hidtidige teoretiske behandling. Den primære, tredje del gennemfører en systematisk analyse af sekularismen i Frankrig (*laïcité*), USA og Tyskland. Dette foregår ud fra denne analysemodel:



Konklusionen rummer refleksioner over det strategiske potentiale i forhold til konflikthåndtering og fremtidige forskningsopgaver.

Sekularisme

Ordet sekularisme bruges om en vifte af idéer, hvoraf nogle overskrider denne artikels emnefelt. Nogen forstår sekularismen som en form for "blød ateisme", en slags fritænkeri (intentionen hos George Holyoake, der lancerede begrebet i 1851). Andre hæfter "sekularister" på tilhængere af en generel "sekularisering" med vægt på især tre dimensioner: Folk bliver mindre troende, de troende tilføjer deres tro mindre betydning for stillingtagen til livets mange spørgsmål, og endelig mister religiøse institutioner samfundsmæssig indflydelse. Disse anvendelser har implikationer for politikens område, men har ikke politik som fokus. Disse sekularismediskussioner holdes derfor i artiklens baggrund. I stedet studeres tilfælde, hvor betegnelsen sekularisme formulerer en doktrin om, at stat eller regering eller politik bør være adskilt fra religion eller kirke/moské. Ofte er doktrinen vævet sammen med bredere ræsonnementer om, at staten skal være neutral og/eller at politiske beslutninger skal træffes på grundlag af rationelle argumenter og offentlig fornuft. Denne artikel dækker således det felt af betydninger, hvor selve den politiske doktrin "sekularisme" står centralt, og hvor bredere antagelse om politisk rationalitet inddrages. Anvendelser af begrebet "sekularisme" om en personlig religionsholdning holdes derimod udenfor.

Historisk bevægede europæiske og amerikanske samfund sig fra renæssancen og især siden reformationen, religionskrigene, og oplysningstiden gradvist væk fra eksplicit og generelt anerkendt forankring af den politiske orden og politiske begrundelser i religiøse strukturer – hen mod en politisk orden, der generelt blev opfattet som grundlæggende funderet i rent menneskelig historie, fornuft og vilje. I denne proces indgik en række magtkampe og debatter blandt andet inden for det teologiske rum, i politisk teori og mellem forskellige magtcentre i samfundet. Selve forestillingen om det tilstræbelseværdige i adskillelse mellem religion og politik var del af processen. Slagsmålet om, hvordan denne historie skal tolkes, er en (væsentlig) del af den aktuelle sekularismedebat. Derfor undlader jeg bevidst at fremsætte en detaljeret eller specifik fremstilling af dette forløb. Hvordan vi end historisk er kommet hertil, og uanset hvilken rolle sekularistiske doktriner spillede heri, bør vi analysere den aktuelle konstellation og reflektere over, hvordan doktrinen i dag artikuleres og anvendes. Heri indgår, hvornår og hvordan den gør gavn og skade i et konflikt- og værdiperspektiv, og om den overhovedet har en præcision i dag, der retfærdiggør den status, den tildeles. Hvis vi forholder os mere kritisk til sekularismedoktrinen, bliver det muligt mere åbent at spørge til de sager, interesser, værdier og arrangementer, folk kæmper for eller imod.

Den videnskabelige sekularismelitteratur rummer flere strømninger: dyb filosofisk udforskning (anført af Taylor, 2007), genealogiske og antropologiske studier (især fra Asad 1993, 2003) og pro-et-contra studier (hvor klassikeren er Bhargava, 1998). Man er også begyndt at se mere komparative studier (Gunn, 2004; Cady og Hurd, 2010), men der savnes stadig en systematisk matrix for sammenligning af sekularismerne og en klar konfliktanalyse (omend det strategiske argument er latent hos Hurd, 2001, 2008). Denne artikel bidrager til en bølge af stigende interesse for komparative sekularismestudier med en ny vinkel og analyseform.

Metode

For hvert af de tre lande bliver den historiske opståen af den nuværende orden kort opridset. Derefter fokuseres på den form, aktuelle kontroverser tager. Hvem slås med hvem om hvad – og især: hvordan? Dermed klargøres, hvad der er ”problematiseret”, dvs. opfattes som kritiske, åbne spørgsmål; og herved som endnu vigtigere parallel indsigt: Hvad tages for givet? Der er således i denne sammenhæng ikke brug for sofistikerede kriterier for udvælgelse af kilder, for politiske debatter er i deres natur selvsorterende: De vigtigste slagsmål er (for dette formål) dem, der får mest opmærksomhed, og argumenterne fremgår af standardfremstillinger og de mest udbredte debatindlæg. Opgaven er ikke at lokalisere nye kilder, men at stille de rigtige spørgsmål til de alment anerkendte hovedtekster. Når vi skal kortlægge en grænse, bliver det selvfølgelig særligt interessant at analysere debatter, hvor væsentlige grupper i samfundet hævder, at ”nu er grænsen krydset”.

Landene er udvalgt for at dække markante variationer blandt vestlige lande. Andre interessante indsigter kunne komme fra inddragelse af mere eller mindre sekularistiske muslimske lande som Tyrkiet (Skeikh og Wæver, 2005) og Syrien eller det gennemreflekterede indiske case (Bhargava, 1998, 2011), men en kort artikel som denne kan hensigtsmæssigt koncentrere sig om, hvor store variationerne er inden for kristne lande i Vesteuropa og Nordamerika. USA og Frankrig er de to klassiske lande, der har formuleret markante modeller. Ofte trækkes Storbritannien ind i sammenligninger særligt angående integrationspolitik, hvor deres multikulturalisme er distinkt. Selve sekularismebegrebet hos briterne er imidlertid primært originalt i kraft af en form for statskirke (plus en stærk tradition for religions skeptiske intellektuelle), og dette dækkes mindst lige så godt med det markante danske case, og uden at få et eget afsnit indplaceres dette for læseren velkendte case i den afsluttende oversigt. Ud over USA, Frankrig og Danmark inddrages Tyskland, der alt for ofte overses i internationale oversigter, selvom det rummer unikke træk, særligt fordi forholdet

mellem stat og kirke i Tyskland er formet af, at der ikke var én flertalsreligion plus religionsmodstandere og mindretal, men to store trosretninger. Sammenligningen kunne med fordel udbygges med et stærkt katolsk land som Polen, Irland og Italien eller et græsk- eller russisk-ortodokst.

Frankrig: *Laïcité* som statsreligion?

Frankrig og USA er de to klassiske – republikanske – eksempler på streng og principfast adskillelse af kirke og stat, og samtidig står de i stærk kontrast til hinanden, både med hensyn til sekularismedoktrinens afsæt og senere historie. Det centrale franske begreb *laïcité* defineres i *Le Grand Robert* (citeret i Gunn, 2004: 420) som en “politisk forestilling, der involverer adskillelsen af civilsamfund og det religiøse samfund, hvor Staten ikke udøver religiøs magt, og Kirkerne (*Églises*) ikke udøver politisk magt” (min oversættelse).

Det er en ret klinisk og symmetrisk formulering set i forhold til, at begrebet i praksis tog form i kamp og klart vendte mere den ene vej end den anden. Det var groft sagt et kampråb for en antiklerikal politik i 1800-tallets strid mellem, hvad der er blevet kaldt to Frankriger – det republikanske og det katolske. *Laïcité* handlede om at begrænse indflydelsen fra særligt én bestemt religion og især én religiøs institution: den katolske kirke (Baubérot, 1998; Gunn, 2004).

Staten er involveret, hvor dette ses som nødvendigt for at undgå en kirkelig magtfaktor, hvorimod man har søgt at undgå direkte relationer mellem staten og det enkelte menneske som religiøst individ, fordi religiøsitet ses som privat. At religion er privat udgør i den franske sammenhæng en afgørende barriere på en lidt anden måde end mange andre steder: Det afgørende er ikke, at det derfor er en overskridelse af individets sfære, hvis staten blandede sig, men at det ville forkludre statens politiske konstituering, hvis religion blev indblandet i borger-stat-forholdet.

Laïcité opfattes som en central brik i den franske republikanske identitet. Religion er ikke et enkelt ”emneområde” med sine specifikke principper (som man i højere grad kan sige i Tyskland og indtil for relativt nylig i Danmark), men et emne og princip, der er meddefinerende for hele det projekt, landet – som revolutionær nation – er. Det giver sig udtryk i, at ”religion opfattes mere som et filosofisk end et socialt spørgsmål” (Willaime, 2003). I den franske republikanske idé er stat-nationen et projekt, der samler alle borgere som abstrakte medlemmer af den politiske nation uden nogen mellemlag i form af kollektiver såsom regionale organisationer eller religiøse institutioner (Holm, 2004). Staten og dens borgere står i en direkte relation, og i denne er borgeren kun borger, og det vil sige defineret uden religiøse træk. Multikulturalisme er derfor det værste skræmmebillede, for her identificerer borgerne sig i subfælles-

skaber, der skal behandles som kollektiver i samfundets politik. Stat-nationen som borgernes almenvilje kan dermed ikke konstituere sig; Frankrig vil ophøre med at eksistere. Den positive vision knyttet hertil er, at denne kontraktlige deltagelse i den franske stat-nation er åben og ligeværdig, uden etnisk eller anden bias. Et fællesstræk fra de fleste sekularismer – at religion er privat – fik en særlig prægnant form i Frankrig.

I praksis fulgte et ganske omfattende statsligt engagement i religiøse affærer for at bryde kirkens magt over samfundet – helt frem til en paradoks situation i dele af 1800-tallet, hvor kirkens folk blev statsligt aflønnet. Den centrale laïcitélov fra 1905 garanterede religionsfrihed, tillod kirken selvorganisering og sikrede, at staten ”ikke betaler eller subsidierer nogen religion” men kan finansiere kirkelige aktiviteter, der ikke er religiøse i snæver forstand, men har almene formål (eksempelvis hospitaler) (Robert, 2003).

Skolen var jævnlige stridspunkt. Skolen *er* staten på en særlig måde i en republikansk, revolutionær stat. Den er ikke bare rammen om en specifik aktivitet, så fx. tørklæder vurderes i forhold til parternes rettigheder (Tyskland) eller funktionens (uddannelse) opretholdelse (Danmark), men i forhold til den abstrakte idé om staten. Argumentet i Frankrig er dels, at skolen skal holdes fri af religion, fordi staten skal, dels er det i skolen, at republikkens borgere skabes. Det er derfor afgørende, at religion ikke forstyrrer syntesens dannelse her. Netop her skal eleverne være – blive – abstrakte borgere.

Den aktuelle betydning af laïcité i Frankrig kan aflæses i to spor af sager. Det ene er forbud mod tørklæder og burkaer, det andet er spørgsmålet om muslimers organisering.

Tørklædesagen brød ud i 1989, da tre muslimske piger blev afvist på en offentlig skole, fordi de bar ”islamisk hovedtørklæde”. Første runde løstes ved, at skolen og lærerne skulle udtrykke neutralitet, men elevernes religionsfrihed tillod dem at udtrykke deres religiøse tilhørsforhold. Men da sagen i 2003 blussede op, udtrykte daværende præsident Chirac præference for et forbud mod ”demonstrative religiøse symboler”. En ekspertrapport anbefalede dette, og loven blev vedtaget med overvældende opbakning i både parlament og befolkning. Begrundelserne var i den nye runde langt tydeligere formuleret i termer af trusler (en sikkerhedsliggørelse, ville nogen sige), så en normal rettighed (religionsfrihed) måtte vige pga. exceptionelle forhold (Gunn, 2004: 456-479; Holm, 2004; Jansen, 2010). Den offentlige orden var truet af pigernes tørklæder, fordi de tolkedes som tvang – påtvunget af familien og en militant ideologi. Yolande Jansen (2010) argumenterer for, at begrundelsen i sidste ende er sikkerhedspolitisk: radikal islam som organiseret trussel mod samfundsordenen.

Talal Asad (2006) hævder, at denne sag angår statens forsvar for sin egen uangribelige karakter (eller "personlighed"), hvilket forklarer noget, der ofte foranlediger undren (Gunn, 2004): Statens udlægning af symbolernes betydning uden småligt hensyn til pigernes egne motiver. Der var snarere tale om republikkens tegn – om evnen til at konstituere sig selv med den nødvendige politiske gestus. Loven var kontroversiel i Frankrig, men næsten alle parter accepterede *laïcité* som princip og tolkede princippet og/eller sagen forskelligt.

I 2009-10 blussede en relateret debat op: burkaforbud. Mange steder i Europa fremkom forslag om at forbyde heldækkende niqab og burka. Præsident Sarkozy skød den nyeste debat i gang, da han i juni 2009 sagde, at "islamisk burka er ikke velkommen i Frankrig". "Vi kan ikke acceptere, at kvinder er fanger bag en skærm, afskåret fra samfundslivet, frarøvet enhver identitet". "Burkaen er ikke et religiøst tegn, det er et tegn på underkastelse, et tegn på fornedrelse". Opinionsmålinger viste et flertal for begrænsninger (i statsinstitutioner), men kun en tredjedel støttede et totalt forbud. Den paradoksale logik er, at den "stærke" udgave af fransk sekularisme peger på et mere begrænset forbud, som kun gælder der, hvor burkaen kommer imellem stat og borger, og således bliver relevant i en politisk sammenhæng. Sarkozy angreb sagen nærmest uden henvisning til sekularismeprincippet. Han gjorde den til et socialt spørgsmål. Sekularismelogik omdefineres ikke, den presses tilbage på et mindre terræn, og andre hensyn afgør en sag, som *nogen* ville se som omhandlende religion.

Det andet store spørgsmål angår organiseringen af muslimer i Frankrig. Det er kontroversielt at definere borgerne i form af grupper og identitet, men på den anden side er der ofte praktisk brug for en "part" at tale med. I praksis har den katolske kirke, jøder og protestanter haft officielle røster. I 2003 gik daværende indenrigsminister Nicholas Sarkozy så langt som at nedsætte et fransk råd for den muslimske kultus (*Conseil français du culte musulman*), bestående af diverse muslimske organisationer, institutioner og grupperinger – en slags paraplyorganisation, staten kan tale med. I stigende grad anerkendes den faktiske samfundsmæssige udfordring under det forsigtige begreb "mangfoldighed" (Baubérot, 2010).⁶

Ifølge Jean Baubérot (2010) er Sarkozy inspireret af en amerikansk form for civilreligion, som samtidig genopliver og rekonfigurerer elementer i den franske tradition. Han opnormerer katolicismens kulturelle og historiske rolle i Frankrig og søger at inkludere muslimer og andre i strukturer, der anerkender deres religiøsitet abstrakt og socialt uden at dermed skabe specifikke opdelinger af befolkningen. Sociale bånd kan bygges på borgeres ikke-specifikke religiøse engagement og moralitet. Der er ekkoer af Frankrig 1801-1905, idet religioners samfundsmæssige rolle træder mere i forgrunden – nu uden den stærke anti-

klerikalisme, idéen den gang var kombineret med. Den franske model rummer en spænding mellem en ”liberal” *laïcité* med vægt på religionsfrihed, lighed og adskillelse og en mere hårdkogt version fokuseret på den abstrakte syntese af stat og borger. Hertil kommer aktuelle udfordringer fra en samfundsmæssig mangfoldighed og sociale spørgsmål. Netop i en tid med forskydninger er det påfaldende, hvordan der ikke røres ved det urørlige: et organ for muslimer følges med en justering af grænsen mellem generel religiøsitet og religion som specifik identitet. Det betyder, at selv et organ som det *Franske råd for den muslimske kultus* ikke bliver et religiøst defineret mellemlag mellem borger og stat.

Det er nu tid at indplacere den franske case i figurens matrix. Opgaven er at bevæge sig tilbage fra det umiddelbart mest interessante – de nyeste varianter og udviklinger – til det generelle mønster, der sammenfatter hver variant; dvs. dét som er grundlæggende og underforstået i en given national sammenhæng. Med hensyn til hvor reguleringen sker (Gunn, 2004; Asad, 2006: 500), foregår den franske (og danske) via lovgivning i modsætning til den amerikanske (og tyske), der i højere grad finder sted hos domstolene (og i civilsamfundet).

Adskillelse af hvad? Stat/kirke og/ eller politik/religion? Hvilket begreb er trumf?	Både stat/kirke og politik/religion, ja faktisk i høj grad samfund/kirke. Det er ikke et stærkt begreb om religion, der er styrende, men statsbegrebet (inklusive politikbegrebet).
Hvad reguleres/begrænses?	Indflydelse fra kirke på samfundet. Fragmenteringen af stat-nationen, hvor borgerne bliver til subkollektiver qua særidentiteter.
Hvor trækkes grænsen? Hvad er der på den anden side?	<i>L’Ancien Regime</i> og multikulturelle USA/England ligger på den anden side.
Hvordan reguleres af hvem?	Staten gennem love.

USA: Sekularisme i et gennemreligiøst samfund

I amerikansk selvforståelse fremstår egen case soleklart: Her har man gennemført adskillelse konsekvent. Fox og Sandler (2004) konkluderer fx. på et stort survey af stat-kirke-forholdet, at kun ét land i verden har fuld adskillelse: USA. Men det er jo, som man operationaliserer. I Danmark – der med sin folkekirke ender ret langt nede på dette indeks – vil mange mene, at USA er meget *lidt* sekularistisk, fordi religion spiller så stor en rolle i amerikansk politik (så et indeks *made in Denmark* ville måle dét og placere Danmark i top og USA langt nede).

Den amerikanske model er båret af to nøglebegreber *non-establishment* og *wall of separation*. Det første betyder, at der ikke kan være nogen statskirke – almindeligvis tolket som forbud mod statslig understøttelse af kirker, hvilket naturligvis skal ses på baggrund af, at det i Europa var gængs, at herskerens religion også blev statens. Det andet (muren) er mere omtvistet og kun funderet i et brev fra Jefferson (som præsident) og først udbredt, da højesteret satte det i spil i 1870'erne (Feldman, 2005: 23). Nøgleteksten er: "the first amendment". Den første halvdel af denne lyder: "Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof". *Non-establishment* går tilbage til Thomas Jeffersons (2003 [1779]) lov til etablering af religiøs frihed i Virginia.

Manøvren misforstås, hvis den tolkes gennem dagens glansbilledhistorie, hvor USA skabtes af pilgrimme, der søgte et sted med religionsfrihed. Det gjorde de ikke. De søgte et sted, hvor de kunne indrette samfundet efter deres egen religion. De fleste ønskede statsligt sanktioneret religion (og enkelte et egentligt teokrati). En af Virginias første love udmålte bøden (i pund tobak) for at udeblive fra søndagsgudstjeneste (Gunn, 2004: 442). Flere og flere blev tilhængere af *non-establishment* og religionsfrihed, da de blev et mindretal og derfor frygtede at komme under *andres* religiøse regimenter (Feldman, 2005). USA's velsignelse var, at med de mange protestantiske sekter var *alle* mindretal. Derfor var det først ved føderationsdannelsen, at Jeffersons formulering fandt generelt gehør.

Det mest principielle argument var trosfrihed (*liberty of conscience*) i den fundamentale og også teologiske forstand, at man kun selv kan beslutte, hvad man tror (Feldman, 2005: 26-33, 79). Kun hvis troen var oprigtig, kunne den bringe frelse, og derfor var påtvunget tro en meningsløshed. Det andet hovedargument var beskatning. Den amerikanske revolution og tiden umiddelbart efter var som bekendt besat af tanken om uretmæssig, påtvungen beskatning. Derfor udspandt de tidlige kirke-stat-debatter sig i høj grad omkring undgåelse af beskatning til kirker mod ens vilje. Ville det være OK, hvis man selv valgte, hvilken kirke ens bidrag gik til – eller var det under alle omstændigheder et overgreb? I den samme periode havde amerikanerne absolut ingen problemer med religiøse symboler eller med, at Kongressen indleder dagen med bøn. Landet var religiøst men præget af en mangfoldighed af protestantiske sekter – og idéer fra Locke.

Grænsen blev afprøvet omkring konkrete enkeltsager såsom *Thanksgiving Day* og post om søndagen (Feldman, 2005: 53-56), men det store slagsmål kom til at stå om skolerne. Som i Frankrig havde dette en særlig republikansk vinkel – at skolerne skulle producere borgere, der var i stand til at fortsætte det repu-

blikanske projekt (i en situation med øget social, ”etnisk” og religiøs mangfoldighed). Men konklusionen blev ofte den modsatte af i Frankrig, fx. behovet for bibellæsning i de offentlige skoler fra disses start i det tidlige 1800-tal til 1960’erne. Moralen kunne kun sikres via religion, men for ikke at krænke ”første tilføjelse”, måtte det ske neutralt og inklusivt – og det kunne man kun gøre ved at læse selve Biblen (hvilket naturligvis i praksis var et yderst protestantisk synspunkt, og derfor pressede ikke blot de få jøder, der var, og de endnu færre ateister, men også den voksende gruppe af katolikker på).⁷

Troskabseden, der afsiges til Flaget, blev opfundet i 1890’erne, men fik i 1954 tilføjet ”one nation under God” (Gunn, 2004). ”In God We Trust” har optrådt på USA’s penge siden 1860’erne og blev i 1956 USA’s officielle motto. Disse religiøse ”optrapninger” i 1950’erne skete samtidig med en forstærket *wall of separation*-logik. Paradokset skyldtes doktrinen *legal secularism*, der især fra 1950’erne vandt frem i en situation, hvor egentlig hård sekularisme havde tabt, mens domstolene blev mere og mere optaget af at beskytte mindretal (antisegregeringstiltag), og det blev derfor et krav til tiltag på religionens område, at de var neutrale og begrundet i sekulære formål. Højesteret modtog mange sager om religion i statslige sammenhænge, hvor den af et mindretal kunne opleves som krænkende.

Noah Feldman giver en skarpsindig tolkning af denne dialektiske proces. 1950’erne var en periode, hvor religion blev styrket i civilsamfundet med kirker som social organiseringsform og som ideologisk fællesnævner over for en fjende, der konsekvent omtaltes som ”gudløs kommunisme”. Religion stod så stærkt i civilsamfundet, at *legal secularism* ikke blev oplevet som en trussel. Grundet holocaust og racespørgsmålet i USA, var man optaget af at gøre religion mere inklusivt og omdefinerede USA’s tradition til at være ”jødisk-kristen”, og religion mobiliseredes i abstrakt form som samfundssøjle. Man opdaterer 1800-tallets idé om ”ikke-sekterisk kristendom”, som flertallet insisterede på var inklusivt og neutralt, selvom mindretallet (især katolikker) opfattede det som uacceptabelt. Dommene, der længe opretholdt denne model, fremstår nu hykleriske (Feldman, 2005: 57-110). Men logikken lever videre, så man i dag kan bekende sig til abstrakt religion (og ”Gud”), uden at dette diskriminerer eller udgør et for tæt stat-kirke-forhold. Eftersom der er tale om ”religion”, ikke en specifik sådan, forsvares tiltag med, at de blot anvender det alment moralske eller patriotiske, ikke egentlig religiøsitet. Det er religiøst, men neutralt!

Det var først i 1960’erne, at *legal secularists* – der var dominerende i samfundets højere lag – fik etableret en doktrin om, at religion skulle holdes privat, og at religiøse symboler skulle holdes ude af politik og skoler om ikke af alle offentlige rum. Denne politik blev i stigende grad oplevet som det modsatte af

inklusion, nemlig udelukkelse af de mange stærkt religiøse mennesker i USA, ja en forfølgelse af denne nye sårbare gruppe underlagt en sekularistisk elites magtpolitik.

Herved opstod det religiøse højre, *value evangelicals* eller den ”nye fundamentalisme”, eller hvad man nu vil kalde bevægelser som The Moral Majority, The Christian Coalition og George Bush’s kernevælgere. Herfra udgik så nye udfordringer af grænsen mellem religion og politik, som fx. de ti bud nedfældet i en 2½ ton stenblok i en retsbygning i Alabama i 2003 (Feldman, 2005: 1, 3, 50, 232). Det blev kendt forfatningsstridigt, men gav anledning til en lang og bitter strid. USA polariseredes gennem de såkaldte ”kulturkrige”. Set fra Danmark kan det virke indlysende, at USA i disse år præges mere og mere af religiøs politik, af højrekristne på fremmarch. Men i USA er det den ene parts udlægning. Den anden halvdel oplever, at det er rabiate sekularister, der har været på krigsstien siden 1960’erne og fortsat forsøger at tage nye bastioner. Derfor så man en religiøs-politisk mobilisering som forsvarshandlinger.

Samtidig oplevede USA en stribe sager i skoler og andre konkrete institutioner omkring læseplaner og litteratur, hvor man skal bemærke, at de ofte afgøres lokalt og ikke af domstole (Al-Hibri et al., 2001). Den vedvarende kamp om evolutionslæren vs. kreationisme og intelligent design udspilles primært ved, at skolebestyrelser sætter sig igennem, hvorefter modparten mobiliserer til næste skolebestyrelsesvalg og omgør den forrige beslutning.

Det mest bemærkelsesværdige for mange eksterne iagttagere af USA er, at religion spiller så stor en rolle i det offentlige liv. I denne sammenhæng fremfører den ”sekularistiske” fløj i USA, at den forsvarende *wall of separation*, hvorimod især ”det kristne højre” fremfører, at det aldrig var idéen, at der skulle være en generel mur mod religion i politik – kun *non-establishment*. Religion er til stede i det politiske rum på mange måder: Ud over faneed og pengesedler begynder Kongressen sine møder med en bøn og præsidenter nævner jævnligt Gud i deres taler (Smith, 2006). Vægten i den amerikanske model lægges på forholdet mellem kirke og stat og i mindre grad på forholdet mellem religion og politik. Og det handler mere om at indskrænke statens indblanding i kirkerne, end om at forhindre trafik den modsatte vej. Religiøse symboler og argumenter i politik er ikke ukontroversielle – netop her deler vandene sig. Men i modsætning til i Danmark er det inden for det legitime spektrum, at religiøse *holdninger* må og skal spille ind på den enkeltes stillingtagen. Splittelsen løber imidlertid ikke kun mellem to fløje, men i høj grad også ned gennem mange borgere selv.

Austin Dacey (2003) har præsenteret dilemmaet elegant: ”I henhold til en aktuel undersøgelse (...) finder størstedelen af amerikanerne det passende, at politiske repræsentanter henholder sig til deres tro, når de træffer policy-be-

slutninger (...) Men samtidig og overraskende viser de samme data, at mange amerikanere føler sig utilpasse, når de konfronteres med politikeres konkrete religiøse udsagn”. Selv George W. Bush var meget forsigtig med at tale om direkte indflydelse fra sin specifikke tro på konkret politik (cf. Keller, 2003; Wright, 2004; VandeHei, 2004; Barnes, 2003). Han betonedede blot den positive værdi af (enhver) religion som moralitet. Hans tro rustede ham til hvervet som præsident, men den havde ikke betydning for, hvilke konkrete beslutninger han traf. Det religiøse bagland servicerede han i kodesprog med spil på det kristne højres yndlingsbibelcitater (Lincoln, 2006 [2003]). Eksemplet Bush demonstrerer, at sekularismen er det styrende ideal for religionens plads i politik, mens det kristne højre har udfordret den strikte murlogik.

Hvad er det så, der skal undgås i den amerikanske model? Oprindeligt især statens politiske indflydelse på det religiøse område, og så kan det undre, hvor meget fokus er flyttet til noget, der snarere går i den modsatte retning. Men en del af forklaringen er sandsynligvis, at den oprindelige bekymring egentlig ikke var stat → kirke men snarere kirke → stat → kirke. I en situation med intens konkurrence mellem trosretninger var frygten, at staten kunne blive erobret af en konkurrerende retning. Med tiden er dette *set up* erstattet af en polarisering, hvor én fløj vil holde religion ude af politik, mens den anden vil sikre indflydelse fra religiøse idéer.

Adskillelse af hvad? Stat/kirke og/eller politik/religion? Hvilket greb er trumf?	Stat/kirke (og til dels stat/religion). Paradoksalt nok bliver stat nøglebegrebet: I et hav af religiøsitet, hvordan skal staten så afgrænses?
Hvad reguleres/begrænses?	Tilstedeværelse af religion i statens aktiviteter.
Hvor trækkes grænsen? Hvad er der på den anden side?	Etablering af statskirke er modpol. For ca. halvdel af befolkningen er enhver ”sammenblanding” af religion og stat et brud på ”adskillelsens mur”.
Hvordan reguleres af hvem?	Af samfundet som kompleks konstellation med deltagelse af politikere, domstole, kirker, skolebestyrelser og mange andre. Ved løbende tovtrækkerier og ombalanceringer.

Tyskland: Religiøs dualisme og statslig inklusion

Som Willaime (2003) bemærker, er det tyske system præget af en *religiøs* revolution – i modsætning til det franske, der er formet af en *politisk* revolution: Reformationen kontra den Franske Revolution. Tyskland er jævnbyrdigt opdelt mellem katolikker og protestanter. Derfor har det primære projekt ikke været

at sikre politisk autonomi (fra religion), men snarere at organisere politisk magt i et samfund med to lige stærke religiøse grupperinger og sikre deres autonomi. En modsætning til især Frankrig er, at kirke-stat-forholdet ikke defineres som modsætningsfyldt (og slet ikke som et nulsumsspil), men i stedet med kraftige elementer af gensidig understøttelse.

Denne synergi er i moderne tid smeltet sammen med den generelle korporative organiseringsform i Tyskland, så religion indgår i samfundets mange samarbejdsstrukturer. Religiøse skoler ses ikke primært som en ”indrømmelse” til kirkens magt, men som udtryk for kirkens bidrag til samfundets almene velfærd – og til den åndelige opdragelse af borgerne.

Håndteringen af den konfessionelle dualisme fandt tidligt udtryk i en statskirkelov, der giver de religiøse fællesskaber en høj grad af autonomi, særligt i forhold til religiøs uddannelse, beskatning og velfærd, hvor kirken er en ligeværdig partner for staten. Forfatningen sikrer, at religiøse fællesskaber kan administrere deres egne anliggender uden indblanding fra staten. Sådanne ordninger giver naturligvis stort pres på beslutninger om, hvem der tæller som religiøse fællesskaber.

I de oprindelige ”løsninger” fra 1555 (Augsburgske fred) og 1648 (Westfalske ditto) var adskillelsen territorial og foregik ved, at religion fulgte den politiske magt (*cujus regio, ejus religio*) i de opsplittede tyske lande. Da Tyskland blev samlet, opstod et religionsspørgsmål på ny, og de religiøse kræfters indflydelse blev en del af den almene magtkonstellation, jf. Bismarcks ”kulturkamp” mod den katolske indflydelse. Denne periode oplevede indgreb mod den katolske kirke, der kunne minde om den franske model. Men forsøget var dels selektivt og strategisk, dels slog det overvejende fejl. Modernitet og demokrati fremstod ikke – som i Frankrig – som udsprunget af frigørelse fra religion/katolicisme, men som en proces, hvori religionerne spillede en aktiv og konstruktiv rolle. Den tyske *Aufklärung* var ikke religionsfjendtlig, som de franske *Lumières* var (Willaime, 2003). Netop fordi de religiøse reformer og teologiske stridigheder spillede så stor en rolle i Tysklands historie, blev de sammenvævet med den politiske proces. Religion kan hermed fremstå som noget, der er i stand til at ændre sig. Så sent som under anden verdenskrig og i mindre grad i håndteringen af efterkrigssituationen blev teologiske bevægelser væsentlige i samfundets politiske udvikling.

I dag spiller repræsentanter for kirker og teologer fra forskellige trossamfund en vigtig rolle i offentlige debatter og deltager i formelle demokratiske institutioner som eksempelvis etiske kommissioner og politiske rådgivningsudvalg. Tyskland har haft sin del af stærke kræfter, der gik til angreb på religion – na-

zistiske og kommunistiske regimer – men det styrkede derefter religionernes legitimitet og antireligionspolitikkenes illegitimitet.

Religionens legitime rolle i politik finder et tydeligt udtryk i kristendemokraterne som fremtrædende parti(er). Samtidig har man dog udviklet en ganske klar idé om, at det moderne samfund er baseret på en funktionel differentiering, hvor kirker og stat skal funderes i hver sit principielle grundlag. De indre debatter i de kristendemokratiske partier har været et af stederne, hvor man udtænkte, hvordan det er muligt at være religiøst inspireret og dog fundere politik politisk (Civitas, 2002). Samtidig har det andet hovedparti, socialdemokraterne, i samspil med en stærk tradition for fremtrædende intellektuelle og elitære medier leveret grundige argumenter for en sekulær samfundsorden, uden at dette dog i udpræget grad formuleres i modsætning til kirkerne.

Der er ingen statskirke i Tyskland, men de primære kristne retninger, jødiske menigheder og flere andre er anerkendt som enheder underlagt offentlig ret og har status som organisationer til offentlig gavn. Kirkerne står for velfærdsfunktioner og er statsstøttede. De driver børnehaver, skoler, hospitaler, plejehjem mv., og de to kirker er de næststørste arbejdsgivere efter den offentlige sektor.

Alt dette forudsætter, at kirkelig organisering er officiel og synlig. Så modsat tabuet på statslig registrering af trosretning i Frankrig og USA fremgår et barns religiøse tilhørsforhold af fødselsattesten i Tyskland. Det erklæres igen ved skolestart, så man kan komme i den rette klasse. Dette kan give problemer for børn af andre trosretninger, hvis skolen domineres af de to primære religioner. Men forældre kan beslutte, om børnene skal deltage i den religiøse undervisning. Nogle steder findes klasser i etik og filosofi som alternativ til de børn, der fravælger religionsklasserne. Det har givet megen debat, om skolerne også skal levere religiøs undervisning til muslimer, den største mindretalsgruppe, og det er forsøgt i områder med mange muslimer. Tilsvarende diskuteres imamuddannelser på universiteter. Udfordringen med hensyn til islams placering opstår imidlertid endnu kraftigere på to andre områder:

For det første: penge. Kirkeskat opkræves af staten og fordeles til hovedreligionerne. Tyskere kan forlade kirken og dermed undgå den (ret høje) skat. Men skal uddelingen så også udstrækkes til islam? Dette har skabt problemer, for det første fordi islam ikke er så organiseret som (naturligvis) den katolske kirke eller (i det tyske tilfælde) protestanterne og for den sags skyld jøderne. Det aktuelle system udgør et hierarki af tre typer status med "kirker", "frikirker" og "sekter", der har stor betydning for de økonomiske og organisatoriske vilkår. Men for det andet også af mere principielle grunde, der har at gøre med den anden konfliktdimension.

For det andet: samfundsdefinerende rolle. Grundet det tætte samspil og religionernes centrale plads i tysk historie henvises ofte til samfundets kristne rødder. Den specifikke tyske måde at tænke nation på er helt anderledes end den franske abstrakte syntese af borger og statsidé. I Tyskland er nationen i bund og grund funderet i folk, historie og kultur. Det bliver derfor helt anderledes afgørende, hvad denne kultur er, og hvor den kommer fra. Diskussioner om indvandring og det multikulturelle Tyskland får derfor et naturligt omdrejningspunkt i diskussioner om en *Leitkultur*. Selv når der er mange kulturer i dagens Tyskland, er der så ikke stadig en, der har den primære forbindelse til vejen ad hvilken, man er kommet hertil? Har denne kultur så ikke et særligt krav på at udtrykke nationen og dermed også kunne tegne vejen fremover? En sådan *Leitkultur* knytter et stort befolkningsflertal til kristendom (og jødedom) men ikke til islam.

Strid opstod den 3. oktober 2010, da præsident Christian Wulff på 20-årsdagen for Tysklands genforening sagde, at islam nu hører til Tyskland, som kristendom og jødedom gør. Dette vakte furore, og både kansleren og andre fremtrædende CDU-politikere understregede, at den tyske *Leitkultur* var kristen-jødisk, ikke islamisk (Die Zeit, 7.10.2010).

Hvor og hvordan opstår og udtrykkes grænsestridigheder ellers i Tyskland? Forfatningen formulerer tre principper for forholdet til religioner (ud over at der skal være adskillelse – og samarbejde – mellem kirke og stat): neutralitet, tolerance og paritet. Ved udmøntning opstår på den ene side strid om krucifikser i retssale og skolestuer. Ordninger, der privilegerer kristne symboler, bliver som andre steder angrebet af både ateister og muslimer. På den anden side opstår – igen som andre steder – sager om muslimers beklædning. Markant ved den tyske håndtering er, at sagerne konsekvent omkodes som spørgsmål om rettigheder og især om religionsfrihed. Der er i modsætning til Frankrig få henvisninger til generelle principper om statens identitet, eller som i både Frankrig og Danmark frygt for, at religion finder vej til det politiske felt. Det hele håndteres som afvejning af flere borgeres religionsretslige krav. Hvis en skolelærer bærer tørklæde, krænker hun statens neutralitet og i sidste ende elevernes rettigheder, men at nægte hende denne ret kan krænke hendes religionsfrihed. Som en afspejling af det pragmatiske, samarbejdende forhold mellem kirke(r) og stat, bliver konflikterne ikke trukket op i forhold til principper om dette forhold, men som retslige afvejninger af rettigheder.

Adskillelse af hvad? Stat/kirke og/eller politik/religion? Hvilket begreb er trumf?	Pragmatisk, funktionel adskillelse af politik og religion. Både stat og kirke og politik og religion må gerne interagere, men de skal have adskilte rødder. Ingen entydig trumf.
Hvad reguleres/begrænses?	Retslige og praktiske foranstaltninger (tilskud, regulering af symboler osv.) kontrolleres for at sikre rette balance.
Hvor trækkes grænsen? Hvad er der på den anden side?	Krænkelse af religionsfrihed.
Hvordan reguleres af hvem?	Domstole med rettighedsafvejninger. De korporative politiske processer udmønter den konkrete rolle for de enkelte trossamfund.

Komparativ konklusion

Den firedimensionelle sammenligning af de tre cases plus Danmark ses i tabellen på næste side. Der er ikke meget fælles for de udvalgte cases. Sekularismen sættes langs forskellige akser, og – når akserne er ens – helt forskellige steder på den. Det er svært at se, hvad det betyder at påkalde sig sekularisme som princip i en given situation. Man kan naturligvis sige: Det betyder det, det betyder, dér hvor det påkaldes. Men hvilken vægt har dette, når enhver streg, der trækkes for at påvise, at x er uforeneligt med sekularisme, vil kunne præsenteres for en anden streg, der med lige så stor sekularistisk overbevisning vil give det modsatte resultat (stort set undtaget hvis x er et rendyrket teokrati)? At reducere sekularisme til at betyde ikke-teokrati vil vist ikke stille mange sekularister tilfreds eller give grundlag for mange af de konklusioner, der i dagens debatter placeres på begrebets skuldre.

Så er det tid at føre konklusionen tilbage til ”rammefortællingen”. Den bagvedliggende motivation var jo, at en aktuel eskalation mellem sekularistisk og religiøst-politisk retorik trak på et monolitisk billede af sekularisme, og at der derfor var konfliktne dræpende potentiale i at undersøge sekularismer komparativt. Holder det? Ændrer det virkelig noget politisk, at der er denne variation?

Kunne der være tale om variationer over en fælles kerne eller en familielighed? Nej, de har ikke meget til fælles andet end ”adskillelse af noget og noget andet”, hvor den ene ende har noget med kirke/religion at gøre, og den anden noget med stat/politik (og selv det er svært at sige om det tyske tilfælde). Så dette er mere end nationale variationer. En påkaldelse af ”sekularisme” kan ikke i sig selv anviser den rette håndtering af konkrete sager; det kan kun de enkelte sekularismer.

	Frankrig	USA	Tyskland	Danmark
Adskillelse af hvad? Stat/kirke og/eller politik/religion? Hvilket begreb er trumf?	Både stat/kirke og politik/religion, ja faktisk i høj grad samfund/kirke. Det er ikke et stærkt begreb om religion, der er styrende, men statsbegrebet (inklusive politikbegrebet).	Stat/kirke (og til dels stat/religion). Paradoksalt nok bliver stat nøglebegrebet: I et hav af religiøsitet, hvordan skal staten så afgrænses?	Pragmatisk, funktionel adskillelse af politik og religion. Både stat og kirke og politik og religion må gerne interagere, men de skal have adskilte rødder. Ingen entydig trumf.	Politik/religion adskilles, især beskyttelse af politik mod religion. Det stærkest ladede begreb er ”religion”, der tillægges farlige og kraftfulde egenskaber.
Hvad reguleres/begrænses?	Indflydelse fra kirke på samfundet. Fragmentation af stat-nationen, hvor borgerne bliver til subkollektiver <i>qua</i> særidentitet.	Tilstedeværelse af religion i statens aktiviteter.	Retlige og praktiske foranstaltninger (tilskud, regulering af symboler, etc.) kontrolleres for at sikre rette balance.	Religiøst funderede institutioner og krav i det politiske og samfundsmæssige liv.
Hvor trækkes grænsen? Hvad er der på den anden side?	<i>L’Ancien Regime</i> og multikulturelle USA/England ligger på den anden side.	Etablering af statskirke er modpol. For ca. halvdelen af befolkningen er enhver ”sammenblanding” af religion og stat et brud på ”adskillelsens mur”.	Krænkelser af religionsfrihed er, hvad der trækkes grænse imod.	Grænsen går ved hjemmets og kirkeens/moskéens vægge: Religion bør ikke få gennemslag udenfor. Teokrati og sharia fremstilles som modbilledet.
Hvordan reguleres af hvem?	Staten gennem love.	Af samfundet som kompleks konstellation med deltagelse af politikere, domstole, kirker, skolebestyrelser og mange andre. Ved løbende tovtækkerier og ombalanceringer.	Domstole med rettighedsafvejninger. De korporative politiske processer udmønter den konkrete rolle for de enkelte trosamfund	Folket lovgiver – og overvåger lokalt.

Note: Det danske case antages velkendt for læseren og er derfor tentativt indføjet her. Det har naturligvis ikke samme status som de andre tre, da det ikke er analyseret og argumenteret i selve artiklen (af plads- og prioriteringsgrunde; se Sheikh og Wæver, 2005), men for en dansk læser bidrager det forhåbentlig alligevel til den komparative spændvidde.

Dette aflegitimerer naturligvis ikke disse sekularismer. Men det betyder, at enhver sekularisme må fremføres som partikulær, ikke universel – og de udbredte enten/eller-argumenter er grundlagsløse. Stærke billeder af, at (den lokale) sekularisme er en slags sidste værn mod teokrati (eller specifikke udskejelser for hver af dem, jf. tredje linje i hvert skema) står i modsætning til eksistensen af så mange sekularismer (og såmænd også af mange varianter af politik/religion-opfattelser inden for ikke-sekulære ordner). Debattørerne bør anerkende muligheden af, at dette krydsfelt kan indrettes på mange andre måder end ”enten” og ”eller”. Måske kunne den enkelte nationale debat også lade sig inspirere af elementer fra andre.

Talal Asad (2006: 526) konkluderer på en analyse af fransk *laïcité*, at frem for at finde faste principper finder vi også her unikke former:

Hvis man accepterer denne konklusion, må man også afstå fra fristelsen til at tænke, at man enten må ”forsvare sekularismen” eller ”angribe religion i det offentlige rum”. Man kunne i stedet begynde at argumentere for de bedste måder at understøtte specifikke friheder på, mens man begrænser og minimerer social og individuel skade. Kort sagt, man kan stille sig tilfreds med at forholde sig til partikulære krav og trusler uden at skulle forholde sig til den generelle ”trussel fra religion”.

Det er faktisk et meget radikalt krav, der her funderes i et argument om komparative sekularismer. For disse debatter forløber i dag oftest, som om de handler om ”problemet religion” for ikke at sige ”truslen fra religion i politik”, som så skal besvares med forsvarsprincippet sekularisme. Analysens logiske konsekvens må være, at man *enten* må etablere et specifikt sekularismeprincip som forsvarsværdigt ad partikulær vej (altså: hvorfor netop dette princip er blevet værdifuldt i sig selv; ikke fordi det er det eneste alternativ til religiøst herredømme), *eller* hvis man vil foretage sine ræsonnementer i universelle kategorier, at begrundelserne må funderes i politiske værdier og præferencer hinsides religionsspørgsmålet. Argumentationen må i sidste ende tage form af noget nær identitetspolitik eller af specifikke målsætninger og værdier, som man konkret påviser religions/politikens betydning for realiseringen af. Der findes ikke et abstrakt princip, man kan påkalde sig på terrænet religion/politik.

Dette er den logiske konklusion for den enkelte, der ræsonnerer over disse ting. Men der er jo så meget i politik, der ikke er logisk, velbegrunderet eller konsistent, så en anden slags konklusion er nok vigtigere: Kan dette påvirke den politiske dynamik?

Generelt har forskning sjældent den store betydning for politiske processer – især på ophedede områder med stor politisk anvendelighed for de involverede aktører. Men én ting taler for en akademisk-politisk satsning på komparativ sekularisme: Den har globaliseringen med sig. Og europæiseringen. Disse år opleves parallelle debatter om tørklæder, burkaer, minareter, krucifikser, statskirker osv., og de dækkes mediemæssigt hos hinanden. På kort sigt synes det måske at accelerere optrapningen, hvor burkalov et sted styrker idéen andre steder. Men en stigende erkendelse tegner sig af, at vi håndterer de her ting meget forskelligt – som når Obama holder tale i Frankrig og siger, at hos os lovgiver vi ikke om folks klædedragter. Og når rapporteringen fra fx. Holland medtager den særlige hollandske vej til deres nuværende debat.

Kan disse udsigter forbedres via videre forskning? Har forskningsprogrammet virkelig konflikt-dæmpende potentiale? Det ville hjælpe med casestudier, der dækkede hele spændet fra de historiske og principielle forskelle (som skitseret i denne artikel) til konkrete enkeltsager, der forløber forskelligt i lande med mange af de samme politiske målsætninger og hensyn (Banchoff, 2007). Man kunne gå så langt som at lave kontrafaktisk komparativisme og forsøge at implantere elementer fra den ene ordening i den anden og se, hvilke muligheder der vil opstå med sådanne krydsninger mellem sekularisme og sekularisme.

Noter

1. Denne artikel bygger på arbejde, tidligere anvendt i et paper samforfattet med Mona Kanwal Sheikh, "Lines in Water and Sand: Comparative Secularism as Analytical Tool for Conflict Containment," præsenteret på det årlige møde for *International Studies Association*, marts 2005, Hawaii, USA. Andre dele af dette paper er under udgivelse i Arlene B. Tickner og David L. Blaney (red.), *Thinking the International Differently* (Worlding Beyond the West, vol. 2), Routledge 2011. Tak til Mona for idéer, der også har fundet vej til herværende udgave, til Ingvar Sejr Hansen for omfattende forskningsassistance på 2005-paperet, til Asger Petersen for ekstraordinær bistand med herværende udgave og til Carsten Bagge Laustsen og *Politicus* anonyme reviewer for kritik og forslag.
2. Dette har jeg argumenteret mere udførligt for i blandt andet Wæver (2008) og er her stærkt inspireret af Juergensmeyer (1993).
3. For en syret udgave af dette argument, se Sørlander (2008). Hvor overgearet denne transcendentalt-monologiske variant end er, fanger den ræsonnementer, som mange andre reelt underforstår uden at turde skære dem ud i filosofisk pap.
4. Denne operation understøttes naturligvis af de mere udbredte genealogier af religionsbegrebet; klassisk Smith (1962), McCutcheon (2003). Den genealogiske til-

gang vil vise, at "det kunne være anderledes end" en verden organiseret gennem begreber som "religion", "politik" og "sekularisme", hvorimod den komparative strategi viser, at verden *er* anderledes – den er organiseret radikalt forskelligt under begreberne "religion", "politik" og "sekularisme" i forskellige lande.

5. Der findes også varianter af argumenter for eller imod sekularisme, der ikke er afhængige af, at der findes en "allerede givet" og stabil betydning. Man kan godt slås fx. for en bestemt variant af sekularisme, som man omfavner, netop fordi den er den nationalt specifikke og derfor "vores". Så vil saglighed og konsekvens blot kræve, at man undgår en enten-eller-logik, hvor det eneste alternativ til denne sekularisme-x er formørket middelalder. Så ville det oplagte alternativ være sekularisme-y. Mere herom i artiklens sidste afsnit.
6. Fx. er man begyndt at gå så langt som at overveje at betale for uddannelse af imamer og måske endda byggeri af moskéer, fordi alternativet er, at udenlandske aktører får for stor indflydelse på det område.
7. At katolikkerne protesterede mod det forfatningsstridige i at påtvinge en bestemt form for læsning af Biblen (angiveligt uden kirkelig autoritet over den enkeltes læsning) ud fra en bestemt udgave af Biblen, blev reelt i et stadigt mere anti-katolsk åndeligt klima til en udtalt fordel ved arrangementet, for katolikkernes protester viste kun, hvor meget de havde brug for denne indslusning i republikken! (Feldman, 2005: 57-92).

Litteratur

- al-Hibri, Azizah Y., Jean Bethke Elshtain og Charles C. Haynes (2001). *Religion in American Public Life: Living with Our Deepest Differences*, New York: W.W. Norton.
- Asad, Talal (1993). *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Asad, Talal (2003). *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford: Stanford University Press.
- Asad, Talal. (2006). "Trying to Understand French Secularism", pp. 494-526 i Hent de Vries og Lawrence E. Sullivan (red.), *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World*, New York: Fordham University Press.
- Banchoff, Thomas (2007). *Democracy and the New Religious Pluralism*, Oxford: Oxford University Press.
- Barnes, Fred (2003). "God and Man in the Oval Office", *The Weekly Standard*, Vol. 8 No. 26, March 17.
- Baubérot, Jean (1998). "The Two Thresholds of Laïcization", pp. 94-136 i Rajeev Bhargava (red.), *Secularism and Its Critics*, New Dehli: Oxford University Press.

- Baubérot, Jean (2010). "The Evolution of Secularism in France: Between Two Civil Religions", pp. 57-68 i Linell E. Cady og Elizabeth Shakman Hurd (red.), *Comparative Secularisms in a Global Age*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Berg-Sørensen, Anders (2004). *Paradiso – Diaspora: Reframing the Question of Religion in Politics*, København: Institut for Statskundskab, Københavns Universitet.
- Bhargava, Rajeev (1998). "Introduction", pp. 1-19 i Rajeev Bhargava (red.), *Secularism and Its Critics*, New Dehli: Oxford University Press.
- Bhargava, Rajeev (2006). "Political Secularism", pp. 636-655 i John Dryzek, B. Honnig og Anne Philips (red.), *A Handbook of Political Theory*, Oxford: Oxford University Press.
- Bhargava, Rajeev (2011). "Secularism and Religious Diversity", i Arlene B. Tickner og David L. Blaney (red.), *Thinking the International Differently: Worlding Beyond the West*, London: Routledge.
- Civitas (2002). *Kristendemokrati, idé og bevægelse*, Helsingø: Boedal.
- Dacey, Austin (2003). "How secularism lost its soul" (December): http://cfimetrony.org/dacey/How_secularism_lost_its_soul.pdf
- Feldman, Noah (2005). *Divided by God, America's church-state problem – and what we should do about it*, New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Fox, Jonathan og Shmuel Sandler (2004). "World Separation of Religion and State in the Twenty First Century". Paper, The International Studies Association Conference, Montreal, marts.
- Gunn, T. J. (2004). "Religious Freedom and Laïcité: A Comparison of the United States and France", *Brigham Young University Law Review*, 419, 420, n. 2.
- Holm, Ulla (2004). *Den franske republik og det muslimske slør*, København: DIIS.
- Hurd, Elizabeth S. (2001). "Towards a Postsecular Alternative: Secularism and Political Islam in Historical and Relational Context". Paper, The Middle East History and Theory Conference, The University of Chicago.
- Hurd, Elisabeth S. (2008). *Politics of Secularism in International Relations*, Princeton: Princeton University Press.
- Jansen, Yolande (2010). "Secularism og Security: France, Islam, and Europe", pp. 69-86 i Linell E. Cady og Elizabeth Shakman Hurd (red.), *Comparative Secularisms in a Global Age*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Jefferson, Thomas (2003 [1779]). "A bill for establishing religious freedom", *Dædalus*, Vol. 132, No. 3, pp. 49-50.
- Juergensmeyer, Mark (1993). *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*, Berkeley: University of California Press.
- Keller, Bill (2003). "How religion influences the president", *International Herald Tribune*, 19 May.

- Laustsen, Carsten Bagge og Ole Wæver (2000). "In Defence of Religion: Sacred Referent Objects for Securitization", *Millennium*, Vol. 29, No. 3, pp. 705-739.
- Lincoln, Bruce (2006). *Holy terrors, thinking about religion after September 11*, Chicago: University of Chicago Press.
- McCutcheon, Russell T. (2003). "The Category 'Religion' and the Politics of Tolerance", *Religion and the Social Order*, Vol. 10, pp. 139-162.
- Robert, Jacques (2003). "Religious liberty and French secularism", *Brigham Young University Law Review*, (2), pp. 637-660.
- Sheikh, Mona Kanwal og Ole Wæver (2005). "Lines in Water and Sand: Comparative Secularism as Analytical Tool for Conflict Containment". Paper, International Studies Association, marts, Hawaii, USA
- Smith, Gary Scott (2006). *Faith and the presidency, from George Washington to George W. Bush*, New York: Oxford University Press.
- Smith, Wilfred Cantwell (1962). *The Meaning and End of Religion*, Minneapolis: Fortress Press.
- Sørlander, Kai (2008). *Forsvar for rationaliteten, religion og politik i filosofisk perspektiv*, København: Informations Forlag.
- Taylor, Charles (2007). *A Secular Age*, Belknap Press of Harvard University Press.
- Taylor, Charles (2010). "The Meaning of Secularism", *Hedgehog Review*, Vol. 12, No. 3, pp. 23-34.
- VandeHei, Jim (2004). "Kerry Keeps his Faith in Reserve", *Washington Post*, 16 July, p. A01.
- Willaime, Jean-Paul (2003). "Religion, State and Society in Germany and France". Paper, The annual meeting of the Association for the Sociology of Religion, Atlanta, Georgia, August 15.
- Wright, Robert (2004). "Faith, Hope and Charity", *New York Times*, October 28.
- Wæver, Ole (2004). "Religion, sikkerhedspolitik og universitet", festforelæsning ved KUs årsfest, november 2004: http://www.ku.dk/satsning/Religion/indhold/Nyheder/festtale_ole_vaever.PDF
- Wæver, Ole (2008). "World Conflict over Religion: Secularism as Flawed Solution", pp. 208-235 i Per Mouritsen og Knud Erik Jørgensen (red.), *Constituting Communities: Political Solutions to Cultural Conflicts*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Henrik Reintoft Christensen

”Det er ikke kristendom, det er religion” – strategier for ekskluderingen af religion fra det offentlige rum

Vi hører ofte, at dækningen af islam generelt er både fordomsfuld og negativ, og at kristendommen er en truet kulturarv. Imidlertid viser en sammenligning af fremstillingerne af de to religioner i danske aviser, at der også er ligheder mellem dem. Med et fokus på autoritetsstrukturen i de religionsrepræsentationer, der optræder i medierne, kan man se, at det ikke er en bestemt religion, men en bestemt religionstype, der træder frem som problematisk, både når aktører definerer sig selv, og når de bliver defineret af andre. Når religion fremstilles som dogmatisk, strider det mod forestillingen om det moderne og sekulære demokrati, fordi autoriteten opfattes som transcendent og dermed vigtigere end menneskeskabte love. Heroverfor står fremstillingen af religion som en etisk autoritet, der påberåber sig det guddommelige gennem det alment menneskelige. Analysen viser, at begge typer religion optræder i medierne i en kamp om anerkendelse og legitimitet, og i artiklen argumenteres der derfor for en nuancering af religionsbegrebet især i forbindelse med diskussioner af forholdet mellem religion og politik.

”[De] kan ikke arve Guds rige”. Sådan lød det fra det færøske Lagtings talerstol i efteråret 2006, da formanden for Centerpartiet argumenterede for, at homoseksuelle ikke skulle skrives ind i antidiskriminationslovgivningen. Et andet sted i kongeriget var der samtidig en gruppe præster, der opfordrede deres kolleger til at tale om regeringens umenneskelige asylpolitik i julegudstjenestens prædiken. Begge sager førte til en del debat med deltagelse fra såvel venstre som højre, fra både det kirkelige og det politiske system samt ikke mindst fra almindelige borgere. Det samme gælder også mange sager, der involverer islam, især debatten om tørklædet, hvor også muslimer er uenige.

Sagerne anskueliggør umiddelbart tre forhold vedrørende religion i det offentlige rum: For det første er de en kommentar, eller nærmere et korrektiv, til den udbredte forestilling om det moderne samfunds marginalisering og privatisering af religion. For det andet viser de, at religion ikke er nogen statisk givet størrelse, og at det langt fra kun er de religiøse selv, der er med til at forme og udvikle religionen. Fx. spiller både medier og jura en rolle, da deres formidling og regulering virker tilbage på de religiøse grupper og aktører. For det tredje viser sagerne, at der er grundlæggende uenigheder internt i de reli-

giøse grupper, som det kan være værd at se nærmere på, da nuanceringen af intrareligiøse positioner ikke altid træder tydeligt frem i dele af den forskning, der beskæftiger sig med religion, politik og samfund, som det fx. er tilfældet i Samuel Huntingtons idé om civilisationernes sammenstød. Dog retter denne anke sig også mod mere kvantitative undersøgelser, hvor det nærmere er graden af religiøsitet, der er vigtig frem for formen – eller indholdet – af religiøsiteten, det vil fx. sige undersøgelser, der siger noget om styrken af religiøsiteten ved hjælp af variable som kirkegangsfrekvens, opfattelse af egen religiøsitet, guds vigtighed eller religiøs aktivitet (se fx. Halman og Pettersson, 2003; Brechon, 2003; Norris og Inglehart, 2004 og Strømnes, 2004). I en dansk kontekst har Jørgen Goul Andersen fx. skrevet følgende om danskernes holdning til islam.

En passant kan vi øvrigt notere, at tolerance over for islam også er positivt forbundet med tolerance over for homoseksualitet ($\eta = .16$), hvilket måske er et sigende bevis for, at tolerance er en sammenhængende egenskab. Og så er sympatien for islam i øvrigt *positivt* forbundet med kristen religiøsitet (jo mere religiøs og jo mere kristen, jo større sympati for islam – dog med et skarpt knæk hos de *mest* religiøse) (Goul Andersen, 2002: 22).

Det er muligt, at forskellen mellem religiøse og meget religiøse, som Goul Andersen henviser til her, *også* er et spørgsmål om væsensforskelle og ikke kun gradforskelle, dvs. at de, der er mest religiøse, er religiøse på en anden måde, hvilket så kan forklare det skarpe knæk.

I denne artikel vil jeg præsentere en typologi over forskellige religionsformer, der adskiller sig fra hinanden i deres forhold til kilden for den ultimative autoritet. Den ultimative autoritet er en nødvendig omskrivning af gudsbegrebet, fordi den ikke altid kan placeres i en teistisk gudsforestilling. Denne typologi vil dernæst blive anvendt på en række sager ført i de danske medier for at vise, hvordan forskellige aktører repræsenterer forskellige religionsformer. Undersøgelsen fokuserer på mediasager, eller offentlige debatter, for at undersøge om opdelingen i forskellige religionsformer er frugtbar, når man vil diskutere religionens rolle i det offentlige rum.

Ofte har undersøgelser af religion i de danske medier kun fokuseret på én religion, islam, og hvordan den beskrives negativt i medierne (Hussain, 1997; Yilmaz, 1999; Madsen, 2000). I det omfang kristendommen inddrages, er det som en kulturarv, der skal beskyttes eller som et kulturelt værn mod multikulturalisme og islam (Hervik, 2002). Imidlertid er der ligheder mellem forskellige former for religion på tværs af de enkelte religioner. Man kan argumentere for, at bestemte religionsformer (fx. en konservativ form) har sværere ved at

blive anerkendt i den offentlige debat end andre (fx. en mere liberal form), og at det skyldes den autoritetsstruktur, de hver især abonnerer på. For at undersøge dette skal en række sager analyseres fra det autoritetsperspektiv, som Linda Woodhead og Paul Heelas anlægger i deres religionstypologi (2000). Sagerne er hentet fra et større korpus af tekster, der indgår i et projekt om religion i udvalgte skandinaviske medier samt deres parlamenter (Christensen, 2010). Ud af dette korpus har jeg valgt en række tekster, da de dækker nogle begivenheder, som fokuserer på forholdet mellem religion og politik. Efter analysen skal religionens rolle i det offentlige rum diskuteres i forhold religionstypologien og to revisioner af sekulariseringsteorien: José Casanovas teori om afprivatisering og Mark Chaves' teori om sekularisering af den religiøse autoritet.

Religions genkomst og dens kilde til autoritet

De seneste årtier er religion blevet et stadigt mere diskuteret emne i det offentlige rum, delvist som følge af øget globalisering af både kommunikation og migration (Beyer, 2006), men også som følge af et skifte fra materialisme mod postmaterialisme, der har givet kulturelle eller holistiske diskurser en større synlighed og gennemslagskraft i det offentlige rum (Inglehart, 1977; Beckford, 1990). Den forventning, man i lang tid havde til religionens eventuelle forsvinden, fik betydning for udviklingen af en lang række sekulariseringsteorier, som sidenhen er blevet kritiseret og revideret (Tschannnen, 1991; Casanova, 1994; Kühle, 1999).

José Casanova tager afsæt i en række begivenheder og bevægelser fra den islamiske revolution i Iran i 1979 over den katolske kirkes rolle i Polen og Sydamerika til den protestantiske opblomstring i USA i løbet af 1980'erne, når han argumenterer for, at religion ikke længere er en privatsag men et fænomen, som har betydning – også i det offentlige rum.

Religioner verden over træder igen ud i det offentlige rum og ind på den politiske kamps scene, ikke kun for at forsvare deres traditionelle position, som de også gjorde tidligere, men også for at deltage i de konflikter, der er med til at definere og sætte det modernes grænser mellem private og offentlige rum, mellem system og livsverden, mellem legalitet og moralitet, mellem individ og samfund, mellem familie, civilsamfund og stat og mellem stater, civilisationer og verdenssystemet (Casanova, 1994: 6, min oversættelse).

Mange af de grænsedragningskonflikter, vi kan iagttage mellem religion og ikke-religion – i særdeleshed politik – handler om autoritet og legitimitet. Konflikterne er interessante, fordi de kan bruges til at analysere, hvilke former for

argumenter der anvendes til at legitimere eller delegitimere de religiøse aktørers forsøg på indflydelse. I den forbindelse er det vigtigt at have øje for den form for autoritet, de religiøse aktører taler på vegne af – eller menes at tale på vegne af. Der er forskel på at bruge argumenter centreret om kristendommen som kulturarv eller argumenter, der bygger på en bestemt læsning af bibelske skriftsteder, og der er også forskel på at læse de bibelske tekster fra et humanistisk eller et fundamentalistisk perspektiv.

Woodhead og Heelas (2000) arbejder med en typologi, der fokuserer på de religiøse aktørers opfattelse af den ultimative autoritet. De opererer med tre grundtyper, som man kan kalde for henholdsvis den dogmatiske, den etiske og den spirituelle autoritet, der findes hos henholdsvis konservative, liberale og spirituelle grupper. Den dogmatiske religionstype er centreret omkring skellet mellem det transcendent og det immanente. Der er en tydelig ontologisk forskel på det guddommelige og det menneskelige, og denne reproduceres i den måde, autoriteter i den sociale virkelighed sættes på. Det kommer fx. til udtryk i forholdet mellem præst og lægmand, mellem mand og kvinde og mellem ”os” og ”dem”. Denne autoritetsstruktur fokuserer på værdier som lydighed, selvkontrol og underkastelse (Woodhead og Heelas, 2000: 27ff). For Woodhead og Heelas er fundamentalisme en radikal version af denne type religion.

I den liberale religionstype er den ultimative autoritet ikke længere placeret hos en transcendent entitet, men givet en form for immanens. Den er flyttet ned i denne verden og placeret hos menneskeheden, hvilket imidlertid ikke betyder, at man har opgivet begrebet om Gud. Den liberale religionstype refererer ofte til et etisk ansvar over for menneskeheden og ikke blot over for egne trosfæller. Det betyder heller ikke, at religion er reduceret til et spørgsmål om etik og ikke længere er ”rigtig” religion. Det er en religionsform, der er påvirket af oplysningstidens idéer, og som udviser en langt større tiltro til den menneskelige fornuft end den dogmatiske religionsform. Den er meget skeptisk over for den dogmatiske religionstype på grund af dens fokus på lydighed og underkastelse og sætter i stedet frihed og tolerance i højsædet (Woodhead og Heelas, 2000: 70). Man kan derfor fortolke Goul Andersen-citatet ovenfor som et eksempel på de liberale og dogmatiske religionstyper. Den liberale er sympatisk indstillet over for både islam og homoseksuelle, hvorimod de ”mest religiøse” abonnerer på den dogmatiske religionsform, som ikke i samme grad sympatiserer med ikke-trosfæller eller homoseksuelle. Selvom disse to typer kaldes henholdsvis dogmatisk og etisk, betyder det ikke, at den dogmatiske er uden etik eller den etiske uden dogmer.

Den tredje religionsform er spiritualitet, hvor autoriteten ikke længere ligger hos menneskeheden, men findes i hvert enkelt individ. Det er det enkelte men-

neskes erfaringer, som er den eneste kilde til autoritet. Mennesket selv er guddommeligt, og den liberale religions fokus på menneskeheden afløses derfor af et langt mere holistisk fokus på alt levende (Woodhead og Heelas, 2000: 73).

De enkelte former er idealtyper, og i deres kortlægning af den engelske provinsby Kendall finder Woodhead og Heelas mange menigheder, der kombinerer henholdsvis den dogmatiske og den etiske med den spirituelle, fordi det er det enkelte menneskes erfaringer af Gud, der er i centrum i enten et dogmatisk eller et etisk-humanistisk perspektiv (Heelas og Woodhead, 2005: 13-23). I denne kortlægning har det vist sig at være en relevant og konstruktiv sontring. De overser imidlertid den kamp, der kan være om at fremstille sig selv eller andre som eksponenter for en bestemt religionsform. Denne kamp er specielt relevant i den offentlige debat, hvor mange diskussioner handler om at promovere ens eget synspunkt og samtidig underminere modstandernes.

I analyserne nedenfor er det ikke kun den forståelse af ultimativ autoritet, der udtrykkes af de troende selv, der er i fokus, men også hvilken form for autoritet andre aktører mener, de abonnerer på. Man kan forestille sig, at muligheden for indflydelse reduceres, hvis man fremstår som eksponent for en dogmatisk frem for en etisk religiøsitet. Hvis det primært er den dogmatiske autoritet, der imødegås i debatterne, er det måske i lige så høj grad et udtryk for modstand mod overgreb på individers rettigheder på lige fod med modstand mod autoritære og absolutistiske ideologier. Hvis der også er modstand mod den etiske autoritet, er der i højere grad tale om ekskludering af religion som religion og ikke nødvendigvis på grund af indholdet, da det ofte vil forfægte en medmenneskelig etik. Derfor vil opmærksomheden i analyserne være rettet dels mod de argumenter, aktørerne anvender for at gøre religionen til en relevant offentlig stemme, dels mod de argumenter, der forsøger at delegitimere denne stemme.

Religionsrepræsentationer i det offentlige rum

Materialet er, som nævnt, indsamlet som led i et større projekt omkring den måde, religion fremstilles på i udvalgte medier og debatter i de tre skandinaviske landes parlamenter.¹ Det er imidlertid kun dele af dette korpus, der anvendes i denne artikel.

Da formålet med artiklen er at argumentere for en nuancering af religionsbegrebet, fordi det hjælper os til at forstå diskussionen om religionens rolle i det offentlige rum, skal de enkelte sager vise de forskellige religionsformer i aktion. De valgte sager adskiller sig på en række relevante parametre. De fokuserer ikke kun på religionsinterne forhold, men har en samfundsmæssig dimension.

Der skal både være sager, der inddrager islam, og sager, der inddrager kristendom, og der skal være sager, hvor både religiøse specialister og lægfolk er aktive. De begivenheder, der primært inddrager teologer og præster, er en lysgudstjeneste for irakiske asylansøgere i Københavns domkirke, dækningen af Præsteinitiativets opfordring til præster om at bruge julegudstjenesten til at tale om regeringens asylpolitik og endelig dækningen af Præsteaktionsgruppens demonstrationsmarch mod Sandholmlejren. Disse begivenheder udgør den case, jeg kalder pastoral kritik af politik. Disse sager er dækket i 30 artikler.

Den sag, der primært inddrager lægfolk (fra et religiøst perspektiv), handler om diskriminationslovgivningen på Færøerne, hvor man skal tage stilling til, hvorvidt homoseksuelle skal omfattes af lovgivningen, hvilket de konservative religiøse grupper ikke mener. Denne sag og alle de reaktioner, der er på den, fylder 40 artikler.

Derudover er der to sager, der handler om islam, nemlig dækningen af tørklædedebatten og repræsentationen af moderate muslimer, som det kommer til udtryk i dækningen af henholdsvis Demokratiske Muslimer og Forum for Kritiske Muslimer. Desværre indeholder sagerne om islam næsten ingen religiøse ledere, men de viser alligevel, at der også for islams vedkommende er grunde til at anvende en differentieret religionsopfattelse. Det er to meget forskellige debatter, idet tørklædedebatten er en føljeton, som har kørt i mange år og med tørklædet som sit omdrejningspunkt. I den pågældende periode er der 177 artikler, der refererer til tørklædet. Debatten om de moderate muslimske foreninger handler ikke primært om foreningerne, men inddrager dem i relation til andre spørgsmål, eller fordi medlemmer af sig selv starter en debat via indlæg eller kronikker. 43 artikler inddrager Demokratiske Muslimer og Kritiske Muslimer. På grund af den måde, medierne ofte repræsenterer islam på, er det dog nødvendigt at supplere med yderligere materiale fra forskningsprojekter, der har interviewet muslimer.

De enkelte sager vil, som tidligere nævnt, blive analyseret med udgangspunkt i religionstypologien. Derudover er analysen også guidet af elementer fra et frame-analytisk perspektiv, som gør det muligt at stille nogle bestemte spørgsmål til teksterne og til aktørerne i teksterne (Gamson og Modigliani, 1989; Best, 1995; Bacchi, 1999). Denne læsning af teksterne fokuserer på den måde, aktørerne positionerer sig i debatten på set i forhold til autoritet og legitimitet. Analysen gør det muligt at identificere den måde, de religiøse aktører og deres kritikere fremstiller et givent problem på og undersøge, hvilke autoritetsformer de benytter sig af eller kritiserer. Det gør det i første omgang muligt at analysere de legitimerings- eller ekskluderingsmekanismer, der tages i brug i forhold til religionens tilstedeværelse i det offentlige rum. Dernæst er

det muligt at diskutere ligheder og forskelle mellem de måder, kristendommen og islam fremstilles på.

Pastoral kritik af politik

Som nævnt ovenfor kommer den pastorale kritik til orde i forskellige sager og på forskellige måder i materialet. Der er for det første den såkaldte lysgudstjeneste, hvor den københavnske biskop organiserer en gudstjeneste for de afviste irakiske asylansøgere. For det andet er der Præsteinitiativet, der opfordrer præsterne til at "gøre opmærksom på den strenge danske udlændingepolitik" under mottoet "Der er stadig ikke plads i herberget" (JP 13/12 "Præsteprøtest mod udlændingepolitik"). Endelig er der Præsteaktionsgruppen, som står bag en forbønsgudstjeneste til fordel for irakiske asylansøgere, en demonstration og en march mod Sandholmlejen, hvor der bliver læst højt af en rapport om levevilkårene der samt afholdt en lille gudstjeneste (JP 27/12 "Præster demonstrerer mod asylpolitik").

Alle tre begivenheder er eksempler på, at en række præster mener, at kirken har en rolle i den danske offentlighed. Og talskvinden for Præsteinitiativet henter da også teologisk rygdækning for religionens afprivatisering hos en professor i teologi i Århus: "Luther mente", skriver professor Svend Andersen, "bestemt ikke, at kristne skulle holde sig uden for politik. Tværtimod skulle de være myndighedernes samvittighed, fordi næstekærligheden kræver det" (JP 21/12 "Det er bare synd"). Forestillingen om myndighedernes samvittighed går igen i de tre sager. Alle disse præster kritiserer i varierende grad regeringens udlændingepolitik. Nogle præster er eksplicite i deres kritik, mens andre ikke mener, det er en kritik af den førte politik, men et forsøg på at gøre opmærksom på nogle menneskelige konsekvenser. En af præsterne bag lysgudstjenesten siger:

I tirsdays løb vi en risiko – med en gudstjeneste, som måtte opfattes som en politisk handling. Men bag dette initiativ lå ikke en fælles opfattelse af, hvordan der skal drives asylpolitik i Danmark i dag, men en fælles erfaring af at have mødt afviste irakere gennem vores arbejde i folkekirken i København og erfare de nedbrydende konsekvenser, det har for dem at være fanget i en situation, hvor de ikke tør vende hjem til Irak, men heller ikke kan få lov at tage del i samfundslivet her i landet. En kirke, der kun kunne hjælpe, 'så ingen så det', ville ikke være upolitisk. Den ville tværtimod være en effektiv del af den politiske proces, som med sin indsats ville sikre, at de samfundsmæssige problemer forblev usynlige (JP 19/12 "En politisk gudstjeneste").

Præstens udsagn kan ses som et forsøg på at gøre kirken og kristendommen offentlig relevant som en kritisk røst, der taler myndighederne imod, eller som et etisk eller moralsk korrektiv til myndighedernes ageren. Kirken skal både hjælpe dem, der ingen stemme har, og den skal gøre det på en synlig og offentlig måde; den skal være myndighedernes samvittighed eller samfundets moralske vagthund. Af samme grund udtrykker præsternes talskvinde i Præsteinitiativet behovet for civil ulydighed. Når staten ”befaler at synde”, så kan hun som kristent menneske føle det nødvendigt at gøre op med staten og i stedet hjælpe disse mennesker på samme måde som den barmhjertige samaritaner.

Disse tre begivenheder er alle eksempler på religion som etisk autoritet. Der argumenteres for, at kristne har en etisk eller moralsk forpligtelse til at byde udlændinge velkommen – eller i det mindste ikke byde dem de forhold, der ligger i den førte politik. Deres opmærksomhed er rettet mod *de andre*: Den fremmede er også omfattet af næstekærlighedsbuddet. Der ligger her en understregning af den humanisme og etiske ansvarlighed for sine medmennesker, som er kendetegnende for den liberale religionsform. Hvis vi vender os mod kritikerne af disse begivenheder, er det interessant, at de netop sætter deres kritik ind i forhold til autoritetsstrukturen.

Grundlæggende fokuserer kritikken på at delegitimere præsternes problemdefinitioner. Søren Krarups strategi er at afskrive deres projekt som kætteri. Han skriver, at præsterne ”er i klar og utvetydig modsætning til evangelisk-luthersk kristendom – den, de i deres præsteløfte har lovet at forkynde rent og purt” (JP 23/12 ”Den falske kristendom”). Krarup underskriver sig, eller *Jyllands-Posten* præsenterer ham, som medlem af Folketinget og ikke som folkekirkepræst. Dette passer godt med den privatiserede religiøsitet, han og avisen mener, kristendommen bør have for den enkelte, og udsagnet handler dermed også om forholdet mellem religion og politik.

Hans Hauge kritiserer ligeledes sammenblandingen af religion og politik, hvilket han ikke kalder falsk kristendom, men katolicisme. At politisere religion ved at lade evangeliet få ”politiske konsekvenser” er noget, vi burde have forladt for længst: ”Politik og kristendom er adskilt, hvis man er evangelisk-luthersk kristen. Derfor er katolicismen reelt genindført i Københavns Stift” (JP 16/12 ”Hauges Hjørne: Politik og kristendom”). Katolicismen bliver et billede på den dogmatiske autoritet og en advarsel mod et teokrati, der ikke fungerer på demokratiske præmisser.

Netop forholdet mellem religion og demokrati er i fokus i en række ledere i *Jyllands-Posten* i juledagene. Den første leder anerkender, at kirken skal tænke sig selv i forhold til den tid, den lever i, men det betyder, at den skal tilpasse sig denne, ikke at den skal forsøge at ændre noget i samfundet.

Uden Reformationen og Oplysningstiden ville vi ikke i dag have en kirke, der kunne sameksistere med et moderne samfund – eller også ville kirken have fastholdt så stor magt, at det moderne samfund ikke havde fået lov til at udvikle sig. Det har vi et eksempel på i en anden verdensreligion, hvis navn vi endelig ikke må nævne for ikke at give anledning til den sædvanlige fortørnelse og voldelige reaktioner (JP 23/12 ”Leder: Politiske præster”).

Kirken er med andre ord ikke relevant for samfundet, men synes nærmest at være en hæmsko for samfundets udvikling – især når det gælder politik og demokrati. Nok har kirken ændret sig på grund af Reformationen og Oplysningstiden, men det er hen imod en kirke, der ikke forsøger at øve indflydelse i samfundet i modsætning til islam. Til sidst priser lederen den danske folkekirkemodell, hvor ingen kan tale på kirkens vegne. Hverken kirken eller dens præster har nogen ”demokratisk legitimitet”, der retfærdiggør politiserende præster (JP 23/12 ”Leder: Politiske præster”).

Lederen juleaftensdag er også en kritik af de politiserende præster, som beskrives som ”manuducerende” og som ”forvandlet til imamer” (JP 24/12 ”Glædelig jul”). Fælles for disse kritikker er, at de fremstiller Præsteinitiativet og Præsteaktionsgruppen som illegitime stemmer i offentligheden. De fremstilles som eksempler på den dogmatiske religionsform, der sætter religion over lovene og dermed demokratiet. Kritikken accepterer ikke den præmis, præsterne opererer ud fra: at de er et moralsk korrektiv. Derfor afmonterer de forsøget på indflydelse ved at erklære den illegitim, inden de behøver at forholde sig til den. Strategien er dermed at ekskludere den etiske autoritets forsøg på indflydelse, allerede inden den er trådt ud i det offentlige rum.²

Religiøs politik og kritik af menneskerettighederne

I 2005 fremsatte et par færøske politikere et lovforslag, som skulle inkludere homoseksuelle som en minoritet, der er beskyttet mod diskrimination, men forslaget blev nedstemt af 2/3 af Lagtinget. Forslaget genfremsættes i december 2006 efter et overfaldet på en homoseksuel i Torshavn, og *Politiken* følger sagen i interviews med både forældre, homoseksuelle og modstandere. Forældrene står frem for at appellere til tolerance og en værdig behandling af deres børn, og en mor fortæller, at de bliver mødt af stor modstand fra kristne politikere, der alle er ”religiøse fundamentalister” (Pol 22/10 ”Når de råber efter mig, siger jeg bare, at jeg er stolt af det. Højt”). En far siger noget lignende: ”Den største brøler, man har lavet heroppe, er at blande religion og politik. Lagtinget er blevet en platform for religiøs fundamentalisme. Og meget af det, der siges og skrives, kan opfattes som en ansporing til had, forfølgelse. Og det

har intet med kristendom at gøre, det er religion” (Pol 24/10 ”De læser Biblen som Fanden selv”).

De homoseksuelle og forældre til homoseksuelle, som journalisten taler med, argumenterer alle ud fra næstekærlighedsbuddet. De er stort set alle kristne, og mener sagtens, at de kan leve som kristne med deres – eller deres børns – homoseksualitet, fordi deres tro bygger på tolerance, værdighed og respekt for hinanden. De er på den måde fortalere for den liberale religionsform. I modsætning til præsterne nævnt ovenfor mener forældrene ikke, at religion og politik skal blandes sammen, og her bruger de de samme argumenter som kritikerne af præsteaktionerne: Der er tale om en dogmatisk autoritet, der sætter religionen over loven og Gud over mennesket. Undersøger vi modstandernes (kristne) argumenter nærmere, er det oplagt at fokusere på lederen af Centerpartiet. Han er den tydeligste modstandere og siger:

Vores politik bygger på den kristne tro. Og vi mener ikke, at landets love må være i modstrid med Bibelen. I det Ny Testamente står der kort og godt, at homoseksuelle ikke kan arve Guds rige. Det Gamle Testamente er endnu hårdere, der står, at Gud har afsky for de mænd. Bibelen er helt utrolig knivskarp med hensyn til homoseksuelle. Så naturligvis bør Færøerne ikke have en lov, der så åbenlyst går mod Bibelen (Pol 27/10 ”De lever et sølle liv”).

Disse udtalelser stemmer godt overens med den bogstavtro form for dogmatisk autoritetsstruktur, som Woodhead og Heelas beskriver, og som forældre og homoseksuelle gerne vil gøre op med. I et interview med en færøsk historiker hører vi, at sekulariseringsprocessen har været anderledes på Færøerne end i andre europæiske lande. Det er ikke unormalt at komme med kristne argumenter i Lagtinget, og diskriminationsdebatten handler om valget mellem den sekulære stat, humanisme og menneskerettigheder på den ene side og den kristne stat, dogmer og kristen lovgivning på den anden (Pol 14/12 ”Skred i den færøske værdikamp”). Dette skel gentages af en far som forskellen mellem religion og kristendom. De, der støtter diskrimination af religiøse årsager, fokuserer på den gammeltestamentlige hævnende Gud og ikke på den nytestamentlige næstekærlige Gud. Dette skel mellem religion og kristendom er en folkelig arv fra den dialektiske teologi (frem for alt Karl Barth og Rudolf Bultmann), som kritiserede den liberale teologi (en teologisk strømning indtil ca. 1920, som ikke skal forveksles med Woodhead og Heelas’ analytiske kategori liberal religion) for at tilpasse sig tidsånden. I den optik refererer faderen til kristendom som en etisk autoritet, mens hans kritik af den måde, kristendommen bruges på af politikerne, repræsenterer kristendommen som en dogmatisk autoritet.

Denne sag viser, at i det omfang kristendommen ikke sættes i forhold til islam, så kan den også beskrives negativt ligesom islam som konservativ lovreligion, der forsøger at øve indflydelse på juridisk-politiske områder.

Tørklædet: mellem politik og religion og mellem dogmatik og etik

Islam og muslimer er genstand for både debat og politisering. I modsætning til sagerne om kristendommen er der ikke mange tilfælde, hvor det er den religiøse aktør, der bringer en sag frem. Snarere er det politikere eller journalister, der bringer et emne i spil og forsøger at definere, hvordan den bane ser ud, som det givne emne skal debatteres på. Det gælder ikke mindst debatten om tørklædet. Tørklædedebatten er mere omfattende end debatterne om kristendommen. Den er del af en lang debat om integration af muslimer i de vestlige samfund. Også i den undersøgte periode er der mere fokus på tørklædet end på de tre andre emner – tilsammen. Der er 171 artikler om tørklædet.

Argumenterne mod tørklædet handler primært om undertrykkelse. Mere præcist kan man sige, at de ikke handler om det potentielt positive ved kvindernes frigørelse, men om det aktuelt negative ved deres undertrykkelse. Det er med andre ord ikke et emancipatorisk perspektiv, men et islam- og indvandrerskeptisk perspektiv, som dominerer debatten. Flertallet af artikler er imod tørklædet og identificerer fire undertrykkere: kvindernes mænd, deres mødre, svigermødre og imamer. Ser man imidlertid nærmere på disse undertrykkere, kan deres bevæggrunde altid trækkes tilbage til tradition, kultur og religion.

Ayaan Hirsi Ali er den mest omtalte person i materialet. Hun er varm fortæller for undertrykkelsesargumentet og samtidig den eneste, der taler om kvindernes efterfølgende frigørelse. Hun mener, at der kun findes én slags islam, og Osama Bin Laden er et godt eksempel på en muslim, der har forstået, hvad islam handler om (JP 5/10 "Bin Laden læser Koranen på rette måde"). Hermed repræsenteres islam tydeligt som en dogmatisk religionsform. En anden knap så udbredt kritik af tørklædet handler igen om forholdet mellem religion og politik, i det man kan kalde det omvendte religionsfrihedsargument: Religionsfrihed betyder, at vi skal være fri for at se andres religion i det offentlige rum – det er en privatsag.

Hovedargumentet, der støtter tørklædet, er beskyttelsen af frihedsrettighederne. En leder i *Politiken* anlægger et ytringsfrihedsperspektiv i sin sammenligning mellem karikaturtegningerne og det at gå med tørklæde. Begge dele forstås som ytringer, der har krav på rettigheder og beskyttelse. "Ytringsfrihed skal beskyttes mod alle anslag, men den afgør ikke i sig selv en ytrings værdi" (Pol 9/10 "Trusler og kortslutninger"). Desværre er de danske medier ikke det bedste sted at finde udtalelser fra tørklædeklædte kvinder, og slet ikke hvis

de også skal udtale sig om deres trosforestillinger. I alle artiklerne er der kun én enkelt tørklædeklædt pakistansk/amerikansk kvinde, der kommer til orde. Hun er flyttet til Danmark på grund af sit arbejde i IBM og har skrevet en bog om kulturmødet i hverdagen sammen med sin nabo, der er journalist (Pol 11/11 "Må vi bede om kammertonen!"). Hun fortæller, at tørklædet får hende til at slappe af, og at hun føler sig tættere på Gud, når hun har det på, men det siger desværre intet om hendes syn på den religiøse autoritet.

Det tydelige fokus på undertrykkelse og religion som en privatsag viser både, at islam opfattes som en (lov)religion styret af en dogmatisk autoritetsstruktur, og at offentlig religion ikke er foreneligt med den plads, religion bør have i det danske samfund. Af flere aktører opfattes tørklædet som et religiøst udsagn, der har til hensigt at undertrykke kvinder, fordi de forstår islam som det, jeg kalder en dogmatisk religionstype, mens andre aktører mener, at de benytter deres legitime rettigheder til at ytre sig religiøst. Men ser man tørklædet som ytring om indflydelse på samfundet, så er der ingen muslimer, som kommer eller får lov at komme til orde.

Der er til gengæld andre, der også har undersøgt dette. Camilla Elg har undersøgt repræsentationen af indvandrerkvinder i de danske medier og interviewet indvandrerkvinder blandt andet om tørklædet og deres udseende i det offentlige rum. Hun hæfter sig ved forskellen mellem mediernes, forældrenes, mændenes fremstilling af kvinderne og deres selvfremsstilling – en forskel i det, hun kalder traditionalisme og posttraditionalisme (Elg, 2005). Elg fokuserer ikke direkte på religion med den konsekvens, at hun ikke behandler de unge kvinders trosforestillinger. Det gør til gengæld Anne Sofie Roald (2005), som beretter om muslimske kvinder, der har fravalgt tørklædet, selvom de opfatter sig som troende. Det sker, fordi de gerne vil lægge afstand til den ensporede fokusering på tørklædet, som betyder, at man glemmer andre "vigtige ting som for eksempel forholdet til Gud, [og] at man skal behandle andre godt" (p. 213). Dette nævnes blot for at understrege, at der er forskellige holdninger og nuancer også blandt troende muslimer og i forhold til bestemte emner som for eksempel tørklædet.

Repræsentationen af moderate muslimer

Den sidste islamrepræsentation, jeg undersøger her, handler om Demokratiske Muslimer og Forum for Kritiske Muslimer. Nu er ingen af medlemmerne religiøse autoriteter, men deres fremstilling af islam er den i materialet, der svarer til den liberale religionstype. Et bestyrelsesmedlem i Demokratiske Muslimer understreger, at lovgivningen skal laves af mennesker og ikke være baseret på religion (JP 21/10 "Demokratiske Muslimer sætter fokus på sharia"). Der har

været spekuleret på, om ikke Demokratiske Muslimer er mere demokrater end muslimer og i virkeligheden er kulturmuslimer, ligesom mange danskere er kulturkristne. Det er muligt, men foreningen skriver på sin hjemme side en del om religion:

Foreningen er derfor meget rummelig med hensyn til religiøst engagement. Der er plads til både mennesker med muslimsk baggrund, og dette gælder i lige så høj grad ortodokse, praktiserende muslimer som ateister, og også til konvertitter uden muslimsk baggrund [...]. Den afgørende fællesnævner for Demokratiske Muslimer er således ikke måden at være muslim på, men et demokratisk sindelag.³

På denne måde understreger Demokratiske Muslimer, at islam er forenelig med demokrati og også godt kan være en privatsag. Omvendt fastholder den anden forening, Forum for Kritiske Muslimer, at islam kan, og må, have en offentlig rolle i det danske samfund. Foreningen er etableret og ledes af forkvinden Sherin Khankan. Hun sammenfatter selv sit programpunkt i en kronik i *Jyllands-Posten*: ”Vi bør forpligte hinanden til gensidig respekt og træne unge såvel som ældre i værdien i at bøje alle manifesterede former for absolutismer. Især de absolutte holdninger, vi finder hos nogle islamister såvel som nogle demokrater” (JP 4/11 ”Det skete i verden”). Og hun gentager det på en måde, så det minder om den kristne næstekærlighed, i en anden kronik i *Jyllands-Posten* 6. december:

Når det troende menneske elsker, overgiver det sig til Gud og dermed medmennesket i al dets fejlbarlighed og andethed. At elske er ligeledes at give afkald på absolut at ville definere den anden som fremmed eller underlegen. Det er en pligt at elske vore medmennesker, således som vi ser dem, og ikke som vi ønsker at se dem. Det er en pligt at elske den fremmede. Den, som hævder at elske Gud, men ikke rummer sin næste/den fremmede, er en hykler. Pointen er, at man tjener Gud ved at rumme og tjene sin næste (JP 6/12 ”Når ånden kommer over os”).

Dette lyder på mange måder som de værdier, Præsteinitiativet og Præsteaktionsgruppen kæmper for. Det giver med andre ord indtryk af at være en religionsform, der sætter den etiske autoritet i højsædet. Hendes kritik af absolutismer kan analyseres som den etiske autoritets kamp mod den dogmatiske. Ligeledes er kritikken mod hende formuleret over samme skabelon som den mod den pastorale kritik. Hendes kritikere anvender de samme argumenter: at

hun er en fundamentalist, der ikke kan skelne religion og politik, at hun ikke har opdaget, at religion er en privatsag i Danmark.

Selvom flere ”moderate” muslimske stemmer kunne være ønskeligt, er de til stede gennem den kritik, der rettes mod dem. Det gælder fx. imam Abu Labans kritik, der på linje med Søren Krarups kritik kritiserer de moderate muslimer for ikke at være rigtige muslimer. De lader ikke skægget gro, de beder ikke fem gange om dagen, de accepterer både homoseksualitet, alkohol og at man kan være kærester uden at være gift. Denne liste består af illustrative indikatorer for den dogmatiske autoritet og vidner om, at der foregår en kamp om den rette forståelse af troen. Der er kun få direkte eksempler på, at islam fremstilles som det, Woodhead og Heelas kalder liberal religion, men altså nogle indirekte repræsentationer hos deres kritikere. De imamer, aviserne benytter som kilder, giver oftest udtryk for at abonnere på den dogmatiske religionstype.

Sekularisering eller afprivatisering: Kampen mellem dogmatisk og etisk autoritet

Efter denne analyse af en række forskellige cases er det muligt at diskutere religionens rolle i det offentlige rum, men inden vi kommer dertil, er det nødvendigt at samle op på analysen. Religionstypologien opererede med tre hovedformer og to kombinationer af religion: konservativ, liberal og spirituel religion, hvoraf kun to blev identificeret i materialet, nemlig den konservative (inkl. fundamentalisme) og den liberale. Der kan være flere årsager til, at den tredje hovedform ikke er blevet identificeret. Det kan enten skyldes, at den kommer bedre til udtryk andre steder og på andre måder i det offentlige rum end i den trykte presse. Eller det kan skyldes, at den ekstreme individualisering, der er i fokus i den autoritetsform, er meget lidt politisk mobiliserende og kun i ringe omfang adresserer samfundsmæssige problemer. At der dermed kun er to religionsformer i materialet, kan virke relativt unuanceret, men det er mindre problematisk af flere grunde. For det første består typologien ikke kun af ét oppositionspar som de eneste analytiske kategorier. Der er flere mellemformer, der kunne være inddraget, hvis det blev relevant. For det andet formidler eller reproducerer medierne ofte – og således også i disse sager – et forholdsvis begrænset antal variationer over et givet tema. Endelig har mange politiske debatter – især med kontroversielt indhold – en tendens til at samle sig omkring få politiske hovedpositioner (Neumann, 1999).

Som udgangspunkt for diskussionen af disse eksempler på offentlig religion er det oplagt at vende tilbage til José Casanova og hans teori om religionens afprivatisering. Det er derudover også relevant at inddrage Mark Chaves’ teori

om sekularisering som erosion af religiøs autoritet, fordi den netop har autoritet i centrum (Chaves, 1994).

Casanova forkaster forestillingen om religionens uundgåelige privatisering og forsvinden som en forestilling, der primært er baseret på erfaringer og processer fra en bestemt epoke i Europas historie og er ikke udtryk for en universel irreversibel udvikling (Casanova, 2009: 1050). Afprivatisering er et begreb, der dækker over den genpolitisering af det religiøse og gennormativisering af det politiske, som det ovenstående citat henviser til, men ikke alle former for offentlig religion er legitime i et moderne liberalt demokrati. Han argumenterer for tre tilfælde af religion, der uproblematisk kan have offentlig og samfundsmæssig relevans: a) hvis den enten forsvaret de moderne frihedsrettigheder, ikke kun for sig selv, men for alle; b) hvis den kritiserer og problematiserer procedurer og systemer i samfundet, som ikke tager hensyn til moral og etik; eller c) hvis den forsvaret livsverdenen mod at blive koloniseret af statens administrative eller juridiske systemer (Casanova, 1994: 57f).

Mark Chaves argumenterer for, at for mange forskere har brugt kirkegang, bedefrekvens og individets syn på Guds vigtighed i ens tilværelse som de bedste indikatorer på sekularisering. I stedet opfatter han sekularisering som den proces, hvor religion mister sin sociale betydning. Man bør skelne mellem religiøsitet på mikroniveau og religionens indflydelse på meso- og makroniveau, fordi det efterhånden er tydeligt, at individuel religiøsitet ikke nødvendigvis er uforenelig med modernitet. Han mener, at sekularisering på samfundsniveau kan forstås som de religiøse elites manglende evne til at øve indflydelse i andre institutionelle sfærer, og på den måde skal sekularisering opfattes som et resultat af sociale og politiske konflikter mellem de aktører, der søger at øge religionens indflydelse, og dem, der vil mindske den (Chaves, 1994: 752).

Casanova fokuserer på former for offentlig religion, der burde være uproblematisk i et moderne liberalt demokrati, mens Chaves ikke skelner mellem, hvad der måtte være legitimt eller ej, men kun ser på den mulige indflydelse. Man kan med udgangspunkt i Casanova forvente, at religiøse aktører, der søger indflydelse på en af de tre måder, som Casanova skitserer, kan have lettere ved at gøre deres indflydelse gældende. Samtidig kan man med udgangspunkt i Chaves undersøge, om der er nogen indflydelse forbundet med de offentlige udsagn. Det er dog svært at afklare, hvornår der er direkte tegn på indflydelse, og derfor vil det være mere korrekt at sige, at man kan anskueliggøre det ved at identificere en eventuel modstand mod den form for indflydelse, aktørerne vil gøre gældende. Hvis der er modstand, kan det jo skyldes, at de ikke lever op til de krav, Casanova stiller til offentlig religion. Hvis der derudover også er

modstand mod de argumenter, som Casanova mener, er legitime, så er det tegn på en tydelig ekskluderingsstrategi.

I forhold til den pastorale kritik af den førte politik vil jeg argumentere for, at præsterne lever op til Casanovas krav til en legitim offentlig religion. Det er et eksempel på det etiske korrektiv, der kritiserer myndighedernes manglende hensyntagen til, at indvanderne og flygtningene er mennesker af kød og blod. På den måde stemmer deres kritik overens med Casanovas idé om religionen som moralsk og etisk i forhold til de øvrige samfundssfærer. Samtidig kan man med udgangspunkt i Chaves ikke identificere nogen umiddelbar indflydelse. De politikere, de gerne vil have i tale, reagerer ikke, og alle de, der reagerer, forholder sig negativt til projekt. At den pastorale kritik underkendes blandt andet med reference til manglende demokratiske legitimitet kan derfor siges at være et eksempel på sekularisering, når dette forstås som erosionen af religiøs autoritet i det offentlige rum. Imidlertid er det ikke nødvendigvis præsternes ønske at have en så direkte indflydelse – med undtagelse af Præsteaktionsgruppen, som har et konkret ønske om at få genoptaget 500 asylsager. Det er muligt, de blot forsøger at skabe opmærksomhed om en sag og derigennem gøre en mere indirekte indflydelse gældende. Chaves redegør ikke eksplicit for en operationalisering af autoritetens erosion. Med udgangspunkt i religionstypologien er det mere interessant, at både den kritik, der repræsenterer den pastorale kritik som en fejlfortolkning af kristendommen, og den kritik, der fokuserer på konflikten med de demokratiske værdier, forsøger at ekskludere den pastorale kritik ved at repræsentere den som udtryk for en religion, der er baseret på en dogmatisk autoritetsstruktur.

Den færøske sag er anderledes end de danske præstesager. I forhold til Casanovas tre instanser af legitim religion i det offentlige rum kan den færøske sag ikke siges at beskytte alle borgeres rettigheder, men omvendt kan man argumentere for, at religionen bruges til at beskytte den traditionelle livsverden mod det internationale juridiske system. Casanova prioriterer ikke eksplicit de tre instanser, men de er prioriterede, da beskyttelsen af den traditionelle livsverden ikke kan være legitim, hvis den begrænser eller endog bekæmper borgernes rettigheder. Den store forskel i forhold til de foregående præstesager er således, at de kristne argumenter bruges til at begrænse individers rettigheder. En anden forskel er, at der nærmere er tale om en privatisering af kristendommen end en afprivatisering. Hvor kristendommen sædvanligvis har haft en offentlig rolle, er der nu en bevægelse hen imod en mindre offentlig og mere privat rolle. I denne sag har kristendommen – eller i det mindste en bestemt variant af kristendommen, nemlig den konservative med dens dogma-

tiske autoritetsstruktur – dermed forholdsvis tydeligt mistet indflydelse, den havde tidligere.

De to sager vedrørende islam adskiller sig fra sagerne om kristendom på flere måder. Islam har ikke været en naturlig del af Danmarks historie, og det handler derfor ikke om, hvorvidt islam har mistet indflydelse eller ej, men hvorvidt tørklædet som eksempel på offentlig islam er acceptabelt eller ej i et vestligt sekulært samfund. Det er heller ikke den religiøse elite inden for islam, der argumenterer for, at islam som religion har noget relevant at tilføje samfundet, det er nærmere muslimske lægfolk, som forsøger at tænke islam på danske eller vestlige præmisser, hvad enten det så er i en privatiseret eller liberal form. Fælles for flere repræsentationer af de to religioner er dog, at der nok er tilfælde af afprivatisering i materialet, men det er tydeligt, at de ingen umiddelbar indflydelse har i henhold til Chaves' forståelse af sekularisering og autoritet. Samtlige religiøse aktører bliver modtaget negativt af andre aktører i debatterne, og det lykkes ikke nogen af dem at få deres problemdefinitioner anerkendt.

Ovenstående leder over til et andet sæt af konklusioner, der relaterer sig til religionstypologien og den måde, den bruges til at kategorisere på. Kan det tænkes, at det kun er den dogmatiske religionsform, der er "rigtig" religion, mens den liberale er udvandet etik? Kan man ikke forestille sig, at der er tale om forskellige former for religiøsitet? Jeg vil argumentere for, at præsterne i præsteinitiativerne sagtens kan tilhøre gruppen af "mest religiøse", samtidig med at de er tolerante. Det betyder ikke, at de, der abonnerer på den dogmatiske religionsform, ikke også ligger i den "mest religiøse" kategori, men det stiller spørgsmål ved det frugtbare i kontinuummet mellem mindst og mest religiøs. Noget lignende kan identificeres hos Forum for Kritiske Muslimer, men det er sværere at afgøre graden af de homoseksuelles, deres forældres og de Demokratiske Muslimers religiøsitet, men der synes at være tale om en anden form for religiøsitet, den etiske. På den ene side kan man sige, at distinktionen mellem den etiske og den dogmatiske religionstype dermed er meningsfuld, idet der er tydelige skel i materialet. På den anden side kan man sige, at distinktionen er underordnet, fordi aktører, der udtrykker liberale religiøse holdninger, ofte repræsenteres som dogmatiske i et forsøg på at ekskludere dem. Omvendt vil jeg hævde, at det siger mere om religionens rolle i det offentlige rum i Danmark end om typologiens relevans, at det opfattes som nødvendigt at fremstille dem som dogmatiske for at have et godt grundlag at ekskludere dem på.

Endelig kan typologien være et skridt hen imod at betragte religion på en anden måde i forskningen. I stedet for blot at identificere interreligiøse forskelle bør man måske også se på intrareligiøse forskelle. Der kan i nogle sammenhænge være ulemper forbundet med at lade den nominelle religionsopfattelse

styre ens begrebsapparat og analyser, da man kan miste blikket for den variation, der måtte findes internt i den pågældende religion, som potentielt kan være større end variationen mellem de forskellige religioner – måske særligt når det drejer sig om analyser af religionens rolle i forhold til politik og demokrati. Det betyder, at islamiske, kristne (og andre religiøse) grupper og argumenter ikke skal kategoriseres efter religiøs tradition, når det handler om forholdet til samfundet, men at de med fordel kan blive kategoriseret i forhold til deres autoritetsforståelse. Dette åbner ydermere op for inddragelsen af religion som uafhængig variabel på en anden måde end som kontinuummet fra mindst til mest religiøse. De forskellige religionstyper er væsensforskellige fra hinanden, og det er muligt, at individer er mere eller mindre religiøse inden for hver religionstype, og at variationen mellem religiøse individer afhænger mere af deres autoritetsopfattelse end af graden af deres religiøsitet.

Noter

1. I det større projekt blev alle artikler og parlamentsdebatter, hvori der optræder bestemte religionsrelaterede nøglebegreber (navnene på de store verdensreligioner, deres tilhængere, specialister, helligsteder og symboler samt relaterede begreber som ateisme, fundamentalisme og sekularisering) indsamlet fra parlamenternes åbning i begyndelsen af oktober 2006 til 31. december 2006. For Danmarks vedkommende er der indsamlet materiale fra *JyllandsPosten*, *Politiken* og *Ekstra Bladet*. Blandt de mere end 3000 danske tekster er der en række tekster, der kan læses som indlæg i en debat eller konflikt omkring forholdet mellem religion og politik (Christensen, 2010). Ved at anlægge den valgte religionstypologi på disse tekster kan man observere en debat internt mellem religiøse aktører, internt mellem ikke-religiøse aktører samt mellem religiøse og ikke religiøse aktører.
2. Hvis vi antager, at præster er forholdsvis religiøse – måske endda meget religiøse – kan vi *en passant* notere os, at Goul Andersens idé om, at de mest religiøse er mere intolerante end de mindre religiøse, ikke nødvendigvis er den mest rammende måde at sondre mellem forskelle i tolerance. Der er ikke kun tale om grads- men også om væsensforskelle, hvad angår typer af religiøsitet. Med ”nødvendigvis” indfører jeg et forbehold, da det er muligt, at de dogmatiske er de mest religiøse. For en diskussion af forholdet mellem præsters og lægfolkets teologi se Rubow (2000).
3. Foreningens fremstilling af sig selv findes på <http://www.demokratiskemuslimer.dk/index.php?module=ContentExpress&func=display&ceid=11> (set 3/11 2010)

Litteratur

- Bacchi, Carol Lee (1999). *Women, Policy and Politics: The Construction of Policy Problems*, Thousand Oaks: Sage.
- Beckford, James A. (1990). "The Sociology of Religion and Social Problems", *Sociological Analysis*, Vol. 51, No. 1, pp. 1-14.
- Best, Joel (1995). "Constructionism in Context", pp. 337-354 i Joel Best (red.), *Images of issues – typifying contemporary social problems*, New York: Aldine de Gruyter.
- Beyer, Peter (2006). *Religion in Global Society*, London: Routledge.
- Brechon, Pierre (2003). "Integration into Catholicism and Protestantism in Europe: the impact on moral and political values", pp. 114-161 i Loek Halman og Ole Riis (red.), *Religion in Secularizing Society: The Europeans' Religion at the end of the 20th Century*, Leiden: Brill.
- Casanova, José (1994). *Public Religions in the Modern World*, Chicago: University of Chicago Press.
- Casanova, José. (2009). "The Secular and Secularisms", *Social Research*, Vol. 76, No. 4, pp. 1049-1066.
- Chaves, Mark (1994). "Secularization as declining Religious Authority", *Social Forces*, Vol. 72, No. 3, pp. 749-774.
- Christensen, Henrik Reintoft (2010). *Religion and Authority in the Public Sphere. Representations of religion in Scandinavian Parliaments and Media*, upubliceret ph.d.-afhandling. Aarhus Universitet.
- Elg, Camilla (2005). *Set og overset. Unge kvinder med indvandrerbaggrund i Danmark*, SPIRIT PhD Series, Thesis no. 3.
- Gamson, William A. og Andre Modigliani (1989). "Media discourse and public opinion on nuclear power: A constructionist approach", *The American Journal of Sociology*, Vol. 95, No. 1, pp. 1-37.
- Goul Andersen, Jørgen (2002). "Danskernes holdninger til indvandrere. En oversigt", *AMID Working Paper Series*, 17/2002.
- Halman, Loek og Thorleif Pettersson (2003). "Differential patterns of secularization in Europe: Exploring the impact of religion on social values", pp. 4-75 i Loek Halman og Ole Riis (red.), *Religion in Secularizing Society: The Europeans' Religion at the End of the 20th Century*, Leiden: Brill.
- Heelas, Paul og Linda Woodhead (2005). *The Spiritual Revolution – Why Religion is Giving Way to Spirituality*, Oxford: Blackwell.
- Hervik, Peter (2002). *Mediernes muslimer: En antropologisk undersøgelse af mediernes dækning af religioner i Danmark*, København: Nævnet for Etnisk Ligestilling.
- Huntington, Samuel (1996). *The Clash of Civilisations and the Remaking of World Order*, New York: Simon and Schuster.

- Hussain, Mustafa et al. (1997). *Medierne, minoriteterne og majoriteten: en undersøgelse af nyhedsmedier og den folkelige diskurs i Danmark*, København: Nævnet for Etnisk Ligestilling.
- Inglehart, Ronald (1977). *The Silent Revolution: Changing Values and Political Styles Among Western Publics*, Princeton: Princeton University Press.
- Kühle, Lene (1999). "Sekulariseringstesen i religionssociologien", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift*, nr. 35, pp. 43-60.
- Madsen, Jakob G. (2000). *Mediernes konstruktion af flygtninge- og indvandrerspørgsmålet*, Århus: Aarhus Universitetsforlag.
- Neumann, Iver. B. (1999). "Diskursanalyse av politikk: Forutsetninger og metodeproblemer", *Statsvetenskaplig Tidsskrift*, 102. årg., nr. 2, pp. 163-181.
- Norris, Pippa og Ronald Inglehart (2004). *Sacred and Secular – Religion and Politics Worldwide*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Roald, Anne Sofie (2005). *Er muslimske kvinner undertrykt?*, Oslo: Pax Forlag.
- Rubow, Cecilie (2000). *Hverdagens teologi – folkereligiositet i danske verdener*, København: ANIS
- Strømnes, Kristen (2004). "Kirkegang og medlemskap i religiøse organisasjoner: den brede vej til social kapital?", pp. 11-36 i Ole Gunnar Wisnes (red.), *Tallenes tale 2004 – Perspektiver på statistikk og kirke*. Rapport nr. 27 fra rapportserie fra stiftelsen kirkeforskning, Trondheim: Tapir Akademisk Forlag.
- Taylor, Charles (2007). *A Secular Age*, Belknap Press of Harvard University Press.
- Tschannen, Olivier (1991). "The Secularization Paradigm: A Systematization", *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 30, No. 4, pp. 395-415.
- Woodhead, Linda and Peter Heelas (2000). *Religion in Modern Times: An Interpretive Anthology*, Oxford: Blackwell.
- Yilmaz, Ferruh (1999). "Konstruktion af de etniske minoriteter: Eliten, medierne og etnificeringen af den danske debat", *Politica*, 31. årg., nr. 2, pp. 177-191.

Morten Brænder

Fortællinger fra fronten. En narrativ analyse af civilreligiøse elementer i militære blogs

Graden af samhørighed i et socialt fællesskab kan kendes ved den enkeltes vilje til at ofre sit liv for dette fællesskabs fortsatte beståen. Derfor kan en sådan offerforestilling antage karakter af en nærmest religiøs offerforestilling: et socialt martyrium. I den militære sociologi, hvor man har undersøgt, hvad soldater er villige til at kæmpe for og i sidste ende at dø for, eksisterer der to centrale bud: offeret for det nationale fællesskab og offeret for kammeraterne. Gennem en kvantitativ og eksplorativ indholdsanalyse af dette forhold i blogs affattet af amerikanske soldater i Irak i årene 2003-2007 belyser artiklen dette forhold med særligt henblik på forskellen mellem officerers og meniges offerlegitimeringer.

Hvorfor går nationer i krig? Hvorfor er stater villige til at ofre statsborgeres, altså soldaternes liv og førlighed? Oftest forklarer vi det med et ideologisk formål. Nationen går i krig for at opfylde den politiske rolle, den er sat i verden for at varetage. Derfor siger vi, med henvisning til Carl von Clausewitz' berømte diktum, at "krig er en fortsættelse af det politiske samkvem iblandet andre midler" (von Clausewitz, 2002: 16). En alternativ forklaring siger, at nationer går i krig for at vise, at nogen vil dø for dem. For ved at lade soldaten betale "den højeste pris" kan det bevises for alverden, at nationen er denne pris, dette offer, værd. Således betragtet skal soldatens død ikke legitimeres, men tjener i sig selv en legitimerende funktion; den begrundes nationens eksistens (Brænder, 2009a; Girard, 1979: 8). Derfor bliver årssager ikke alene for glørværdige sejre, men også for forsmædelige nederlag til helligdage i den nationale kalender. Derfor fejrer serberne slaget på Solsortesletten i 1389, og derfor fejrer danskerne slaget ved Dybbøl i 1864.

Uanset om den ene eller den anden af disse to forklaringer er rigtig (eller om de begge indeholder et gran af sandhed), så forudsætter krigens fortsatte legitimering, at de, der yder et offer på nationens vegne, bakker op om krigens formål. Nok er soldatens støtte ikke tilstrækkelig til at sikre befolkningens opbakning, men uden denne støtte vil det være overordentlig vanskeligt at sikre en legitimering af fortsatte tab af nationens sønner og døtre på slagmarker langt, langt væk hjemmefra. Det vidste man i USA i 1941, og derfor nedsatte man en enhed, The Research Branch, bestående af de mest fremtrædende ame-

rikanske samfundsvidenskabelige forskere, ledet af Samuel Stouffer, til at holde et vågent øje med soldaternes motivation i den konflikt med aksemagterne, man vidste, stod for døren (Stouffer et al., 1949a: 12; Lazarsfeld, 1949: 377). Det ved man også i dag, hvor det ligger de politiske magthavere på sinde at fremstå i et positivt lys og kontrollere den informationsstrøm, der udgår fra slagmarken. Det gælder de traditionelle mediers dækning af begivenhederne, og det gælder i fremstillingen heraf i nyere medier, såsom i de weblogs, jeg analyserer i denne artikel (Robbins, 2007).

Artiklen er struktureret som følger. I næste afsnit præsenterer jeg teorien om civilreligion, grundlaget for at opfatte soldaterofre i et religiøst lys. Dernæst følger en kort præsentation af militære blogs, det datamateriale, jeg analyserer. Inden gennemgangen af de to cases gør jeg rede for aktantmodellen, det metodiske redskab, jeg benytter i min analyse af disse soldaternarrativer. I selve analysen sammenligner jeg to blogindlæg, skrevet af to soldater, en menig og en officer, efter at tre af deres kammerater blev dræbt af en vejsidebombe i februar 2007. Artiklen afsluttes med en konklusion.

Teori: civilreligion

Politisk legitimering har ikke nødvendigvis noget med religion at gøre, men legitimering af krig vil ofte have det, fordi døden kalder på begrundelser, der transcenderer traditionelle politiske formål (Brænder, 2005: 139; Laudrup, 2006: 168). Det var på den baggrund, at Robert N. Bellah i sin banebrydende artikel fra 1967, "Civil Religion in America", identificerede en række skæbnestunder i udviklingen af amerikansk identitet, alle knyttet til de store konflikter i nationens historie: Uafhængighedskrigen, Borgerkrigen, den Anden Verdenskrig og Vietnamkrigen (Bellah 1991 [1967]).

Teorien om civilreligion er teorien om, at gudsyndelse ikke kun er noget, der finder sted i kirken søndag morgen, men gennemsyrrer menneskelige samfund. På baggrund af den debat, Bellahs arbejde har affødt, definerer jeg amerikansk civilreligion som et "system af symbolske forestillinger eller handlinger, der identificerer sociale aktører som medlemmer af det amerikanske samfund ved at henvise til nationens radikale transcendens; altså som ledt af et guddommeligt forsyn, som underordnet en guddommelig dom eller som del af en social enhed, der overskrider dødens grænse" (Gehrig, 1979: 4; Brænder, 2009b: 42).

Når jeg i det følgende analyserer civilreligion i sammenhæng med soldatermotivation, skal det ses i dette lys: Jeg betegner fremstillingen af soldatens død for nationen som en offerideologi. Denne offerideologi er civilreligiøs, for så vidt som soldatens død, jf. ovenstående definition, opfattes som en transcendent handling – en handling, der overskrider det nærværende, og som i sidste

instans tjener til at helliggøre det samfund, soldaten hævdes at dø for. Det betyder også, at offerhandlingens fortsatte gyldighed afhænger af, at både den sociale enhed, på hvis vegne offeret finder sted, og de, der ofres, anerkender den. Kan denne gyldighed ikke opretholdes, bryder soldaterofferets legitimitet sammen, og opbakningen til den væbnede konflikt antageligt ligeså.

Offerideologien forudsætter altså, at man kan sætte lighedstegn mellem national legitimering og individuel motivation. Problemet er bare, at man allerede under den Anden Verdenskrig opdagede, at en sådan analogi ikke uden videre kan drages – at der består et misforhold mellem den nationale, civilreligiøse legitimering og soldaternes egen motivation, i hvert fald blandt de menige. The Research Branch påviste således, at den menige amerikanske kampsoldat ikke døde for nationen. Han døde for sine kammerater, for det horisontale fællesskab mellem mandskabet i samme enhed. For officererne derimod var pligten det afgørende (Stouffer et al., 1949b: 108-110).

I den militære sociologi debatteres betydningen af (og relationen mellem) kammeratskabet og forpligtelsen til at underkaste sig det nationale tilhørsforholds fordring stadig (Little, 1964; Moskos, 1970; Wong et al., 2003; MacCoun et al., 2006). Men skønt meget har ændret sig i det amerikanske militær siden Anden Verdenskrig (først og fremmest er værnepligten blevet afskaffet), er der hverken teoretisk eller empirisk belæg for at antage, at den omstændighed, at officerer og menige drives af forskellige motiver, har ændret sig radikalt. Skønt den enkelte soldats tilknytning til gruppen er blevet svækket som følge af strukturelle forandringer i militæret, er han stadig knyttet til et horisontalt fællesskab, til kammeraterne i hans gruppe, hans deling eller hans kompagni, og han kan stadig knytte en del af sin motivation hertil (Wong et al., 2003). Officeren derimod er per definition ikke del af dette fællesskab. I kraft af sin rang kan han komme i en situation, hvor hans beslutninger gør forskellen på liv eller død for gruppens enkeltindivider, og han må derfor distancere sig herfra. Hans motivation må støtte sig til andre elementer, og det er her, jeg mener, at den civilreligiøse opfattelse udgør et plausibelt alternativ. Kan man ikke vælge det konkrete, horisontale fællesskab, må man ty til det abstrakte, vertikale fællesskab, til den nationale offerideologi.

Når jeg i denne artikel således sammenligner motivationen hos henholdsvis en officer og en menig soldat, der beskriver samme tragiske hændelse i Irak den 8. februar 2007, så er det min forventning, at jeg hos officeren vil finde nationale begrundelser af den type, som jeg i det ovenstående har defineret som civilreligiøse, men ikke nødvendigvis hos hans underordnede, for hvem jeg forventer, at det horisontale fællesskabs betydning i langt højere grad vil "skygge" for offerideologien.

Data: frontlinje-blogs

En weblog, eller blog, defineres normalt som “en side, der opdateres hyppigt, og hvor indlæggen er placeret i omvendt kronologisk rækkefølge med links til det online-materiale, der citeres” (Blood, 2002: 39). Hvor en hjemmeside kan være statisk (hvis dens hovedfunktion fx. er at give varig information til potentielle brugere), er en aktiv blog per definition dynamisk. Ligesom en logbog er bloggernes hovedfunktion at forsyne læseren med hyppige opdateringer. Derfor er senest tilføjede indlæg, den nyeste information, placeret øverst. At læse en blog er at læse tilbage i tid, og en effektiv blog opdateres mindst et par gange om ugen.

De blogs, der analyseres i det følgende, er “blogs fra den militære frontlinje”, dvs. blogs skrevet af personer, der gør tjeneste i de væbnede styrker i en krigszone. Frontlinje-blogs udgør et unikt og hidtil underrepræsenteret kildemateriale. Ligesom breve og dagbøger skriver soldaten sin blog, mens han er udsendt, men i modsætning til breve og dagbøger er bloggen straks tilgængelig for alle, overalt. Tidsrummet fra hændelse til skildring er skåret ned til et minimum, og offentliggørelsen er ikke længere afhængig af, hvordan redaktører eller bibliotekarer ser på værdien af hver enkelt kilde (Griffin, 2006b). Ydermere er der ingen intervieweffekter i blogs. Frontlinje-blogs afspejler, hvad soldaterne vil tale om, og gør det med soldaternes egne ord.

At soldaterblogs er en del af den offentlige debat, peger også på en central mangel ved kilden. Bloggen er et medie i bevægelse og kun tilgængelig, så længe nogen ønsker, at den skal være det. Vi ved ikke, hvem frontlinje-bloggerne er, eller om de udgør et repræsentativt udsnit af amerikansk militært personel, men da militæret traditionelt tiltrækker konservative (Griffin, 2006a), er der muligvis en bias i de militære blogs. Den typiske militære blogger støtter sandsynligvis den nationale offerideologi, og vi har ingen mulighed for at vurdere, hvor repræsentativ hans holdning reelt er.

Endvidere er det i de militære myndigheders klare interesse at kontrollere den informationsstrøm, der kommer fra krigszonen. Som sagen om Jægerbogen herhjemme viste, er soldaternes sikkerhed et afgørende argument i kontrollen af denne informationsstrøm, og sikkerhed er også blevet brugt som hovedårsag til at stramme reglerne for soldaters brug af elektronisk kommunikation (Robbins, 2007; Den Bleyker, 2006). Som en konsekvens af disse restriktioner kan der sættes spørgsmålstegn ved repræsentativiteten af de ytringer, der fremsættes i frontlinje-blogs, idet vi må gå ud fra, at militært personel, som er uenige i den herskende nationale og civilreligiøse ideologi, simpelthen afstår fra at blogge.

Metode: narrativ analyse

I sit epokegørende studie fra 1979, *Viden og det postmoderne samfund*, udfordrede Jean-François Lyotard ikke alene begrebet modernitet som menneskehedens apoteose, men han gjorde det også ved at bekendtgøre, at det centrale i det moderne – den store fortælling – ville blive erstattet af mindre, individuelle fortællinger (Lyotard, 2001). Identitetsfortællinger i større format ville blive erstattet af begivenhedsfortællinger i mindre format. Det afgørende vilkår for etablering af en almenviden, fx. politiske ideologier og den nationale historiografi, bliver erstattet af en ikke-bestemt, individualiseret og konstant forandrende postmoderne viden.

I dag, 30 år senere, synes de nye interaktive medier at bekræfte Lyotards hypotese. Øjeblikkelig udveksling af information, sociale netværkstjenester og blogs – alle disse web 2.0-fænomener – har udfordret eksisterende informationsdistributørers monopol. Vi er ikke længere afhængige af, at nationale medier skal fortælle os, hvem vi er. Vi kan simpelthen skabe vores egen profil, vælge vores egne RSS feeds og blande vores egne nyhedskilder. Det vigtigste i denne forbindelse er måske nok, at vi er fuldstændig klar over, at vores identitet aldrig bliver komplet. Personlig identitet er underkastet en konstant forandring, og ved at ændre identitetens bestanddele bidrager vi selv til disse forandringer.

Ikke desto mindre er det centrale i alle fortællinger, store som små, at gøre verden meningsfuld. Hvad enten der fortælles en historie om at høre til, hvor individet placeres inden for en større social sammenhæng, eller det er en individuel beretning om et specifikt hændelsesforløb, er fortællingens centrale bidrag, at virkeligheden struktureres og derved skaber mening. Selvom ræsonnementer også kan optræde i form af konventioner, koder og kausalforklaringer, er fortællingen meget stærk og historisk set den måske mest fundamentale måde at strukturere virkeligheden på (Tilly, 2006: 19).

Narrativ analyse, eller rettere kvalitativ narrativ analyse,¹ er opstået i kølvandet på strukturalismen. Strukturalisme er i denne sammenhæng en fællesbetegnelse for en lang række forskellige tilgange inden for lingvistik, semiotik, antropologi og sociologi, som alle tager udgangspunkt i en grundlæggende skelnen mellem tegnets elementer, fremsat af Ferdinand de Saussure i hans "Forelæsninger om generel lingvistik" i begyndelsen af 1900-tallet. de Saussure skelner mellem "betegneren" og "det betegnede", mellem det enkelte ord og den genstand eller forestilling, dette ord repræsenterer. Det er en grundlæggende pointe hos de Saussure, at forståelsen af sproglig mening er knyttet til forståelsen af den bagvedliggende *struktur*, som dannes af de arbitrære forbindelser mellem betegner og betegnet. Fælles for de forskellige strukturalistiske tilgange er, at de alle har til hensigt netop at kaste lys over sådanne grundlæg-

gende strukturer, hvor igennem mening etableres. Inden for kvalitativ narrativ analyse skelnes der således mellem historien og plottet. Historien definerer begivenhederne, som de udfoldes kronologisk. Plottet sætter begivenhederne i forhold til hinanden. I kraft af plottet kan begivenhederne derfor forstås som del af en større sammenhængende struktur.

Den fransk-bulgarske litteraturforsker Tzvetan Todorov, en af strukturalismens moderne pionerer, definerede et plot som “forbindelsen mellem to tilstande [i fortællingen]” (Todorov, 1971, citeret i Czarniawska, 2004: 19). En fortælling er et hændelsesforløb, hvor hændelserne finder sted inden for en bestemt ramme. Der er en begyndelse, der udgør den første tilstand; en midte, hvor tilstanden forstyrres, og begivenhederne finder sted; og en slutning, hvor tilstanden genoprettes, og meningen med historien forklares. Fortællingen er en rejse “ud og hjem igen” karakteriseret ved, at selvom “det andet niveau ligner det første ... er de aldrig identiske” (2004: 19).

Eftersom en ny tilstand etableres, bliver begivenhederne meningsfulde. De forandringer, begivenhederne beretter om, og som er bundet sammen i fortællingen, sker ikke bare; der er en årsag til, at de sker. Denne årsag afsløres i – og er nogle gange identisk med – den anden tilstand. Derfor findes det arketyperiske plot i kriminalromanen, hvor opklaringen af forbryderens motiv og fremgangsmåde er det, der gør det bestialske mord til en meningsfuld handling (Brooks, 1984: 23ff). Opbygningen af plottet karakteriserer fortællingen som genre. I plottet udfoldes fortællingen som en proces, der fører fra den første til den anden tilstand, og ved hjælp af plottet kan begivenhederne læses som del af et meningsfuldt hele.

I det følgende fokuserer jeg på to indlæg fra to militære bloggere, der giver den samme begivenhed, nemlig hvordan tre af deres kammerater blev dræbt den 8. februar 2007 i Irak. De tager altså udgangspunkt i samme forløb, samme historie. Det, der imidlertid er interessant i denne sammenhæng, er plottet, deres fremstilling heraf, og hvordan historiens elementer sættes i relation til hinanden i de to fortællinger.

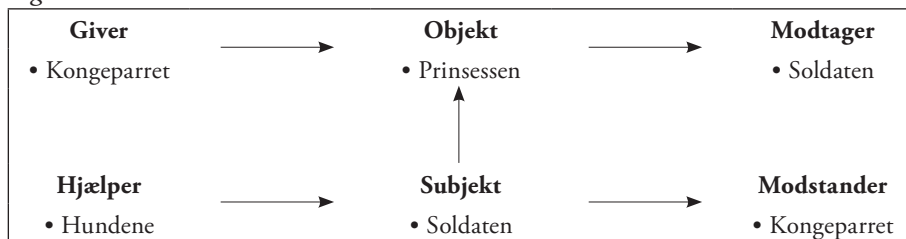
Det metodiske spørgsmål er, hvorledes sådanne relationer kan studeres meningsfuldt. I sit arbejde med Vladimir Propps analyse af russiske folkeeventyr identificerede Algirdas Julien Greimas seks centrale elementer, aktanter. Identifikationen af disse elementer gør os i stand til at fastslå, hvad der er på spil i fortællingen. Aktanterne er organiseret parvis (Franzosi, 1998: 523):

- Subjekt *kontra* Objekt
- Afsender *kontra* Modtager
- Hjælper *kontra* Modstander

Greimas' analyse er knyttet til russiske folkeeventyr, men det er en central pointe i strukturalismen, at sådanne makrostrukturer går igen på tværs af genren, at fortællingens form er kulturgenerel, og at modellen derfor ideelt set kan appliceres på enhver fortælling. For at identificere de enkelte aktanters rolle bruger jeg her H.C. Andersens "Fyrtøjet" som eksempel, men en hvilken som helst fortælling skulle altså kunne bruges.

Subjektet er som regel fortællingens hovedperson: Soldaten, der kommer "marcherende hen ad landevejen", men som må gå så gruelig meget igennem, før han kommer rigtigt hjem, før fortællingen når sin anden tilstand, afslutningen. *Objektet* er den genstand, han higer efter: prinsessen – det, han jager igennem hele fortællingen, og som han i historier med *happy ending* endelig opnår. *Afsenderen* er den øverste myndighed i besiddelse af den nødvendige magt til at afgøre, om helten som *modtager* skal få objektet. I "Fyrtøjet" er det kongeparret, hvem det imidlertid er blevet "spået, at [prinsessen] skal blive gift med en ganske simpel soldat". Subjektet står ofte over for en *modstander*, overnaturlig eller menneskelig, som han skal overvinde for at vinde objektet – i dette tilfælde er modstanderen identisk med giveren, kongeparret (og heri ligger denne fortællings (klassiske) konflikt: forældrene, der ikke vil give deres datter fra sig). For at nå sit mål kan helten få bistand af en *hjælper*, der ligeledes ofte har overnaturlige evner. I "Fyrtøjet" er hjælperen først heksen og siden de tre hunde. Aktanternes roller kan sammenfattes i aktantmodellen som vist i figur 1.

Figur 1: Greimas aktantmodel



(Franzosi, 1998: 523).

Aktanten er ikke en person. Aktanten er en fortællende funktion, en rolle. I en historie udfyldes disse roller af særlige karakterer. En karakter kan dække forskellige roller og repræsentere forskellige funktioner. Modellen er et analyse-redskab og skal bruges som et sådant. Hvis ikke alle rollerne kan udfyldes, skal vi ikke nødvendigvis forkaste den aktuelle histories fortællende dimension, men derimod udnytte det, en sådan mangel eller overrepræsentation (som i

tilfældet med “Fyrtøjet”, hvor giver og modstander ikke kan skelnes fra hinanden) fortæller os om disse konfliktlinjer og dermed om det plot, den underliggende tematik, der formidles i fortællingen.

Casene

I det følgende sammenligner jeg beskrivelsen af den samme begivenhed hos bloggerne Badger 6 fra *Badgers Forward* og Teflon Don fra *Acute Politics*. Analysen er således baseret på to cases, og det er helt relevant at sætte spørgsmålstegn ved dens generaliserbarhed. Når jeg alligevel forventer, at mine konklusioner udtrykker noget mere generelt og således overskrider de to enkeltpersoners erfaringshorisont, er det fordi, måden, individet udtrykker sig på, oftest følger mønstre, der ikke er forbeholdt individet. Hele forudsætningen for at udtrykke sig meningsfuldt sprogligt er, at sprogets form og indhold ikke er personligt, men fælles, og at forskelle i form og indhold afspejler forskelle i den livsverden, den talende eller skrivende (i dette tilfælde en officer og en menig) befinder sig inden for. Dermed ikke være sagt, at jeg ikke kan tage fejl. De træk ved de to personers livsverdener, som jeg hævder at fremanalysere i det følgende, kan skyldes andre faktorer end netop deres rang. Der kan være elementer i de to personers baggrund, der bestemmer måden, de skriver på – elementer som jeg ikke har kunnet tage højde for, datamaterialets karakter taget i betragtning.

Når det er sagt, så har jeg udvalgt disse to bloggere, netop fordi de er ens på alle observerbare parametre, bortset netop fra rang. Disse karakteristika fremgår af de baggrundsoplysninger, bloggere angiver om sig selv, samt af deres ytringer i de enkelte blogindlæg: Badger 6 og Teflon Don gjorde således tjeneste i samme kompagni på samme tidspunkt. De er begge mænd. De er begge konservative, og de har begge deltaget i kampe. Teflon Don er imidlertid menig i kompagniets tredje deling, mens Badger 6 er kaptajn og kompagnichef. Kompagniet *the Badgers* er reserve-ingeniørtropper, som har til opgave at gøre vejene farbare. Med hjælp fra sprængningsekspertter skal de identificere og demontere *Improvised Explosive Devices* (IEDs) bedre kendt som vejsidebomber. Deraf navnet *the Badgers* (grævlingene): De graver vejen. Kompagniet var udsendt til Irak fra september 2006 til september 2007.

Badgers Forward er en meget udførlig blog og en af de længste, jeg er stødt på i mine analyser af genren. Til sammenligning er *Acute Politics* mellemlang. Endvidere har Badger 6 konstrueret sin blog med mange interne og eksterne links; et element der ikke er særlig fremherskende hos Teflon Don. De analyserede blogindlæg udgør ingen undtagelse fra reglen. I det meget udførlige indlæg, “Badgers down” (8. februar 2007), følger Badger 6 en meget stram komposition, helt i overensstemmelse med klassiske fremstillinger af fortæl-

lingens struktur (Labov, 1998: 362-370; Riessman, 1993: 18-19). Teflon Dons indlæg, "The road to Hell", er noget kortere. Men selvom han derfor ikke kan udnytte dramatiske virkemidler så godt som Badger 6, er konstruktionen i hans indlæg dog også en fortælling i den forstand, at det indeholder "fortællende sætninger opstillet i kronologisk rækkefølge med en klar begyndelse, en midte og en afslutning" (Ricoeur, 1984: 52, citeret fra Franzosi, 1998: 528). Badger 6 skrev sit indlæg den 22. februar, 14 dage efter begivenhederne fandt sted. Der er et meget kortere tidsrum mellem begivenhederne og Teflon Dons beskrivelse, der blev frigivet den 13. februar og, ifølge ham selv, skrevet allerede den 8. Disse forskelle bør tages i betragtning i den følgende sammenligning af de to vidnesbyrd.

Badger 6

Resume og præsentation

I indlægget præsenteres først de generelle forhold, der gør det muligt at forstå de begivenheder, som beskrives i det følgende:

Kl. 08.18 den 8. februar 2007 forlod Team Badgers 3. deling Camp Falluja for at vende tilbage til stedet, hvor CH-46C² var styrtet ned. Marinepiloterne var blevet reddet, nu gjaldt det om at bjærge fartøjet. Oprørerne påstod, at fuglen var skudt ned, men nogle rygter antydede, at det kunne have været en mekanisk fejl. Det var nødvendigt at få besvaret spørgsmålet, hvorfor helikopteren faldt ned. Og de styrker, der bevogtede nedstyrtningsstedet, skulle undsættes (Badgers Forward, 22/2 2007).

I de første, indledende linjer er alle fortællingens fire hv-ord til stede: *Hvornår?* 08.18 (på minuttet)! *Hvor?* På ruten fra Camp Fallujah til stedet, hvor helikopteren styrtede ned! *Hvem?* Tredje deling! Og *hvorfor?* For at bjærge den ødelagte helikopter og undsætte de styrker, der var blevet efterladt på stedet. I præsentationen er alt på plads, alt kører lige efter bogen. Men den sirlige struktur brydes i det følgende:

Cirka 1000 meter fra hovedvejen var det nødvendigt at foretage et skarpt sving. 3-3, der var langt foran de andre køretøjer i konvojen, svingede. Da de forsvandt ud af syne, blev 3-6³ bekymret, men fik hyppige radorapporter, og han vidste, at der snart igen ville være visuel kontakt. Derpå stod alting stille (Badgers Forward, 22/2 2007).

Røg vælter op, og da resten af delingen runder svinget, ser de det bombe-sprængte køretøj og deres kammerater, som ligger rundt om det, nogle dræbt, og nogle hårdt sårede.

Pligt over for fiasko

En central regel inden for militæret er, at man aldrig handler alene. Ved at køre i forvejen bryder 3-3 helt klart den regel. I overensstemmelse hermed hører vi, at løjtnanten, 3-6, virkelig var bekymret, da køretøjet svingede for tidligt. Og selvom han ikke havde nogen grund til at *tro*, at noget ville ske, *skete* det alligevel.

På denne måde fortælles der også en anden historie, nemlig en historie om pligt og om konsekvenserne ved at bryde standardprocedurerne. Ét fejltrin, hvor ubetydeligt det end er, er tilstrækkeligt. Ét fejltrin, det eneste der beskrives i hele bloggen, var nok for fjenden til at slå til. Hos Badger 6 levnes der ikke plads til undtagelser fra reglen. Det er standardprocedurerne, der, selvom de forekommer overflødige, holder en i live.

Modstanderen i Badger 6's fortælling er fiasko. Fiasko står i vejen for succes, i sidste instans det ønskede objekt: ære. Fiasko fører til død. Senere i indlægget bliver den altid lurende risiko for fejl fremherskende, da tredje deling rammes af endnu en vejsidebombe og dermed må opgive missionen:

3-6's stemme skrattede over radioen. "Vi er ikke i stand til at gennemføre missionen". Jeg nikkede opgivende og vidste, at 3-6 og den øvrige deling måtte have det på samme måde. Soldater døde og sårede. Mission ikke fuldført (Badgers Forward, 22/2 2007).

Stillet over for kendsgerningerne er Badger 6 nødt til at acceptere, at delingen ikke kan fuldføre opgaven. Men han gør det modvilligt og "opgivende".

De følgende to infinitte sætninger, "Soldater døde og sårede" og "Mission ikke fuldført", repræsenterer de to sider i ligningen, som forbliver uløste, hvis missionen opgives. På den ene side står offerideologien: Soldaternes død kræver, at missionen, som de har betalt for med deres liv, fuldføres. Ifølge Badger 6 er dette den eneste måde, hvorpå man behørigt kan ære det offer, de har bragt. På den anden side står hans forpligtelse som kompagnichef: Det vil være uansvarligt at forlange, at tredje deling, med manglende mandskab og udstyr, skulle fortsætte. For både 3-6 og Badger 6 tilsidesætter deres forpligtelser som ledere, deres pligt som soldater, og ingen officer synes om at skulle foretage et sådant valg.

Broderskabet og officerens fundamentale ensomhed

Da delingen vender tilbage til lejren, beder Badger 6 kompagniet om at præsentere gevær for at ære de døde såvel som de overlevende:

Delingens resterende tre køretøjer kom inden for synsvidde – langsomt og roligt. Da de kørte ind, bad jeg om deres opmærksomhed og om at præsentere gevær. Soldaterne fra tredje deling, der var stivnet i sorg efter dagens oplevelse, men stadig havde et arbejde at udføre, klatrede ned og begyndte at tømme bilen for udstyr. Deres kammerater fra anden deling slutter sig til dem og hjælper med arbejdet. Rolige og målbevidste fortsætter de med at afslutte den ikke fuldførte mission (Badgers Forward, 22/2 2007).

Med hjælp fra deres soldaterkammerater kan tredje deling “afslutte den ikke fuldførte mission”, hvilket de gør “rolige og målbevidste”, dvs. de løser vanskelighederne på den rigtige måde: De kan sætte pligt frem for fiasko, bestå den prøve, som situationen kræver, og opnå det ønskede objekt: ære.

Ved at bede kompagniet om “opmærksomhed og om at præsentere gevær” skaber Badger 6 en form for samhørighed, men han deltager ikke selv heri. Ved at bruge et tredje person possessivt pronomen, “deres” (“*deres* kammerater slutter sig til dem og hjælper med arbejdet”), udelukker han også sig selv rent sprogligt fra den horisontale relation. Han sørger for at skabe kammeratskab, men er ikke selv en del af det.

På den baggrund er det mit argument, at subjektets aktantrolle udfyldes af to forskellige personer i teksten. For det første af kompagniet, den sociale enhed, hvis ære står på spil, og for det andet af Badger 6 selv, som legemliggør denne sociale enhed.⁴ Hvor kompagniet genvinder sin ære ved hjælp af kammeratskabet, kan Badger 6 ikke støtte sig til sine ligestillede inden for denne sociale enhed, da han som kompagnichef ikke har nogen. Da han rent faktisk bryder sammen efter at have set sergent Clevengers døde krop, kommer en udenforstående person ham til hjælp:

Da de havde lukket ligposen igen, takkede jeg underofficeren og forlod teltet. Jeg sank sammen på en bænk uden for teltet. Med sænket hoved begyndte jeg at hulke tabt for omverdenen.

”Hr. kaptajn, hr. kaptajn? Gruffeføreren er ledig nu”. Jeg hørte svagt sygepasserens stemme, selvom hun stod mindre end tre meter væk. Hendes stemme bragte mig tilbage til virkelighedens verden. Jeg skulle sørge for soldaterne og måtte selv sørge senere (Badgers Forward, 22/2 2007).

Badger 6 er hele tiden klar over sin rolle i forhold til mandskabet. Han skal udfylde sit ansvar, "sørge for soldaterne". Han må tilsidesætte sine egne følelser. Han må "selv sørge senere". Indrømmet, i de afsluttende linjer ("at dele tabet"), hvor Badger 6 er alene med en anden officer (3-6), opstår der faktisk en følelse af fællesskab, hvor han denne gang selv er med. Men selv her er det Badger 6, der trøster. Hans og 3-6's forhold forbliver hierarkisk og bør nok snarere beskrives som et far-sønforhold end et broderskab.

Skæbne, pligt og pagtstegnet

Badger 6 kan kun observere, men ikke deltage i det fællesskab, han personificerer, og han understreger gentagne gange, at over for døden er soldaten fundamentalt alene:

Sygepasseren trådte ud af teltet. "De venter på Dem, hr. kaptajn". Jeg gik ind i teltet. I midten af rummet stod et bord med en lang, lukket ligpose, som helt tydeligt indeholdt en krop. Der var forfærdeligt stille, som om teltet var en verden i sig selv, der afskar verden udenfor og den verdslige støj fra lejren. Den vagthavende underofficer stod for bordenden, der var mindst to andre mennesker i lokalet, men det var som om, de veg tilbage mod væggen. Jeg nærmede mig bordet.

"Jeg må se ham".

Den vagthavende lynede posen op, så jeg kunne se Clevenger. Jeg så på ham, men det var så uvirkeligt. For mindre end 24 timer siden talte jeg med ham, talte om planer for den nærmeste og kommende fremtid. Min første tanke er: Dette sker ikke (Badgers Forward, 22/2 2007).

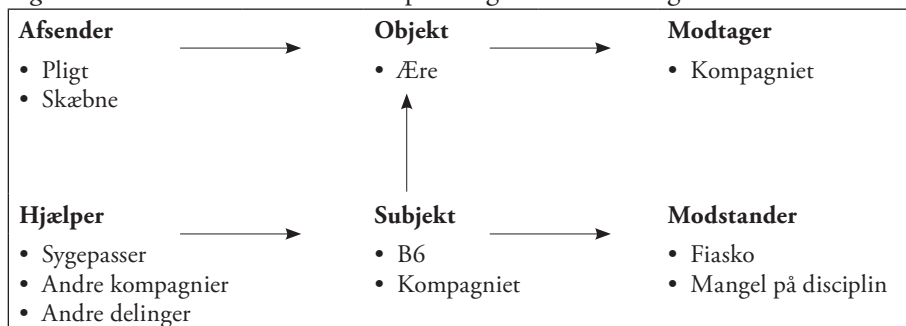
I denne sammenhæng, hvor jeg er på udkig efter religiøse eller religionslignende elementer, er beskrivelsen af lighusets indre nok så interessant. Lighuset beskrives som et helligt sted, et afgrænset rum, isoleret fra "verden udenfor og den verdslige støj fra lejren" og med et bord, et alter, i midten. I det Gamle Testaments beretning om israeliternes flugt fra Egypten og deres vandring på vej mod det Hellige Land beskrives deres helligsted, Tabernaklet, der huser Pagtens Ark og lovens tavler, som et telt i ørkenen. På samme måde indeholder dette telt i ørkenen, beskrevet af Badger 6, også det Allerhelligste, pagtstegnet: Her er pagtstegnet imidlertid ikke Pagtens Ark men offeret, den dræbte soldat. At den dræbte soldat indtager den centrale plads i denne intertekstuelle reference til grundfortællingen i det Gamle Testamente, kan naturligvis blot være en tilfældighed, men det passer som fod i hose med det, jeg ovenfor har karakteriseret som den civilreligiøse offerideologi: opfattelsen af soldatens død

som et tegn på nationens værdighed. Denne antydede mytologiske reference er imidlertid også interessant, fordi den rejser spørgsmålet om *giveren* i denne fortælling.

Hvis *subjektet* er Badger 6, eller kompagniet, og det ønskede *objekt* er ære, hvem eller hvad er så *giveren*? Et forslag kunne være, at giveren simpelthen er pligten: Kompagniet har pligt til at bestå nogle prøver for at opnå den ære, det higer efter. I denne tolknings favør taler, at netop pligten er i centrum igennem hele *Badgers Forward*. Muligheden for succes, og følgelig den lurende risiko for fiasko, kan imidlertid antyde, at der bag pligten ligger en transcendent skæbnemagt. Denne tolkning understøttes af offerideologiens tilstedeværelse, at den eneste rigtige måde at ære de døde på, ifølge Badger 6, er at fuldbyrde den pligt, de ofrede sig for. Således betragtet udgør pligtens fuldbyrdelse hos Badger 6 altså en form for gudsdyrkelse: De døde kan kun æres ved, at man opfylder den sag, de døde for. Pligtens opfyldelse er altså ikke et mål i sig selv, men et middel – et middel til at genvinde den tabte ære ved at ære det tabte og derved dyrke den bagvedliggende transcendent skæbnemagt.

Ved at anvende Badger 6's beskrivelse af tabet på aktantmodellen får vi ifølge ovennævnte analyse følgende model:

Figur 2. Aktantmodellen anvendt på Badger 6's fortælling



Er det så civilreligion? Ja, for så vidt som dyrkelsen af denne transcendent skæbnemagt “identificerer sociale aktører som medlemmer af det amerikanske samfund”, er det civilreligion, og denne skæbnemagt må betegnes som en særlig amerikansk variant af den gammeltestamentlige gudsopfattelse: Ligesom loven spiller en hel særlig rolle i det gammeltestamentlige univers, står pligten og dens opfyldelse som det helt centrale element i Badger 6's verdensopfattelse. Og ligesom loven i gammeltestamentlig religion udgør bindeleddet mellem folket og dets Gud, er pligten hos Badger 6 også det, der knytter den ameri-

kanske nation til en transcendent skæbnemagt. Det kommer til udtryk i den ovenstående model, men står også som et generelt aspekt for hele bloggen, der indledes med følgende citat af Ronald Reagan:

Friheden er aldrig mere end én generation fra sin udryddelse. Den er ikke noget, vi har givet videre til vore børn i kraft af vores blodslægtskab. Friheden må man kæmpe for, beskytte og skænke til sine børn, for at de kan gøre det samme, hvis ikke vil vi en dag skulle bruge vort otium på at fortælle vore børnebørn, hvordan det engang var i USA, hvor menneskene var frie (Badgers Forward, 3/7 2006)

Teflon Don

Teflon Dons blogindlæg er generelt mindre pænt konstrueret end Badger 6's. Fortællerperspektivet ændres også kun lidt i hans beretning. Han fortæller, hvad *han* oplevede, fra han modtog beskeden og til slutningen af dagen, hvor han hjælper med at sortere en af sine venners ejendele. Der er kun få spring i tid, og selv når han fortæller, hvad der skete tidligere, understreger han loyalt, at det var sådan, han fik *fortalt* historien:

Jeg *hørte*, at deres mission var at rydde vejen til det sted, hvor en amerikansk helikopter var styrtet ned dagen før. Natten før havde de ryddet en sti til stedet, så ligene af besætningen kunne bringes tilbage. I dag var de taget tilbage for at rydde vejen for de marineinfanterister, der var blevet på stedet for at bevogte vraget, indtil det enten kunne bringes tilbage eller/og destrueres. Efter det første køretøj var blevet ramt, pressede de på for at nå frem til marineinfanteristerne ved nedstyrtningsstedet blot for at vende om, da det andet køretøj blev ramt (Acute Politics, 13/2 2007 [min kursivering]).

Som det kommer til udtryk i ordene “blot for at vende om, da det andet køretøj blev ramt”, er følelsen af skuffelse, der var fremherskende i Badger 6's indlæg, også til stede her. Men ordvalget implicerer imidlertid også, at Teflon Dons skuffelse ikke skal forstås inden for en generel ramme af pligt over for fiasko. Den henviser til, at deres anstrengelser “blot” viste sig at være forgæves: De kunne lige så godt være vendt om med det samme. Badger 6 sætter pligt over tilbøjelighed. Som det formuleres andetsteds i bloggen, er det ikke pligt, der ifølge Teflon Don holder soldaten i live: det er mavefornemmelsen (Acute Politics, 19/1 2007).

Kammeratskabets styrke og længslen efter trøst

En vigtig forskel mellem de to bloggere er måden, hvorpå de håndterer oplevelsen. I sit indlæg nævner Badger 6 flere gange, hvordan han foran de døde og de efterladte føler sig fundamentalt ensom. I modsætning hertil er det afgørende for Teflon Don at dele sin sorg med kammeraterne: "Jeg går derfra igen sammen med nogle få venner. Vi sidder og begynder at tale om de døde" (Acute Politics, 13/2). Hvor officererne, Badger 6 og 3-6, diskuterer, om de kunne have handlet anderledes, diskuterer de menige hverken handling eller pligt, men simpelthen de døde kammerater. Den udfordring, de står over for, er tabet. Det er tabet, der udfylder rollen som modstander. Ved at håndtere tabet hjælper de hinanden. Nøjagtig som *de* taler om de døde, præciserer Teflon Don i det følgende citat over for *os*, læserne, hvad hans venner betød for ham:

Jeg har været ven med en af de døde, lige så længe jeg har været i delingen. Vi har leet sammen, drukket sammen og talt om fremtiden. Det var ham, der fik mig til at ryge på NTC,⁵ samtidig med at han selv prøvede at kvitte smøgerne. I aften hjælper jeg med at organisere det, han har efterladt. Hans kæreste gennem et år møder mig på hans værelse for at give mig endnu en æske. Hun er fra et andet kompagni; de mødtes umiddelbart før vores udsendelse og har kæmpet for at opbygge deres forhold midt under krigen. Hun ser meget mindre ud, end hun plejer, som om hun har tabt en fysisk del af sig selv (Acute Politics, 13/2 2007).

Ordet "ven" er særdeles vigtigt i hele Teflon Dons blog. Hans brug af ordet stemmer nøje overens med ordet "kammerat" i den militære sociologi: Han og de døde soldater har ikke alene *kendt* hinanden. De har været venner, oplevet glæder og udholdt genvordigheder, "så længe [han har] været i delingen". Ligeså deler Teflon Don ikke sit tab med hvem som helst (bortset fra den ironiske kendsgerning, at han deler det med læserne af denne blog). Han deler tabet med sine venner, dvs. med andre, som gør sig fortjent til at være soldaterkammerater.

Den måde, hvorpå Teflon Don beskriver den fysiske, synlige sorg hos sin døde kammerats kæreste, er et lærebogeksempel på projektion: Hun ser ud, som han føler. At miste en ven er som at miste sin livsledsager. At miste en kammerat er som at miste en del af sin krop. Og deres fælles tab peger også på det tilsigtede objekt med denne beretning: trøst – en trøst som kun kan være ensidig, fordi hvad der er mistet er mistet for evigt, som en fysisk del der aldrig kan gendannes.

Fra trøst til ønsket om hævn

I indlæggets sidste linjer beskriver Teflon Don, hvorledes han oplever et næsten mystisk glimt af en fremtidig begivenhed, da han forlader sin vens værelse.

Under en himmel, der er malet blodrød og med solnedgangens vrede i sig, bærer jeg min vens ejendele fra hans værelse. For mit indre blik kan jeg allerede se en anden solnedgang ved den kommende mindehøjtidelighed; vinden der leger med hundetegnene⁶ rundt om gevæerne som djævelens vindklokker og endnu en gang bærer med sig lyden af sækkepipens klagende toner, der spiller *Amazing Grace*.

Hvil i fred

Sergent Holton

Sergent Clevenger

Underkorporal Werner (13/2 2007)

Denne nærmest wordsworthske brug af naturen som en figurativ baggrund er et tilbagevendende tema i *Acute Politics*. Nogle gange stilles naturens skønhed over for menneskets tåbelighed. Nogle gange stilles den uendelige natur over for historiens forgængelighed. Naturen afspejler her hans sindstilstand: Himlen er ligesom kompagniet farvet med striber af blod. Naturen selv sørger. Endvidere reflekterer naturen ikke hans tanker passivt. Himlen har “solnedgangens vrede i sig”.

Der er to årsager til, at naturens magt er interessant. Ligesom skæbnen er en indbygget magt i Badger 6's indlæg, deler naturen hos Teflon Don væsentlige egenskaber med det guddommelige: fx. alvidenhed og evighed. For det andet udruster den os også med en anden, konkurrerende fortolkning af modellens andre roller.

I disse linjer ændrer objektet sig fra at være et ønske om trøst til et ønske om hævn. Hvis vi går ud fra, at beskrivelsen af himlen afspejler subjektets sindstilstand, antyder ordvalget i denne beskrivelse, “solnedgangens vrede i sig”, et mere aktivt modsvar, nemlig vrede, end den passive længsel efter trøst, som min første fortolkning lagde op til. Og hævn spiller helt sikkert en rolle, da Teflon Dons enhed få dage senere patruljerer i det område, hvor kammeraterne fra hans deling blev dræbt:

Jeg ser rundt på mine kammerater og prøver på at læse deres ansigter. De kunne være bange, det er de fleste af os, en lille smule. De kunne være følelseløse – bare udføre deres job. Men så igen, sådan har de fleste af os det, en lille smule. Jeg tror alligevel, at de fleste af os er ude efter blod. Det lyder måske for-

færdeligt, umenneskeligt, endog middelalderligt, men kendsgerningerne er, at nogen derude har slået vores kammerater ihjel, og vi er på vej tilbage til stedet, hvor vi måske rent faktisk kan få fat i den fyr, der gjorde det. Vi får naturligvis aldrig at vide, om det var ham, men der er altid en mulighed for, at vi ubevidst kommer til at stå lige (Acute Politics, 18/2 2007).

Djævelens vindklokke

Beskrivelsen i de sidste linjer i indlægget fra den 13. februar kan også læses som en mere generel, og mindre abstrakt, brug af solnedgangen som en henvisning til afslutningen. Solen går ned, og denne dag – den værste i fortællerens liv – slutter. Solen går ned og livet er slut for hans bedste ven. Men her henviser synet af solnedgangen også direkte til kommende begivenheder: et for-syn i egentlig forstand: “For mit indre blik kan jeg allerede se en anden solnedgang ved den kommende mindehøjtidelighed”.

Teflon Dons beskrivelse af begivenhederne den 8. februar blev gjort tilgængelig den 13. februar, dagen for mindehøjtideligheden. Ved mindehøjtideligheden er tilhørerne placeret med ansigtet mod en opsætning, der ikke er ulig et relikvieskrin. De afdøde soldaters hjelme og identifikationsmærker er hængt op på geværene, der er placeret med bunden i vejret bag de tomme støvler og de posthumt uddelte medaljer. Symbolikken i dette mindemonument *en miniature* trækker på en ekstremt magtfuld “fraværets semiotik”. I Badger 6’s beskrivelse af mindehøjtideligheden bruger han denne opsætning til at understrege det centrale i betydningen af pligt.

Teflon Don derimod lægger i sin beskrivelse vægt på vindens leg med “djævelens vindklokke”, der “endnu en gang bærer med sig lyden af sækkepibens klagende toner, der spiller *Amazing Grace*”. Her er tolkningen meget mere dobbelttydig, idet den tvinger os til at genfortolke hjælperen og modstanderens rolle i hans beretning. I et tidligere indlæg beskriver Teflon Don lyden af *Amazing Grace* som “sækkepibens uforglemmelige klagesang”, der spiller en sang, som ”ingen af os ønsker at høre” (Acute Politics, 9/2 2007), en besked med himmelsk ynde overbragt ved hjælp af helvedes “uforglemmelige” lyde. I det her analyserede indlæg beskrives sækkepibens lyd mere neutralt, som værende blot “klagende”. Ikke desto mindre er det den samme brise, som “endnu en gang [bringer] denne klagende sang” med sig, og som leger med ”hundetegnene rundt om geværene som *djævelens vindklokker*” [min kursivering].

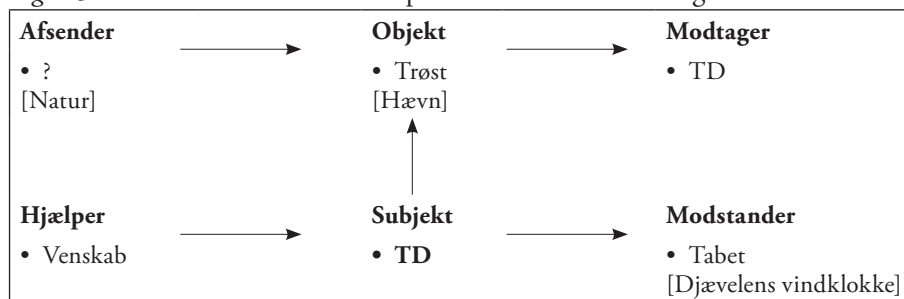
Klokker og klokkeklang er klassiske måder at kommunikere på mellem den immanente og transcendenten verden, og især i østlige religioner er vindklokker blevet brugt i forskellige ritualer, som fx. til at markere et relikvieskrins hellige område og til at skræmme onde kræfter væk. Det er her vigtigt, at “musikeren”,

ham som behersker vinden, forbliver uset. Set i dette lys er “instrumentet” fænomenologisk forbundet med andre religiøse praksisser, hvor vi formoder, at de guddommelige magter kommunikerer ved hjælp af det ubevidste, fx. drømmetydning, tungetale eller hujen (Goodman, 2005; Tedlock, 2005; Perkinson, 2005). I denne tekst udgør de kræfter, der er forbundet med vindklokken, imidlertid ikke en himmelsk magt, men bliver udtrykkeligt beskrevet som helvedes kræfter.⁷

Vi kan naturligvis ikke fuldstændig udelukke den mulighed, at også denne “djævelens vindklokke” er beregnet på at skræmme dæmoner væk fra de dodes sjæle, dvs. som et instrument vendt *mod* djævelen. Ikke desto mindre er den mest direkte tolkning ved denne possessive form at se det som en vindklokke brugt *af* djævelen; enten for at sætte sit fingeraftryk på denne begivenhed eller som et varsel om endnu mere ondskab.

I Teflon Dons forsyn svinger beskrivelsen af mindehøjtideligheden igen mellem Guds nåde og dommedag, mellem himmel og helvede. Hvor den første tolkning af subjektet er splittet mellem kammeraternes hjælp og den immanente følelse af sorg, er hjælper og modstander her legemliggjort af det gode og ondes transcendent magt. Ud fra tolkningerne af Teflon Dons indlæg, ser aktantmodellen ud som i figur 3:

Figur 3. Aktantmodellen anvendt på Teflon Dons beretning^a



Note: Aktanter udledt fra den anden tolkning ses i [].

Er det så også amerikansk civilreligion? Nej, for skønt der helt klart er en religiøs semantik til stede i Teflon Dons fortælling, tjener denne semantik ikke til at placere individet som medlem af “det amerikanske samfund”. Teflon Dons oplevelse af de guddommelige magters spil overskrider ikke den mysticisme, der kommer til udtryk i hans romantiske sprogbrug. Det transcendent tildes ikke en særlig plads som national markør. Hvad enten trøst eller hævn står som

det centrale begærsobjekt, knytter fuldbyrdelsen af disse følelser sig her til det konkrete, horisontale fællesskab, til kammeraterne, og ikke til abstrakte idéer.

Konklusion: Forskellige verdensanskuelser, forskellige fortællinger

Militære blogs skal bruges med forsigtighed. Min analyse baserer sig på to kilder, der er valgt for at give os muligheden for at analysere den samme begivenhed set fra to perspektiver, der, så vidt jeg ved, kun er forskellige, fordi de to soldater har forskellig rang. Derfor kan der godt være vigtige (tilfældige) forskelle mellem Teflon Don og Badger 6, som jeg ikke har kunnet tage højde for i min (systematiske) udvælgelse af de to kilder. Ikke desto mindre er militære blogs en værdifuld supplerende kilde for forskere inden for militærsociologi, da de ikke alene bekræfter, hvad vi allerede ved, nemlig at officerer og menige er forskellige, men også at forfatterens sproglige karakteristika giver værdifuld indsigt i, hvordan deres verdensanskuelse rent faktisk er konstrueret. Og det er på baggrund af, at jeg antager, at sproglige karakteristika netop ikke er tilfældige, at jeg mener, at mine konklusioner også rækker ud over de to personers beretninger.

Alle fortællinger handler om forandring, men forandring er ikke kun forandring. Badger 6 fortæller en historie om pligt og ære; om de tragiske konsekvenser ved blot at slække den mindste lille smule på disciplinen. Teflon Don fortæller en historie om, hvad der sker, når ondskaben slår til. Derfor håndterer de to også disse forandringer på forskellig vis. Badger 6 fortæller, hvor grundlæggende ensom officeren er, og hvor meget ansvar kan tynde en mand. Teflon Don fortæller derimod en historie om betydningen af venskab og om at dele – hvordan mennesket, når det udsættes for ondskab, er splittet mellem passiv sorg og ønsket om hævn. Badger 6's plot udgør helt klart en mere helstøbt enhed. Hans fortælling er harmonisk: Pligt er det dominerende element. Teflon Dons fortælling er langt mere porøs. Hans skildring af længslen efter trøst står side om side med ønsket om hævn, og i hans indlæg præsenteres dette fundamentalt uløselige dilemma for den menige kampsoldat. Således betragtet bekræfter forskellene, der afspejler sig i disse kilder, den forskel, der er fundet i tidligere studier, nemlig at officerer og menige drives af forskellige motiver.

Også i forhold til det, jeg benævner som civilreligion, altså opfattelsen og dyrkelsen af samfundet som et religiøst fællesskab udtrykt i brugen af religiøse eller religionslignende metaforer, er der markante forskelle på de to blogs. *Badgers Forward* udtrykker amerikansk civilreligion: Den nationale guddom, skæbnemagten, dyrkes gennem pligtens opfyldelse med henblik på opretholdelsen af Hans pagt med folket. Teflon Don derimod har i de passager, hvor hævn-

motivet og skæbnens spil ligeledes accentueres, stadig fokus på det konkrete, nærværende fællesskab og ikke på nationen. Hvad skyldes så denne forskel, at vi finder amerikansk civilreligion hos officeren men ikke hos den menige? Min påstand er, at det netop skyldes omstændigheder ved den situation, deres rang placerer dem i. Den menige soldat finder trøst i det konkrete kammeratskab. Officeren må forlade sig på det abstrakte fællesskab.

Det skal dog siges, at en anden forklaring også er mulig: At forskellen i analysen af de to soldaters brug af civilreligion skyldes en forskel i deres udtryksform. Badger 6's fortælling er som nævnt affattet senere end Teflon Dons, og jeg vil ikke afvise, at den narrative struktur, som derfor træder langt tydeligere frem heri, i sig selv kan lede til en antagelse af, at noget, der ligner religion, er på spil i teksten. Et narrativt studie, som jeg har bedrevet det i det ovenstående, er funderet på strukturalismen, og ligesom denne analysestrategi implicerer den en tvedeling af verden i betegnere og betegnet. Med aktantmodellen undersøger vi netop en teksts modsætningspar med henblik på at belyse, at noget *underliggende* er på spil. Spørgsmålet er derfor, om enhver narrativ analyse, hvori denne models modsætningspar findes, ikke vil lede til den konklusion, at noget andet og mere er på spil? Denne alternative forklaring udelukker ikke nødvendigvis min påstand om, at det er de to personers rang, der er bestemmende for indholdet i de analyserede blogindlæg, men den kan muligvis bidrage til en forståelse af, hvordan en sådan forskel etableres ved hjælp af udtrykket.

Ydermere bør det for en god ordens skyld pointeres, at fraværet af en national civilreligion i Teflon Dons beskrivelse ikke betyder, at hans blog er blottet for religionslignende elementer. Ikke alene hans naturbeskrivelser men også hans understregning af det horisontale fællesskabs betydning indeholder en religiøs semantik. Men denne semantik tjener ikke til at definere ham som del af et nationalt fællesskab. Beskrivelsen heraf er derfor en anden historie.

Noter

1. Jeg skelner mellem kvalitativ og kvantitativ narrativ analyse. Sidstnævnte har også et sprogligt udgangspunkt, men fokuserer snarere på identifikationen af bestemte syntaktiske elementer på tværs af cases end på konstruktionen af plottet inden for den enkelte case (Franzosi, 2004, 2009).
2. En CH-46 Sea Knight er en transporthelikopter med to rotorere, som især benyttes af Marineinfanteriet.
3. 3-3 og 3-6 er ligesom *Badger 6* radiokaldenavne: 3-3 er den tredje enhed i tredje deling; 3-6 er øverstbefalende (løjtnant) i denne deling, og *Badger 6* er øverstbefalende for kompagniet.

4. Set på denne måde opfylder subjektets dobbelthed fuldt ud dualiteten i ”Kongens to kroppe”. På den ene side er han en særlig person, og på den anden legemliggør han en social funktion (Kantorowicz, 1997).
5. Det Nationale Træningscenter ved Fort Irwin, Californien, et af de største militære anlæg i USA.
6. ”Hundetegn” (*dog tag*) eller ”kadaverskilt” er slang for det todelte identifikationsmærke af metal, en soldat bærer om halsen.
7. Da der mangler en apostrof i den possessive form ”devils”, er det uklart om det er ental eller flertal.

Litteratur

Citerede blogs: <http://acutepolitics.blogspot.com/> [Teflon Don]
<http://badgersforward.blogspot.com/> [Badger 6]

- Andersen, Hans Christian (1988). ”Fyrtøjet”, *H.C. Andersens Eventyr*, København: Sesam.
- Bellah, Robert (1991[1967]). ”Civil Religion in American”, pp. 168-190 i *Beyond Belief – Essays on Religion in a Post-Traditional World*, Los Angeles: University of California Press. (Genoptryk af original artikel fra 1967).
- Blood, Rebecca (2002). *The Weblog Handbook: Practical advice on creating and maintaining your blog*, Cambridge, MA: Basic Books.
- Brooks, Peter (1992[1984]). *Reading for the Plot: Design and Intention in Narrative*, Harvard: Harvard University Press.
- Brænder, Morten (2005). ”Hellig krig og civilreligion”, *Distinktion*, 10. årg., pp. 135-150.
- Brænder, Morten (2009a). ”Fare, fare krigsmand’ – Den skjulte religion i krig”, *Økonomi & Politik*, 82. årg., nr. 2, pp. 38-49.
- Brænder, Morten (2009b). *Justifying the Ultimate Sacrifice – Civil and Military Religion in Frontline Blogs*, Århus: Politica.
- Czarniawska-Joerges, Barbara (2004). *Narratives in Social Science Research*, London: Sage.
- Den Bleyker, Katherine C. (2006). ”First Amendment versus Operational Security: Where should the millblogging balance lie?”, *Fordham Intellectual Property, Media & Entertainment Law Journal*, Vol. 17, pp. 401-442.
- Franzosi, Roberto (1998). ”Narrative Analysis – or Why (and how) Sociologists Should be interested in Narrative”, *Annual Review of Sociology*, Vol. 24, pp. 517-554.
- Franzosi, Roberto (2004). *From Words to Numbers*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Franzosi, Roberto (2009). *Quantitative Narrative Analysis*, Thousand Oaks: Sage.
- Gehrig, Gail (1979). *American Civil Religion – an Assessment*, Society for the Scientific Study of Religion, Monograph Series 3.
- Girard, René (1979). *Violence and the Sacred*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Goodman, Felicitas D. (2005). "Glossolalia", pp. 3504-3507 i Lindsay Jones (red.), *Encyclopedia of Religion*, Michigan: Gale.
- Griffin, Christopher (2006a). "A Vote for Victory – A U.S. Soldier's View of Election Security in Iraq", *Armed Forces Journal*, February.
- Griffin, Christopher (2006b). "Driven to Print, Milbloggers Find Refuge – and Preservation – in Books", *Armed Forces Journal*, August.
- Kantorowicz, Ernst H. (1997). *The King's Two Bodies – a Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton: Princeton University Press.
- Labov, William (1998). *Language in the Inner City: Studies in the Black English Vernacular*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Laudrup, Carin (2006). "A Poor Player Who Struts and Frets", *Chaos – dansk-norsk tidsskrift for religionshistoriske studier*, 45. årg., pp. 149-172.
- Lazarsfeld, Paul F. (1949). "The American Soldier – an Expository Review", *Public Opinion Quarterly*, Vol. 13, No. 3, pp. 377-404.
- Little, Roger W. (1964). "Buddy Relations and Combat Performance", pp. 195-224 i Morris Janowitz (red.), *The New Military. Changing Patterns of Organization*, New York: Sage.
- Lyotard, Jean-François (2001 [1982]). *Viden og det postmoderne samfund*, Århus: Slagmark.
- MacCoun, Robert J., Elizabeth Kier og Aaron Belkin (2006). "Does Social Cohesion Determine Motivation in Combat?: An Old Question with an Old Answer", *Armed Forces & Society*, Vol. 32, No. 4, pp. 646-645.
- Moskos, Charles C. (1970). *The American Enlisted Man: The Rank and File in Today's Military*, New York: Sage.
- Perkinson, James W. (2005). "Percussion and Noise", pp. 7034-7038 i Lindsay Jones (red.), *Encyclopedia of Religion*, Michigan: Gale.
- Riessman, Catherine K. (1993). *Narrative Analysis*, London: Sage.
- Robbins, Elizabeth L. (2007). "Muddy Boots IO: The Rise of Soldier Blogs", *Military Review*, Vol. 87, No. 5, pp. 109-118.
- Stouffer, Samuel A., Edward Suchman, Leland Devinney, Shirley Star og Robin Williams Jr. (1949a). *The American Soldier: Adjustment during Army Life* (Vol. 1), Princeton: Princeton University Press.

- Stouffer, Samuel A., Marion og Arthur Lumsdaine, Robin Williams Jr., M. Brewster Smith, Irving Janis, Shirley Star og Leonard Cottrell (1949b). *The American Soldier: Combat and its Aftermath* (Vol. 2), Princeton: Princeton University Press.
- Tedlock, Barbara (2005). "Dreams", pp. 2482-2491 i Lindsay Jones (red.), *Encyclopedia of Religion*, Michigan: Gale.
- Tilly, Charles (2006). *Why?: What Happens When People Give Reasons ... and Why*, Princeton: Princeton University Press.
- von Clausewitz, Carl (2002). "Krig er et instrument for politik", *Distinktion*, 5. årg., pp. 16-19.
- Wong, Leonard, Thomas A. Kolditz, Raymond A. Millen og Terrence M. Potter (2003). *Why They Fight: Combat Motivation in the Iraq War*, Carlisle, PA: US Army War College and Strategic Studies Institute.

Vibeke Schou Tjalve

”Gik alle konger frem på rad”. Om tro, offentlighed og afsikkerhedsliggørelse¹

I den internationale politik-disciplin bruges religionens genkomst ofte som forklaringsfaktor, når tidens voldelige konflikter skal forstås. Denne artikel vil argumentere for det modsatte: For religionens potentiale som afsikkerhedsliggørende instans. Ved at besøge tre meget forskellige stemmer i den ”ydmyge” kristendoms idéhistorie – Augustin, Lincoln, Niebuhr – vil artiklen foreslå dels en mindre skråsikker ramme for Vestens egen sikkerhedspolitik, dels en mere nuanceret vestlig forståelse for troens mulige sikkerhedspolitiske funktioner, også i andre religiøse traditioner end den kristne.

”Gik alle konger frem på rad, i deres magt og vælde, de mægted ej det mindste blad, at sætte på en nælde”. Brorsons salme fra 1734 blev i 2009 danskernes foretrukne. Det kan undre, for salmens budskab går stik imod både danskernes og bredere, Vestens, aktuelle religionsforståelse: At tro betyder skråsikkerhed, og skråsikkerhed betyder krig. For Brorson handlede tro om det, Kierkegaard kaldte ”det opbyggelige i, at overfor Gud har vi alle uret” – om ydmyghed, eftertanke, tolerance (Kierkegaard, 1966: 311). I dagens politiske debat sættes tro imidlertid oftere lig overmod, skråsikkerhed og konflikt. Det er helt indlysende tilfældet, når bestsellere fra intellektuelle som Christopher Hitchens (2007), Richard Dawkins (2006) eller Samuel Huntington fremstiller religion som den væsentligste kilde til vor tids konflikter. Ligesådan er det – i en mere hjemlig kontekst – tilfældet, når politiske aktører som Naser Khader tidstypisk deklarerer, at ”demokratiet står over troen” (Khader og Lilleør, 2005).² Og endelig er det tilfældet, når vores samfundsvidenskab, fra venstre til højre, vælger at sætte ”religiøs nationalisme”, ”religiøs vold” eller ”islamisk terror” som overskrift på de fleste analyser af religion og politik i det 21. århundrede (Appleby og Marty, 1994; Juergensmeyer, 2000). Naturligvis findes der også en række langt mere komplekse fremstillinger af forholdet mellem religion, oplysning og demokrati (Asad, 2003; Toulmin, 1990; Israel, 2001, 2006). Men i den aktuelle politiske og akademiske debat – ikke mindst i den debat, der beskæftiger sig med internationale spørgsmål – er det i stigende grad troen som kompromisløs og derfor konfliktskabende, der står i centrum.

Denne artikel er på den baggrund et forsøg på at genintroducere Brorsons og Kierkegaards forståelse af troen som et redskab i tvivlens tjeneste. Dermed

er den også et forsøg på at bidrage til diskussionen af, hvilken rolle det religiøse kan og bør have i det offentlige rum, ikke mindst til diskussionen om religion og *international* politik. Modsat tidens tendens til at se tro som noget ensidigt konfliktkabende, vil artiklens væsentligste pointe være, at tro, snarere end at undergrave et tolerant, pluralistisk og deliberativt offentligt rum, også kan anskues som det rums forudsætning. Eller sagt på en lidt anden måde: For så vidt religion er troen på noget, der transcenderer det menneskelige, og dermed på det menneskelige som immanent og uperfekt, kan den udgøre en modgift mod den kollektive selvforherligelse, religiøs eller sekulær, der oftest fører til sammenstød.

Det standpunkt er indrømmet kontroversielt. ”Det moderne”, som det blev konstitueret med den Westfalske fred, er måske mere end noget andet et forsøg på at skrive religionen *ud* af det offentlige rum, for dermed at sætte (stats)ræson i stedet for følelse (Casanova, 1994: 17; Juergensmeyer, 1993: 27; Hurd, 2004: 236-237). Her spillede oplysningsprojektets rod i religionskrigene en ikke uvæsentlig rolle (Toulmin, 1990; Tuck, 1999; Williams, 1996). Som den tyske begrebshistoriker Reinhart Koselleck forklarer, blev den Westfalske orden med dens centrale princip om staten som det politiske absolutte suveræn udviklet i direkte reaktion på renæssancens religiøse europæiske blodbad. Indtil da havde Europa haft kirken som øverste politiske autoritet. Nu spurgte man sig: Hvordan kan vi overkomme kirken og dens ”intolerante, indædt kæmpende og gensidigt forfølgende” faktorer (Koselleck, 1988: 17)? Svaret blev at vende bøtten om – at etablere en orden, hvor det politiske indtog kirkens tidligere plads, og troen blev skubbet ”ned” i det private.

Omtrent sådan lyder i hvert fald den vestlige selvfortælling om religionens lange eksil fra og nylige genkomst i det politiske. Den fortælling er imidlertid ikke uskyldig, men placerer sig *selv* på det, Elisabeth Hurd betegner som ”spekret af teologisk politik” (Hurd, 2004: 237; Casanova, 1994). Når ”tro” i dag ofte forbindes med alt, hvad der står i modsætning til dialog og deliberation, skyldes det dels, at samtidens mest højlydte religiøse udtryk *er* kompromisløse og konfliktsøgende. Men det skyldes i lige så høj grad, at samtidens dominerende *politiske* ideologier læser religion gennem briller, der er lige så firkantede. Moderne religion og moderne sekularisme ligner i den forstand hinanden: Begge plæderer for menneskelig alvidenhed – for adgang til enten Guds eller fornuftens universalier (Turner, 2001).

Den historie, jeg her vil fortælle, er derfor – ironisk nok – en slags forsvar for religionens potentielt demokratiske funktioner. For at imødegå tidens sekulære såvel som religiøse skråsikkerhed – en skråsikkerhed, der fodrer og fremmer sikkerhedsliggørelsens farlige logikker – er der paradoksalt nok brug for at

genbesøge vestens religiøse rødder. Moderne skråsikkerhed udtømmer nemlig langt fra, hvad religion *kan* være. Der findes andre varianter, både før moderniteten og på indersiden af den, som *netop* ved at insistere på det godes uopnåelighed, har bidraget til at bøje synspunkter, snarere end at tilspidse dem. Det er én af de varianter, jeg vil skrive om her, mere specifikt den tråd i kristendommens politiske historie, der ofte kaldes ”kristen realisme”. Det betyder langt fra, at det alene er den kristne tradition, der rummer bud på en ”ydmyg” og dermed potentielt ”afsikkerhedsliggørende” teologi. Men netop denne tråd er af både substantielle og strategiske grunde særligt velegnet til at tale i, og tale *til*, en vestlig forståelsesramme. Substantielt, fordi den kristne realisme historisk er *udviklet* som en kritik af (visse former for) vestlig sekularisme, og derfor har noget at sige den danske, europæiske og bredere transatlantiske debat om forholdet mellem religion og politik. Og mere strategisk, fordi den kristne realisme, ved netop at tale inden for rammerne af det occidentale, kan udfordre de typer af vestlig sekularisme, der i stigende grad reducerer religion til ensidighed og konflikt *indefra*. Alle revolutionære er, som Quentin Skinner formulerer det, ”nødt til at gå baglæns ind i kamp” (Skinner, 2002: 149-150; se også Bell, 2002). Den pragmatiske observation gør sig også gældende her. Historien selv fortælles dog bedst forlæns; en kronologi, der har rod i kirkefaderen Augustins teologi (354-430), får sit mest markante politiske udtryk med den amerikanske borgerkrigspræsident Abraham Lincoln (1809-1865) og kulminerer i den amerikanske teolog Reinhold Niebuhrs (1892-1971) politiske teologi. De tre nedslag udgør artiklens struktur.

Første sektion præsenterer kort Augustins tidlige begrebsliggørelse af netop de komponenter, som den kristne realisme senere omsætter til en slags ”selv-begrænsningens etik”, særligt forestillingen om ”arvesynd” og ”ansvar”. St. Augustin er uden sammenligning den mest indflydelsesrige kirkefader i kristen teologi, og hans tænkning er derfor genstand for udbredt akademisk og teologisk diskussion – ikke alle ville acceptere prædikatet ”kristen realist” (for en oversigt se Fitzgerald, 1999; se også Matthews, 2005). Et er dog sikkert: Augustin udgør det teologiske referencepunkt for den kristne realismes insisteren på troen som noget, der ikke kan adskilles fra, men nødvendigvis må gøre sig relevant for det politiske. Konkretiseret gennem Augustins begreb om ”retfærdig krig” forsøger sektionen derfor at vise, hvordan tro for Augustin var anledning til en erkendelse af menneskets ansvar til både politisk handling og til politisk ydmyghed.

På den baggrund undersøger anden sektion, hvordan Lincoln, der i nogen grad var en autodidakt og tøvende kristen, omsatte Augustins forestillinger om synd, begrænsning og retfærdighed til praksis. Gennem den fem år lange

borgerkrig, der i sin samtid var verdenshistoriens blodigste, brugte Lincoln vedvarende den religiøse forståelsesramme som udgangspunkt for selvkritik og ”afdikotomisering” af krigen. Frem for at legitimere eller intensivere den politiske konflikt, brugte Lincoln dermed religionen til at tæmme eller moderere.

Hos Niebuhr bliver Augustins teologi og Lincolns politiske praksis fortolket i termer, der er direkte relevante for vor tids demokratiske kontekst. Stik imod sin samtids hyppige modstilling af tro og demokrati gik Niebuhr så vidt som til at argumentere for, at det religiøse i sidste ende er tolerancens og deliberationens forudsætning. Den kobling mellem tro, offentlighed og afsikkerhedsliggørelse er fokus for artiklen tredje og sidste sektion.

Konklusionen vender tilbage til modstillingen mellem samtidens italesættelse af religion som demokratiundergravende og konfliktskabende og den kristne realismes alternative bud.

Augustin: arvesynd, ansvar og retfærdighed

Augustin stod, som Roger Epp har udtrykt det, ”på kanten af to verdener: Den klassiske og den kristne, med pilen vendt mod den kristne” (Epp, 1991: 3). Det betød flere ting. For det første betød det, at selvom han satte ”selvet” i centrum for etik og erkendelse på samme vis som oplysningen og reformationen siden skulle gøre det, så var det *antikkens* forståelse af det ”selv”, der formede hans temaer: Det jordiske som gentagelse, det menneskelige som forfængeligt, forgængeligt, flygtigt. At erkende eller reflektere over det etiske var for Augustin altid en kontingent, indlejret *praksis* – noget der fandt sted inden for rammerne af ”den tro og eksistens der udgør et helt *menneske*, ikke blot en simpel rationaliseren gennemført af et frisat *intellekt*” (Taylor, 1989: 4, min kursivering, se også Hurd, 2004: 241). Mennesket var netop *ikke* en gud med kontrol over sig selv eller sin historie. Fundamentalt uperfekt, evigt selvovervurderende, var menneskelig etik *jordisk* etik, og moderation dens væsentligste lektie.

Den historie starter med Augustins helt centrale begreb om ”arvesynd”, der ikke skal forstås som et ontologisk begreb om menneskets natur som ”ond”. Augustins tilgang trækker ikke på det klassiske platoniske skel mellem det gode sind og den onde, driftsstyrede krop (Niebuhr, 1953: 125). I stedet refererer arvesynden til en epistemologisk *skepsis* over for, hvad det er givet mennesket at kunne vide og dermed handle på. Syndefaldsmyten er for Augustin et billede på den menneskelige videns grundvilkår: Evas bid af æblet og Guds efterfølgende udvisning af hende og Adam fra paradiset. Det, vi har ”arvet” fra Eva, er ikke hendes ”natur” og den gerning, der fulgte deraf (at give efter for fristelsen og bide af æblet), men hendes straf og efterfølgende vilkår (at få kappet båndene til paradiset og til den viden om det gode, der var til rådighed

der). Siden Eva er vi derfor dømt til at stræbe efter, men aldrig at kunne nå det absolutte. Selv når vi ønsker at handle på vegne af det gode, er vi givet til alene at handle på dennesidige *fortolkninger* af, hvad det gode er. Dermed er vi i en vis forstand givet til at yde verden vold, til at påtvinge verden vores begrænsede udsyn.

Det er med andre ord den markante opsplitning mellem det dennesidige og det guddommelige, der er grundlaget for al verdslig moral i Augustins forfatterskab, klarest udtrykt i hans værk om *Guds By* (udgivet tidligt i det 5. århundrede). Her er det sekulære, eller *saeculum*, endnu ikke blevet til en "isme" (sekularisme) og dermed heller ikke, som i sin senere moderne form, blevet til et ideal eller en ideologi (Hurd, 2004: 238; se også Casanova, 1994: 13). Det sekulære er for Augustin simpelthen et sted, og for dem, der bebør det sted, et *vilkår*. Der er den sekulære sfære, Menneskets By. Og der er Guds By. Begge har en plads i sakral historie – begge styres af forsynet. Men Menneskets By er ikke i samme forstand som Guds By teleologisk: Den menneskelige historie har intet indbygget fremskridt, da mennesket uden adgang til det transcendentale aldrig kan handle på vegne af, eller *på vej imod*, Guds universalier. "Siden Kristus komme og til verdens ende", udtrykker Augustin det forhold, "vil al menneskelig historie være homogen. Hvert øjeblik har måske nok sin egen unikke og mystiske betydning, men det er en betydning, som Gud ikke giver os nogen tegn eller adgang til. ... verdens sidste tid er ikke guddommelig tid, kun er der et hul til verdens tid, i den store, guddommelige tid" (Augustin citeret i Bercoitch, 1978: 45). Skønt verdens historie er del af en større guddommelig historie, så er menneskelig historie ikke *selv* guddommelig – alt, hvad der foregår i menneskelig tid, på menneskenes jord, er skabt af mennesker, og er derfor også politisk, paradoksalt og uperfekthed (Epp, 1991: 9; Murray, 1997: 50).

Denne forståelse af det menneskelige versus det guddommelige bruger Augustin til at etablere en "ansvarlighedens" (Sweiker, 1995) eller "det mindre ondes" (Morgenthau, 1945) etik. At det sekulære er uden adgang til det guddommelige, betyder, at det sekulære er grundlæggende *politisk*. Der er kun partielle, kontekstbetingede, begrænsede perspektiver, og menneskets historie drives frem af konflikten mellem dem. I sådan en verden bliver moralsk perfektionisme en umulighed. Selv det meditative forsøg på at trække sig ud af det sociale, repræsenterer en beslutning og dermed en gerning af politisk konsekvens. Mennesket er simpelthen påtvunget det politiske: kompleksitet, dilemma, tragik. Dermed kommer den etiske fordring for den kristne med Augustins øjne til at handle om balance. At tage stilling og samtidig at gøre den stilling til genstand for kritisk selvrefleksion. At stille sig midt i en "evig spænding mel-

lem det transcendentales ideelle fordringer og det temporales realiteter” (Murray, 1997: 53). Eller sagt med andre ord: At tro bliver at tvivle, især på sig selv.

Det er som et redskab til den form for kritisk refleksion, at Augustin introducerer begrebet ”retfærdig krig”. I dag associeres udtrykket præcis med den skråsikkerhed, som det moderne udlægger som troens natur: Som en måde at påkalde sig en guddommelig legitimering af simpel vold (for en oversigt se Rengger, 2002). For Augustin, og den tradition han etablerede, var ”retfærdig krig” ment som en ramme om cirka det modsatte: som en vej til selvkritik, ikke selvforherligelse. Augustin ønskede at se det tragiske i øjnene – at insistere på menneskelige begreber om ”retfærdighed” som begrænsede. Den diskussion, der fulgte i hans kølvand, ”begik sig”, som Jean Bethke Elshtain formulerer det, ”ikke i absolutter”, men var meget selvbevidst om, at den udøves i et diskussionsfællesskab og tager form som en evigt selvkritisk og refleksiv proces (Elshtain, 1992: xv).³ Ikke, som i den moderne variant, en tjekliste, hvis komplette afkrydsning fungerer som en slags juridisk legitimering af krig (se Waltzer, 2002; Rengger, 2002: 361). Troens forhold til retfærdighed var som noget transcendent, noget at stræbe efter, noget at tænke imod sig selv eller at revse sig selv med. Kort sagt: en måde at gøre det sværere, ikke lettere at gå i krig på.

Lincoln: tro, ydmyghed, krig!

Da Abraham Lincoln femtenhundrede år senere stod i spidsen for nordstærterne i den amerikanske borgerkrig om slaveri og union, var det i høj grad det augustinske ideal om troen som selvkritik, han bragte i spil. ”Folk er ikke glade for at blive mindet om, at der er forskel på deres eget og den almægtiges formål. At benægte det ville dog være at benægte, at der er en Gud, der styrer verden” (Lincoln i Basler, 1953-55: 794). Sådan skrev Lincoln til sin ven, Thurlow Weed, umiddelbart efter sin berømte *second inaugural*, der havde rørt men også ophidset mange af hans tilhørere i et Nord, der var tæt på at vinde krigen mod Syd og dermed på at sejre i kampen for slaveriets ophør. Det, Lincoln havde fortalt sine tilhørere, var, at den forestående sejr ikke var et tegn på Nordes særlige gunst hos gud, men at begge parter set med guddommelige briller var lige fejlbarlige:

Begge parter søgte en lettere sejr og en udvej [på krigen], der var mindre fundamental og chokerende. Begge læser den samme bibel, begge beder til den samme Gud og begge påkalder sig hans hjælp mod den anden ... Begge siders bøn kunne ikke blive hørt. Ingen af de to parters bønner er blevet imødekommet til fulde. Den almægtige har sine egne formål (Lincoln i Basler, 1953-55: 792)

For mange tilhørere på Lincolns side var talen en provokation: Hvordan kunne deres politiske og militære leder drage tvivl om Nordts overlegne moralske status? Lincoln var forberedt på den reaktion; som han også skrev til Thurlow, forventede han, at talen over tid ville have en dybere effekt, men at den "ikke ville være umiddelbart populær". Alligevel følte han, at det sagte var en "sandhed der måtte siges", og at den ydmygelse, der måtte ligge i den, "mere end noget andet falder på mig selv" (Lincoln i Basler, 1953-55: 794). På den ene side var Lincoln meget markant en "ukirkelig" mand: Han afviste enhver opfordring til at knytte sig til en specifik teologisk faktion eller menighed, var aldrig blevet døbt og satte ikke gerne sine ben i en kirke. På den anden side var han formentlig den præsident i amerikansk politisk historie, der mest omfattende har anvendt en religiøs forståelsesramme i sin politiske tænkning og retorik. Den kombination var for mange i hans samtid – og eftertid – et paradoks, men for Lincoln selv var det i nogen grad afstanden til religion som ritual og selvbekræftelse, der satte ham i stand til at bruge den som redskab til selvkritik.

Faktisk rettede både hans anden indsættelsestale og centrale taler krigen igennem sig eksplicit mod den partiskhed og selvforherligelse, der blev prædikeret i både Sydens og Nordens kirker. På Lincolns side af konflikten talte Henry Ward Beecher, leder af Nordts protestantiske klan, præst ved en af de ældste evangeliske menigheder i Brooklyn og skribent med en endnu større læserkreds end selv sin berømte forfattersøster, Harriet Beecher Stowe, om Nord som guddommeligt retfærdiggjort og Syden som evigt forbandet: "Jeg placerer skylden for hele denne krig på skuldrene af Sydens ambitiøse og sammensværgende ledere", sagde Beecher og så frem til den dag, hvor "Gud vil afsløre sin dom" og disse "forbandede og afskyede kriminelle vil blive opslugt i mørke skyer af straf og hævn ... kastet ned for evigt i en uendelig gengældelse" (Beecher citeret fra Shenk, 2005: 209). Lincolns forsøg på at bringe enhver politisk sags fundamentale dennesidighed og partiskhed til overfladen tilhørte med andre ord en udgrænset teologi i sin samtid – historikeren Mark A. Noll går i et studie af kirkens rolle under krigen så vidt som til at hævde, at Lincoln var enestående i borgerkrigens æra (Noll, 1997).

Set i et større perspektiv var det, Lincoln forsøgte at tale imod, præcis den form for moderne religion, vi i dag diskuterer under overskriften "fundamentalisme". Fundamentet for Augustins forestilling om tro som moderation og retfærdig krig som et revsende ideal havde flyttet sig markant i det årtusinde, der lå mellem Augustin og borgerkrigen. Den amerikanske borgerkrig var en oplysningskrig, udkæmpet af Nord inden for rammerne af modernitetens tro på individ, fornuft og fremskridt. De rammer var ikke i egentlig forstand sekulære. Blot havde de – med idéen om det suveræne, omnipotente individ som

omdrejningspunkt – redefineret menneskets relation til det guddommelige radikalt (Taylor, 1989: 211-285). Det oplyste menneske kunne i den optik få adgang til, og gøre sig til redskab for, Guds forsyn. Retfærdig krig blev derfor nu forstået som *retfærdiggjort* krig – krig, hvor man kunne hævde Gud på sin side, var blevet en almindelig del af den offentlige diskurs.

Det er reelt den religionslogik, Lincoln ønskede at udfordre. Ikke ved at tale troen imod, men ved at række tilbage til en førmoderne eller *anderledes moderne* form for tro: til Augustins skepticisme og dermed til en teologi, hvis vigtigste budskab var grænser. Lincoln var meget eksplicit en arving til det, man kunne kalde den ”mørke” åre i amerikansk protestantisme – en åre, der kan spores tilbage både til de tidlige puritanere og til den republikanske skepticisme, der prægede arkitekterne bag den amerikanske konstitution (Tjalve, 2008). Hele hans politiske vokabular var derfor gennemsyret af begreber som forfængelighed, stolthed, grådighed og magtsyge. Han var udpræget opmærksomt på, at selv en sag, der hævdede at forsvare sortes frihed og angribe slave-riets barbari, rummede sine egne blindheder og urimeligheder. På den ene side havde Lincoln, drevet af augustinsk klingende argumenter om pligten til tage stilling i en falden, politisk verden, stillet sig på Nords side. På den anden side forsøgte han krigen igennem at hæve sig over den kamp ved at argumentere for, at de stridende parter ikke var væsensforskellige, men alene adskilte sig på grund af tilfældig geografi: Født og opvokset i Syden havde vi alle været slaveejere (Diggins, 1984: 331).

For hver gang Lincoln angreb slaveriet som institution og forsvarede krigen som den eneste vej til dets ophør, angreb han derfor samtidig det, han anså for at være ”sin egen” sides moralske arrogance. Det handler den berømte ”anden indsættelsestale” om. Og det var det, der var budskabet i Lincolns indførelse af en national taksigelsesdag. Dagen blev annonceret som national helligdag, da krigen var på sit højeste. Man kunne have forventet sig en dag, der takkede Gud for hans velsignelse af Nords kamp, en dag der skulle mobilisere og bekræfte Nord i sin egen retfærdighed. I stedet brugte Lincoln dagen til at indsætte Gud som et værn mod selvovervurdering. I en offentlig erklæring fra 1863 hed det:

Vi har glemt Gud. Forfængeligt har vi forestillet os, at alle vores velsignelser er resultatet af vor egen overlegne visdom og dyd. Berusede i ubrudt succes er vi blevet for selvtilstrækkelige til at føle behovet for nåde, for stolte til at bede til den Gud, der har skabt os. Det bekommer os derfor vel at ydmyge os selv foran Gud, at bekende vores nationale synder og at bede om forståelse og tilgivelse (Lincoln i Basler, 1953-55: 727).

Hvad man end kan mene om denne opfordring til kollektiv skam, er erklæringen indiskutabelt ikke udtryk for en religiøst begrundet selvforherligelse eller en teologisk legitimeret intolerance. Lincoln bad, midt i krigens hedeste dage, begge parter om at se deres fælles menneskelighed. Der er meget langt fra den appel til den etablerede kirkes (Beecher og hans åndsfæller) samtidige retorik om "evig gengældelse". Lincoln kan dermed ses om en slags praktisk politisk udøver af en kristen realistisk etik. Historisk er hans kritik af den amerikanske exceptionisme og dens sammenblanding af religion og nationalisme blevet betragtet som et tegn på Lincolns udprægede sekularisme eller ligefrem ateisme. Det er da også indlysende, at Lincoln ikke selv var nogen konventionel kristen, og at han livet igennem tog afstand fra de homogeniserende og ofte selvforherligende funktioner, som etableret religion kan antage (og sandelig havde antaget i borgerkrigens USA). Med Robert Bellahs introduktion af begrebet "civil religion" i 1970'erne, dvs. af en religionspraksis, der overskred det snævert doktrinære, gik Lincoln imidlertid fra at blive kategoriseret som ateist til at "blive betragtet som en af de vigtigste og mest sofistikerede amerikanske teologer og politiske ledere, hvis ikke ligefrem amerikansk histories religiøse omdrejningspunkt" (Endy, 1975: 229).

Bellah foreslog, præcis som denne artikel gør det, at religion "ikke behøver være en form for politisk selvdyrkelse, men kan bruges som en måde at underlægge det politiske fællesskab en række etiske idealer, der transcenderer det, og i forhold til hvilke det politiske fællesskab i sidste ende skal bedømmes" (Bellah, 1992: 175). Sådan *forsøgte* Lincoln også at bruge religionen – som en transcendent målestok, der både fungerede som ideal og revselsesinstrument. At hans anvendelse af det ideal til tider er blevet læst som eksempel på præcis den politiske selvretfærdighed, han håbede at modgå, siger noget om, hvor vanskeligt, endda hvor farligt, det kan være at tale religionens sprog i krig. Samtidig må man spørge sig, om både krigens udfald – fortsat union – og den udprægede forsoning, der trods sporadisk (og vedvarende) modstand fra de mest radikale parter prægede tiden efter krigens afslutning, netop skal spores til Lincolns inddragelse af en dimension, hævet over konfliktens parter. Ved at installere Gud som en anden, transcendent og eksternt dømmende part, lige hævet over *begge* konfliktens parter, sikrede Lincoln sig, at Nord og Syd, selv i den mest blodige del af krigen, aldrig kun var "os" og "dem", men altid også var "vi", mennesker" – "vi, ikke-guder".

Niebuhr: tro, offentlighed, fred?

Indtil sin død i 1971 var den amerikanske teolog Reinhold Niebuhr uden sammenligning den mest markante stemme i det 20. århundredes amerikanske

debat om krig og fred. Bedt om at pege på en sofistikeret krigspræsident var det Lincoln, han beskrev:

Det var Lincolns store sejr, at han faktisk evnede at rumme det spirituelle paradoks, der ligger i hjertet af en vestlig kulturs forståelse af kristen forpligtelse: På den ene side at bekræfte sin tro på, at historien er meningsfuld, på den anden side at erkende den partiskhed og bias, som alle menneskelige aktører afslører i deres definition af sådan en mening (Niebuhr, 1952: 37).

Niebuhr betragtede Augustin som ”historiens tidligste kristne realist” (Niebuhr citeret fra Murray, 1997: 49) og Lincoln som dens mest dybsindige politiske udøver (Niebuhr, 1952: 168-169). Når Niebuhr selv er interessant, er det, fordi han videreførte Augustins og Lincolns civilisationskritiske teologi og med udgangspunkt i den forholdt sig både til religionens rolle i moderne konflikter og til den potentielt befordrende relation mellem religion og demokrati. Det er de to temaer – religion i moderne konflikter og troens demokratiske funktion – jeg gerne vil adressere her.

Religion i moderne konflikter først. Det er afgørende at understrege, at skønt Niebuhr både var præst, teolog og religiøs skribent, brugte han faktisk det meste af sit liv på at lægge sig ud med højre såvel som venstre i det etablerede amerikanske kirkeliv. Da han første gang mødte sin senere ven og biografist, June Bingham, spurgte hun ham lige ud, hvad det egentlig var, han fandt så attraktivt ved religion. Hans svar overraskede hende en del:

Niebuhr: Der da intet godt ved religion – som sådan.

Bingham: Hvad?

Niebuhr: Dårlig religion kan være værre end ingen religion.

Bingham: Mener du det?

Niebuhr: Naturligvis mener jeg det. De værste fanatismer i historien har været religiøse fanatismer. Faktisk kan selv den bedste religion blive kilde til en form for stolthed, til det vi kalder arvesynden.

Bingham: Mener du at arvesynden er stolthed?

Niebuhr: Naturligvis. Troede du da det var noget andet? (Bingham, 1972: 7).

Det overraskede ikke Niebuhr, at Bingham's svar var ”ja”. Præcis som Augustin fandt Niebuhr, at menneskets ondskab ikke skyldes nogen indbygget trang til at gøre ondt, men snarere hang snævert sammen med dets overbevisning om at kende det gode. Og her fandt Niebuhr, at moderne religion kom alvorligt til kort. Den moderne kirke var, i Niebuhrs øjne, blevet et redskab for netop den

verdslige forfængelighed, som den burde fungere som værn imod. Mere præcist argumenterede Niebuhr, at kirken – og bredere, det amerikanske samfund – var blevet delt i to næsten lige problematiske former for selvovervurdering. En slags moralsk perfektionisme, der søgte at undgå alle politiske valg og derved holde sig ”ren”. Og en anden slags moralsk perfektionisme, der uden forbehold tog stilling i politiske sager, og der hævdede at kende den absolutte og retfærdige sandhed. Hvor den første form for selvretfærdighed var mest udpræget under verdenskrigene, fandt Niebuhr, at den anden blev dominerende under den kolde krig. Neutralitetens politik havde Niebuhr ikke meget til overs for: Hvis vi nægter at anerkende, at selv neutralitet er en politik, giver vi reelt efter for magten (Niebuhr, 1932: 40).

Værre var det dog med den skamløse aktivisme, som den etablerede tro under den kolde krig var blevet en legitimering af (Niebuhr, 1952). Hvor den før havde været bange for at engagere sig i historien og dermed for at træffe nødvendige og ansvarlige etiske valg, var kirken nu gået i den anden grøft og troede på et politisk engagement uden kompromittering eller skyld. Dermed var kirken (som under religionskrigene) blevet en simpel politisk aktør, uden at bringe en dybere eller mere tragisk dimension til den internationale scene. Det er indlysende, indrømmede Niebuhr derfor, at ”ingen kristen kirke har ret til at prædike til en såkaldt sekulær tid uden at indrømme de markante fejltagelser i kristendommens historie, der overbevidste den moderne tid om at afvise sin kristne tro til at begynde med” (Niebuhr i Brown, 1986: 87). Etableret tro handlede nu enten om tomme ritualer eller om at sanktionere politiske interesser uden skyld eller eftertanke. I begge tilfælde var logikken bag den samme. Kirken troede på, at den gode vilje alene var nok – at det gode menneske kunne handle på det godes, og dermed på Guds, vegne. Det kan det ikke, sagde Niebuhrs augustinske realisme og fortsatte: ”Kirken ville gøre mere for fredens sag, hvis den, i stedet for at producere moralske idealister, der tror de kan etablere retfærdighed ud af lutter god vilje, ville skabe religiøse og kristne realister, der forstår, at retfærdighed forudsætter modstand og kritik” (Niebuhr, 1957: 43).

Det fører os til spørgsmålet om troens potentielt demokratiserende funktion. I en videreudvikling af Augustins og Lincolns argument om troens ”ydmygende” eller ”modererende” effekt, insisterede Niebuhr nemlig på, at erkendelsen af en transcendent dimension, hvorfra det verdslige kan dømmes, *kunne* generere demokratiske dyder som empati, forståelse, forsoning og tolerance. Her gik Niebuhrs progressive politiske projekt betydelig længere end Lincolns republikanisme, der stadig stod i en elitær epokes diskurs. Hvor Lincoln havde sat sin lid til lederskab som den primære drivkraft for kollektiv selvkritik, var

Niebuhr langt mere kritisk politiserende. Han insisterede konsekvent på en radikaliserings af den politiske debat, på skabelsen af en slags "agonistisk" offentligt rum, som eneste vej til at sikre selvovervurderingen "modmagt": Kun gennem konflikt kunne det sociale for ham tilstræbe et mål af retfærdighed, for kun gennem stadig udfordring lader den evige menneskelige glidebane mod immanent selvforherligelse sig stække. "Kun en simpel kristen moralisme kan sætte sin lid til, at mennesker af sig selv vil være uselviske", argumenterede han og fortsatte: "En dybere kristen tro ved, at kun gennem skabelsen af *politiske* relationer kan samfundet blive reddet fra sin egen og sine medborgeres selvretfærdighed" (Niebuhr, 1957: 29, min kursivering). Derfor insisterede Niebuhr vedvarende på, at en religiøs tilgang til mennesket som fejlbarligt logisk måtte omsættes til politiske mekanismer, der ville sikre kritik, moderation og balance – til en radikal demokratisk praksis, hvorigennem "de uligheder, der er fastfrosset i ethvert socialt øjeblik," blev politiseret (Niebuhr, 1932: 235).

For Niebuhr var moderation, forstået som bevarelse af status quo, derfor heller ikke en kristen etiks absolutte ideal. I sidste ende gik kristen retfærdighed forud for orden. Livet igennem lå hans sympati hos det, han kaldte "de underprivilegerede klasser" – en sympati der førte til et meget direkte engagement i arbejdsklassens og de sortes kamp for social retfærdighed (Bingham, 1972; Brown, 2002 23-45). Marx og den kritiske teoris analyse af ideologisk magt spillede tidligt en rolle for den analyse, men over tid blev Marx skiftet ud med Nietzsche, Kierkegaard og Weber (Niebuhr, 1957: 48). Resultatet var en modernisering af Augustins "ansvarlighedens etik" – af pligten til social og politisk stillingstagen, hvor ikke kun moderation, men også håb og dermed kamp var centrale komponenter. "Lighed", forstået som udfordringen af magt og privilegier, var for Niebuhr "altid et vigtigere politisk mål end fred", idet "de undertrykte, hvad enten der er tale om indianere i det britiske imperium, eller sorte i vores eget land, eller industriarbejdere i enhver nation, har en højere moralsk ret til at udfordre deres herskere, end disse har til at forsvare deres herredømme ved magt". Ikke fordi de undertrykte repræsenterer en mere universel eller objektiv moral, men simpelthen fordi de udfordrer det eksisterende, og intet eksisterende, dets arbitrære og begrænsede karakter taget i betragtning, bør have lov til at indtage en endegyldigt dominerende position (Niebuhr, 1932: 234-235).

Dermed handlede en kristen tilgang til det politiske for Niebuhr ikke alene om moderation, men også om *transformation* – om at stække den selvretfærdige og ofte farligt imperialistiske idealisme, men også om at styrke en ydmyg men håbefuld kamp for social retfærdighed. Niebuhr taler om den stræben som en stadig længsel efter det "umuliges mulighed" og peger på den religiøse kærlig-

hed (*agape*) som denne længsels drivkraft: kærligheden som evnen til at overskride det begrænsede jeg og *forsøge* at rumme en grundlæggende ”ufattelig” Anden. Dermed betød religion for ham to ting i relation til det politiske, begge fordrende for en demokratisk offentlighed. Anerkendelse af en dimension, fra hvilken den enkelte kan erkende sin egen fejlbarlighed og dermed installere dyder som ydmyghed, selvrefleksion, moderation. Og anerkendelse af en dimension, der inspirerer til empati, generøsitet og forståelse. En spirituel dybde i den politiske filosofi var således nødvendig. Selv den viseste nation kunne naturligvis aldrig undgå et vist mål af moralsk arrogance, for nationer er per definition selvretfærdige. Men ”det vil”, som Niebuhr afsluttede sin måske vigtigste bog om den internationale konflikts natur (*The Irony of American History*, 1952), gøre en forskel, om den kultur, som et lands politik formuleres i, ”kun er så dyb og så høj som nationen selv; eller om der er en dimension i den kultur, fra hvilken forfængeligheden i *alle* menneskelige ambitioner kan erkendes og kritiseres” (Niebuhr, 1952: 150).

Konklusion

I en verden af konkurrerende udlægninger af det rette og det sande, hav da tillid til de værdier, du er blevet opdraget og uddannet til at sætte pris på. Vær aldrig bange for at sige din mening, når de værdier er på spil. Hold fast i din tro og lad den lede dig. Stå som et fyrtårn. Men husk også, at troens ultimative ironi er, at den indrømmer tvivlen. Den tvivl bør ikke skubbe os væk fra troen. Men den bør gøre os ydmyge. Den bør moderere vores passion og skærpe vores opmærksomhed over for selvretfærdigheden. Den bør gøre os åbne, nysgerrige og ivrige efter at fortsætte den moralske og åndelige debat (Præsident Obama, University of Notre Dame, 17/5 2009).

Da den nyvalgte amerikanske præsident Obama et par måneder inde i sit embede skulle tale ved det katolske universitet Notre Dame, sagde han noget, få forstod, og ingen derfor bemærkede: at tro kan være et fundament for medborgerskab og forsoning. I ugerne op til talen havde den liberale præsidents ankomst ellers bragt universitets konservative hjemby, South Bend, Indiana, på randen af borgerkrigs-lignende spændinger. Alt ved begivenheden bekræftede med andre ord samtidens sekularister i at sætte ”religiøs forpligtelse lig med vold og intolerance” (Appleby, 2000: 5; se også Hurd, 2004: 240). Alligevel valgte Obama – der officielt har erklæret Niebuhr som sin største filosofiske inspiration – at tale *for* snarere end *imod* troen. Og vigtigere: Han forsøgte sig med et argument for religionens politiske relevans, ikke kun dens ret til at ek-

sistere i det private rum. Ægte tro indrømmer tvivl, og dermed skaber den gode demokratiske borgere, hævdede han – moderate, ydmyge, nysgerrige, åbne.

Denne artikel har forsøgt at sige cirka det samme. Mere præcist har jeg forsøgt at udfordre tidens udprægede tendens til at betragte religion som en ensidigt sikkerhedsliggørende og dermed konfliktskabende faktor i det politiske (for en oversigt og kritik se Fox og Sandler, 2003). Som den lange og især den korte verdenshistorie helt indlysende udstiller, er den udlægning ikke ligefrem grundløs. Men den er, som jeg har prøvet at vise her, heller ikke udtømmende. Religion beskæftiger sig, med Laustsen og Wævers ord, ”med konstitueringen af væren som sådan” og ”den kan derfor ikke være pragmatisk omkring forhold, der udfordrer denne væren” (Laustsen og Wæver, 2000: 719). De udsagn er jeg enig i. Som Laustsen og Wæver imidlertid også påpeger, *kan* netop pragmatisme være en af troens mest markante lektier: for den type tro, der accepterer det transcendent *som* transcendent – som noget der undslipper menneskelig rækkevidde – kan troen omsættes til en slags ”ironisk teologi”, der vedvarende minder os om ikke at tage os selv for alvorligt. Den variant af troen, vil jeg gerne slutte af med at foreslå, er ikke bare en mulig vaccine mod tidens kompromisløse, og derfor ofte voldelige, *religiøse* strømninger. Den er måske i endnu højere grad et muligt korrektiv til tidens kompromisløse, og derfor ofte sikkerhedsliggørende, *politiske* teologier: til den selvforherligelse, eller skråsikkerhed, der følger af en helt bestemt type sekularisme. Måske kan man ligefrem sige, at troen på en transcendent dimension kan fungere afsikkerhedsliggørende i et samfund ved konstant at ”sikkerhedsliggøre” det samfunds tendens til selvforherligelse, ubøjelighed og konfrontation.

Af samme årsag er der, som jeg håber at have vist, en lang historisk kobling mellem den kristne realistiske teologi og de tidlige politiske filosofier (herunder særligt den republikanske tradition), der mere radikalt end oplysningens rationalistiske strømninger betragtede sund politik som agonistisk kamp – en evig proces, hvor menneskelig stræben udfordrer, afbalancerer og udkonkurrerer hinanden (Pocock, 1975; Skinner, 1998; Tuck, 1999). Som Ned Lebow (2003) i en analyse af den ”tragiske” tradition i vestlig idéhistorie også har vist, hænger erkendelsen af en tragisk dimension til det menneskelige – af dilemma, tvivl, og begrænsning – snævert sammen med evnen til sandt demokrati. Jeg vil her gå så langt som til at sige, at uden en forståelse af det tragiske – uden erkendelse af vores fundamentale *uvished* – er den demokratiske selvkritik, der stemmer op for skråsikkerhed og sammenstød, ikke mulig.

Behøver den forståelse nødvendigvis at være religiøst informeret? Er konklusionen simpelthen, at Vesten, for at møde et globaliseret og ”afsekulariseret” (Berger, 1996) årtusinde, bør genkristnes? I konkrete termer, nej. I mere ab-

strakt forstand, måske. Det, vi forholder os til her, er reelt det meget u håndgribelige fænomen, man kunne kalde den vestlige ”åndelighed” eller ”offentlige filosofi”. I tillæg til, at den ”åndelighed” udspiller sig meget forskelligt på tværs af Atlanten (med et USA, der afgjort har en mere etableret religiøs habitus end Europa), må man forstå, at ”åndelighed” ikke er noget, der lader sig manipulere politisk-strategisk. Åndelighed kan ikke ”implementeres”, og ”tragisk forståelse” ikke ”lovgives”. Som historien til overflod illustrerer, lader lige præcis religiøs overbevisning sig ikke påtvinges. I hvert fald ikke med selvkritik, tvivl eller tolerance som konsekvens. Som sådan kan svaret på en tid, der synes at have glemt Kierkegaard og Brorsons lektie – over for Gud har vi alle uret! – ikke være en bevidst og strategisk ”omvendt sekularisme”. Alligevel må man spørge, om der findes en vej til at opløse samtidens religiøse såvel som politiske skråsikkerheder og dermed til at undvære den sammenstødslogik, der synes at være tidens herskende, som ikke nødvendigvis må involvere en slags ”ny åndelighed”.

Det mente mange fremherskende tænkere, da Vesten trådte ud af sin forrige store udfordring. Da de vestlige samfund, og med dem den vestlige samfundsvidenskab, forsøgte at komme overens med holocaust og verdenskrig, var det nemlig *ikke* troen, der fik skylden – det var dens fravær: Det var bureaukratiseringens og teknificeringens fortrængning af det åndelige (for et overblik se Katznelson, 2003). Som Weber skrev, var en ”affortryllet” verden en verden, der inviterede til nihilisme – til det, tænkere som Hannah Arendt, Paul Tillich og Hans Morgenthau i Webers fodspor beskrev som den farligste form for religion: *Politisk religion* (Arendt, 1951; Morgenthau, 1945; Tillich, 1946; se også Fries, 1946). Religion kan aldrig garantere forsoning, da troen på det transcendentale aldrig kan fjerne det jordiske livs fundamentale dilemmaer, modsætninger og dikotomier. Og dårlig religion kan, som Niebuhr understregede, være værre end ingen religion. Men måske er argumentet, at vi, både i vores politiske praksis og i vores studier af det politiske, bør inkludere en åndelig dimension til det politiskes ontologi – bør acceptere, at menneskelig stræben er drevet af mere end ”interesse” og ”fornuft”. Augustin, Lincoln eller for den sags skyld Niebuhr lader sig ikke simpelt importere til det 21. århundredes udfordringer. Men uden en fornyet kontakt med den vestlige traditions ”tragiske sprog” – et sprog der er uløseligt knyttet til teologiske traditioner både før og inden i moderniteten – lader et offentligt rum for radikal demokratisk refleksion sig ikke skabe. Følgende provokation fra den amerikanske historiker David Harlan skal derfor have lov til at få det sidste ord:

Puritanismen var en krævende og kompromisløs teologi. En streng, til tider ligefrem forfærdende religion tilbød den et skånselsløst blik ind i selvets sorte gange. Den var en slags grim poesi, en elegant skønt dyster meditation over mørkets magt. Men den var også en mulighed for kritik, en måde at tænke imod os selv på, måske endda for at overskride os selv ... Nok forlangte den uophørlig selvransagelse, men kun fordi den forstod selvophøjelsens farer. Som sådan leverede den et nødvendigt korrektiv til vores evige arrogance (Harlan 1991: 949).

Noter

1. Tak til Carsten Bagge Laustsen og den anonyme reviewer for skarpe input. Også tak til Center for International Studies ved London School of Economics for at huse mig, mens artiklen blev til.
2. I en dansk debatpolitisk sammenhæng er undtagelsen her Thomsen og Stjernfelts *Kritik af den Negative Opbyggelighed* (2004).
3. Elshtain har skrevet meget og vidende om retfærdig krig-traditionen i både dens religiøse og sekulære varianter. I sin intervention i den offentlige debat både op til og under den amerikanske invasion af Irak i 2003 (Elshtain, 2003) synes hun dog at have glemt sin egen lektie om, at retfærdig krig ikke er en tradition, der ”handler i absolutter”. For en kritik af Elshtain se Rengger (2004).

Litteratur

- Appleby, Scott R. (2000). *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence and Reconciliation*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Appleby, Scott R. og Martin E. Mary (red.) (1994). *Accounting for Fundamentalisms: The Dynamic Character of Movements*, Chicago: University of Chicago Press.
- Arendt, Hannah (1951). *The Origins of Totalitarianism*, New York: Harcourt, Brace.
- Asad, Talal (2003). *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*, Stanford: Stanford University Press.
- Basler, Roy (1953-55). *The Collected Works of Abraham Lincoln, VIII*, New Brunswick: Rutgers University Press.
- Bell, Duncan (2002). ”Language, Legitimacy and the Project of Critique”, *Alternatives*, Vol. 22, No. 3, pp. 327-350.
- Bellah, Robert (1992). *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial*, Chicago: University of Chicago Press.
- Bercovitch, Sacvan (1978). *The American Jeremiad*, Wisconsin: The University of Wisconsin Press.

- Berger, Peter (1996). "Secularism in Retreat", *The National Interest*, Vol. 10, No. 4, pp. 3-12.
- Bingham, June (1972). *Courage to Change: An Introduction to the Life and Thought of Reinhold Niebuhr*, New York: Charles Scribner's Sons.
- Brown, Charles C. (2002). *Niebuhr and His Age*, Harrisburg, PA: Trinity Press International.
- Brown, Robert McAfee. (1986). *The Essential Reinhold Niebuhr*, New Haven and London: Yale University Press.
- Casanova, Jose (1994). *Public Religions in the Modern World*, Chicago: University of Chicago Press.
- Connolly, William E. (1999). *Why I Am Not a Secularist*, Minneapolis: Minnesota University Press.
- Dawkins, Richard (2006). *The God Delusion*, New York: Houghton Mifflin Books.
- Diggins, John Patrick (1984). *The Lost Soul of American Politics*, Chicago: University of Chicago Press.
- Elshtain, Jean Bethke (1992). "Just War as Politics: What the Gulf War Told Us About Contemporary American Life", pp. 43-60 in Jean B. Elshtain et al. (red.), *But Was It Just? Reflections on the Morality of the Persian Gulf War*, New York: Doubleday.
- Elshtain, Jean Bethke (2003). *Just War Against Terror: The Burden of American Power in a Violent World*, New York: Basic Books.
- Endy, Melvin B. Jr. (1975). "Abraham Lincoln and American Civil Religion: A Re-Interpretation", *Church History*, Vol. 44, No. 2, pp. 229-241.
- Epp, Roger (1991). "The 'Augustinian Moment,' in International Affairs: Niebuhr, Butterfield, Wight and the Reclaiming of a Tradition", *Research Paper no. 10*, Aberystwyth: Department of International Politics, University of Wales.
- Fitzgerald, Allan D. (1999). *Augustine Through the Ages*, Cambridge: Eerdmans Publishing.
- Fox, Jonathan og Shmuel Sandler (2003). *Bringing Religion into International Relations*, New York: Palgrave.
- Fries, Horace L. (1946). "The Importance of Religion (Post-War Stock-Taking)", *The Kenyon Review*, Vol. 8, No. 4, pp. 617-632.
- Harlan, David (1991). "A People Blinded from Birth: American History According to Sacvan Bercovitch", *The Journal of American History*, Vol. 78, No. 3, pp. 949-971.
- Harlan, David (1997). *The Degradation of American History*, Chicago: University of Chicago Press.
- Hitchens, Christopher (2007). *God is Not Great: How Religion is Poisoning Everything*, New York: Hachette Book Group Inc.

- Hurd, Elisabeth Shakman (2004). "The Political Authority of Secularism in International Relations", *European Journal of International Relations*, Vol. 10, No. 2, pp. 235-262.
- Israel, Jonathan (2001). *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750*, Oxford: Oxford University Press.
- Israel, Jonathan (2006). *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752*, Oxford: Oxford University Press.
- Juergensmeyer, Mark (1993). *The New Cold War: Religious Nationalism Confronts the Secular State*, Berkeley: University of California Press.
- Juergensmeyer, Mark (2000). *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*, Berkeley: University of California Press.
- Katznelson, Ira (2003). *Desolation and Enlightenment*, New York: Columbia University Press.
- Khader, Naser og Kathrine Lilleør (2005). *Tro mod tro*, København: People's Press.
- Kierkegaard, Søren (1966[1843]). *Kierkegaards Samlede Værker*, København: Gyldendal.
- Koselleck, Reinhart (1988). *Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society*, Cambridge: MIT Press.
- Laustsen, Carsten Bagge og Ole Wæver (2000). "In Defence of Religion: Sacred Referent Objects for Securitization", *Millennium*, Vol. 29, No. 3, pp. 705-739.
- Lebow, Ned (2003). *The Tragic Vision of Politics: Ethics, Interests and Orders*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Matthews, Gareth (2005). *Augustine*, Cambridge: Blackwell Publishers.
- Morgenthau, Hans J. (1945). "The Evil of Politics and the Ethics of Evil", *Ethics*, Vol. 56, No. 1, pp. 1-18.
- Murray, Alastair (1997). *Reconstructing Realism: Between Power Politics and Cosmopolitan Ethics*, Edinburgh: Keele University Press.
- Niebuhr, Reinhold (1932). *Moral Man and Immoral Society*, New York: Charles Scribner's Sons.
- Niebuhr, Reinhold (1952). *The Irony of American History*, New York: Charles Scribner's Sons.
- Niebuhr, Reinhold (1953). *Christian Realism and Political Problems*, New York: Charles Scribner's Sons.
- Niebuhr, Reinhold (1957). *Love and Justice: Selections from the Shorter Writings of Reinhold Niebuhr*, Louisville: Westminster/John Knox Press.
- Noll, Mark A. (1997). "Both ... Pray to the Same God: The Singularity of Lincoln's Faith in the Era of the Civil War", *Journal of the Abraham Lincoln Association*, Vol. 18, No. 1, pp. 1-26.

- Obama, Barack Hussein (2009). *Remarks by the President in Commencement Address at the University of Notre Dame, 17/5*. University of Notre Dame. http://www.whitehouse.gov/the_press_office/Remarks-by-the-President-at-Notre-Dame-Commencement/
- Pocock, J. G. A. (1975). *The Machiavellian Moment: Florentine Political Theory and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton: Princeton University Press.
- Rengger, Nicolas J. (2002). "On the Just War Tradition in the Twenty First Century", *International Affairs*, Vol. 78, No. 2, pp. 353-363.
- Rengger, Nicolas J. (2004). "Just a War on Terror? Jean Bethke Elshtain's Burden and American Power", *International Affairs*, Vol. 80, No. 1, pp. 107-116
- Shenk, Joshua Wolf (2005). *Lincoln's Melancholy*, New York: Houghton Mifflin.
- Skinner, Quentin (1998). *Liberty Before Liberalism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Skinner, Quentin (2002). *Visions of Politics, I*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Stjernfelt, Frederik og Søren Ulrik Thomsen (2004). *Kritik af den negative opbyggelighed*, Valby: Vindrose.
- Sweiker, William (1995). *Responsibility and Christian Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, Charles (1989). *Sources of the Self: the Making the Modern Identity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Tillish, Paul (1946). "Religion and Secular Culture", *The Journal of Religion*, Vol. 26, No. 2, pp. 79-86.
- Tjalve, Vibeke Schou (2008). *Realist Strategies of Republican Peace: Niebuhr, Morgenthau and the Politics of Patriotic Dissent*, New York: Palgrave.
- Toulmin, Stephen (1990). *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*, Chicago: Chicago University Press.
- Tuck, Richard (1999). *The Rights of War and Peace: Political Thought and International Order from Grotius to Kant*, Oxford: Oxford University Press.
- Turner, Bryan S. (2001). "Cosmopolitan Virtue: On Religion in a Global Age", *European Journal of Social Theory*, Vol. 4, No. 2, pp. 131-152.
- Waltzer, Michael (2002). "The Triumph of Just War Theory and the Dangers of Success", *Social Research*, Vol. 9, No. 4, pp. 925-944.
- Warren, Heather A. (1997). *Theologians of a New World Order: Reinhold Niebuhr and the Christian Realists, 1920-1948*, New York: Oxford University Press.
- Williams, Michael C. (1996). "Hobbes and International Relations: A Reconsideration", *International Organization*, Vol. 50, No. 2, pp. 213-236.

Anmeldelser

Tonny Brems Knudsen, Jørgen Dige Pedersen og Georg Sørensen (red.), *Danmark og de fremmede. Om mødet med den arabisk-muslimske verden*, Århus: Academica, 2009, 247 s., 195 kr.

Danmark og de fremmede er titlen på en antologi redigeret og skrevet af en gruppe Århus-politologer og få andre, sociologer og teologer, med interesse i spørgsmålet om *mødet med den arabisk-muslimske verden*, bogens undertitel. Anledningen til bogen, som udkom i efteråret 2009, var professor Mehdi Mozaffaris 70-års fødselsdag som påskønnelse for hans indsats ved Institut for Statskundskab i Århus og aktuelt som leder af Center for Forskning i Islamisme og Radikaliseringsprocesser, som har til huse på statskundskabsinstituttet i Århus.

Bogens titel og tema, Danmark og de fremmede, har mange facetter, selv når det indsnævres til mødet med fremmede af arabisk-muslimsk herkomst og forholdet til den arabisk-muslimske verden; det være sig indenrigspolitiske og udenrigspolitiske, sociale, religiøse, etniske og nationale og ikke mindst, når grænserne mellem disse sondringer ikke længere er så skarpe, som man ofte forestiller sig i brugen af disse kategorier. Det er bogens store fortjeneste, at den i mange af dens kapitler får vist, hvordan disse grænser er om ikke flydende så i hvert fald foranderlige; at udenrigspolitiske dispositioner i Mellemøsten har implikationer for samfundsforhold og muligheder for at føre integrationspolitik eller retspolitik i Danmark; at rangordningen af religion og politik ikke er entydig hverken i en vestlig demokratisk kulturkreds, hvor forventningen er, at religion er underlagt politik, eller i den arabisk-muslimske verden, hvor det af vestlige iagttagere forventes, at religion har primat i politiske forhold.

Redaktørerne har opdelt bogen i tre dele. For det første en del der rummer undersøgelser af holdninger til fremmede og integrationspolitiske spørgsmål blandt danske borgere og i dansk politik. For det andet en del der beskæftiger sig med radikalisering i luthersk kristendom og islam og forebyggelse af radikalisering i anti-terrorpolitikker og integrationspolitikker i Danmark og i andre lande som Frankrig og Storbritannien. For det tredje en del der ser på forholdet til ikke mindst islam og muslimske bevægelser og regimer i international politik både over historisk lange linjer og aktuelt med Muhammed-krisen som omdrejningspunkt. Givet anmeldelsens omfangsmæssige begrænsninger vil jeg efterfølgende foretage et par punktnedslag i enkelte kapitler. Og jeg vil i første omgang gøre det i omvendt rækkefølge bagfra i bogen.

I bogens næstsidste kapitel, ”There is one Islam, indeed, one for each of us: Religion og politik i det muslimske Mellemøsten”, undersøger Morten Valbjørn den fordom, at politik i den muslimske verden er bestemt af religiøse forskrifter og principper givet i *Koranen*. Hvis den fordom skulle holde vand, ville *Koranen* være en god kilde til viden om, hvad der rører sig i mellemøstlig politik, og til at forstå de konflikter, som mødet med den arabisk-muslimske verden giver anledning til. Men er den det, spørger Valbjørn. For at besvare det spørgsmål går han igennem først centrale religiøse skriftsteder, dernæst historisk væsentlige muslimske regimer og imperier og endelig aktuelle politiske begivenheder i den muslimske verden. Pointen er, at islam konstituerer et *language of politics* i Mellemøsten. Det er imidlertid ikke ensbetydende med, at muslimske forskrifter og principper determinerer politikken, men islam udgør det meningsreservoir, der er for at tænke og handle politisk. Hvad det mere specifikt betyder, afhænger af konkrete politiske indholdsbestemmelser af den muslimske kulturarv og ikke mindst stridighederne om dens mening. Her bringer Valbjørn to andre betegnelser i spil, henholdsvis *language of power* og *language of opposition*, som henviser til den herskende magts legitimering af politiske handlinger i den muslimske kulturarv over for muslimske modstandsbevægelser retfærdiggørelse af deres til tider voldelige handlinger i de religiøse skrifter. Valbjørn skitserer en detaljeret typologi for de forskellige fortolkningsmuligheder, der er, med den overordnede pointe, at betydningen af islam er tvetydig, så den mening, der bliver givet, er til enhver tid en del af en fortolkningskonflikt, som er politisk. Spørgsmålet er derfor snarere, om politikken har primat i forhold til religion i Mellemøsten. I hvert fald skal de læsere, der ønsker at forstå aktuelle konflikter i mødet med den arabisk-muslimske verden, snarere interessere sig for de konkrete politiske fortolkningskonflikter og for en stund sætte *Koranen* på hylden.

I sit kapitel, ”Radikal’ og ’radikalisering’ i luthersk teologi”, tager teologi-professoren Svend Andersen også fat i stridigheder om fortolkning af religiøse skrifter. I dette tilfælde luthersk teologi, som blandt andet danner grundlag for den hjemlige evangelisk-lutherske folkekirke, og som ministre og folketingsmedlemmer hyppigt har henvist til i spørgsmålet om, hvordan vi i Danmark skal håndtere aktuelle konflikter, hvor religion og politik er omdrejningspunktet; den lutherske sondring mellem det åndelige og verdslige regimente, som muslimer i parentes bemærket bliver beskyldt for ikke at beherske. I den forstand er der også en interessant dialog mellem Valbjørns og Andersens kapitler. I den aktuelle opfattelse af luthersk teologi bliver den anset som garanten for demokrati og sekularisering, hvad Svend Andersen ønsker at sætte spørgsmålstegn ved, i hvert fald om det er så entydigt et billede. Her inddrager Andersen

Ernst Blochs udlægning af debatten mellem Martin Luther og Thomas Münzer fra reformationen i Tyskland i første halvdel af det 16. århundrede for at vise de interne uenigheder i udviklingen af en reformeret luthersk teologi og de politiske implikationer heraf. Kort skitseret er spørgsmålet, om luthersk teologi giver anledning til og legitimerer revolutionære opgør med magthaverne, en luthersk radikalisme à la Valbjørns *language of opposition*, eller om den tilpasser sig magthaverne for at sikre ro og orden i en stat, hvor luthersk kristendom er tæt forbundet med offentlige institutioner og embeder, en luthersk konservatisme à la Valbjørns *language of power*. I begge tilfælde er religion og politik blandet sammen på enten modstandernes eller magthavernes side. Andersens svar fastholder Luthers sondring mellem den åndelige og det verdslige regimente og påpeger således, at Luthers teologi ikke rummer en radikalisme, der legitimerer omkalfatring af den politiske magt, men den er radikal i den forstand, at den personlige relation til Gud går til roden af enhver etisk relation til andre medmennesker og derfor er udtryk for en kristen etik, som også gør fordringer i sociale relationer uden at bestemme politiske handlinger. Det er kernen i en luthersk teologi, som aktuelt bliver fremstillet og brugt unuanceret af danske politikere. Det rejser ifølge Andersen samtidig også spørgsmål, man kan rette til islam, om den lutherske læreproces kan fungere som inspiration for at gøre islamisk radikalisme til en undtagelse blandt muslimer.

Et andet aspekt af radikaliseringsdebatten tager Lasse Lindekilde fat i. I sit kapitel, ”Dømt til at fejle? Når officielle de-radikaliseringstiltag fører til radikaliserings”, rapporterer han fra en interviewundersøgelse, han har foretaget i regi af Center for Forskning i Islamisme og Radikaliseringssociale sammen med religionssociologen Lene Kühle. I undersøgelsen har de talt med unge muslimer, offentligt ansatte og religiøse autoriteter i Århus om deres oplevelser af forskellige integrationspolitiske tiltag for forebyggelse af radikaliseringsinitieret af Århus Kommune og Integrationsministeriet. I kapitlet fokuserer Lindekilde på de muslimske unges svar og peger på tre forskellige grupperinger; for det første unge, der mener, at tiltagene er uvæsentlige og irrelevante, som er ligeglade med dem, eller som ikke har kendskab til dem; for det andet unge, der som udgangspunkt er positivt indstillede over for tiltagene, men som samtidig ikke mener, at de har den store virkning; og for det tredje en stor gruppe, der mener, at tiltagene har de modsatte virkninger end tilsigtet, altså at de snarere fører til radikaliseringsmed sig end forebygger radikaliserings. Det skyldes tiltagenes stigmatiserende karakter, som oven i købet kommer til at forstærke mistænkeliggørelsen af muslimske unge fra myndighedspersoners side og i den offentlige debat, hvor muslimer vanskeligt kan ytre sig uden at blive beskyldt for at være radikale, og som af de grunde gør det lettere for radikale

grupper at rekruttere unge. Lindekilde koncentrerer sig især om den gruppe af svar, da det er her, der er grund til bekymring på et samfundsmæssigt plan og yderligere refleksion over, hvordan tiltag for forebyggelse af radikaliserings kan skrues sammen uden de negative konsekvenser.

Jeg har valgt at skitsere disse tre kapitler. Deri ligger ikke en nedvurdering af bogens øvrige kapitler, som tegner et grundigt billede af den politologiske forskning og den offentlige debat om relationerne til den arabisk-muslimske del af befolkningen og Danmarks relation til den arabisk-muslimske verdensdel: Christoffer Green-Pedersens kapitel om flygtninge- og indvandrerspørgsmål på den politiske dagsorden og den stigende politisering af disse det sidste årti; Jens Peter Frølund Thomsens kapitel om fremmedfrygt blandt befolkningerne og i de politiske partiers programmer i Danmark og Sverige; Peter Nannestads kapitel om anti-jødiske holdninger blandt ikke-vestlige indvandrergrupper, tyrkere, pakistanere, somaliere, palæstinensere og folk fra Eksjugoslavien; Manni Crones kapitel om udviklingen af salafisme og salafistisk jihadisme som radikal ideologi for muslimer i Danmark; Tina Magaards artikel om henholdsvis Storbritanniens multikulturelle tilgang til antiterror og forebyggelse af radikaliserings over for Frankrigs sekularisme og det mulige lærestykke heraf for tilsvarende politikker i Danmark; Nikolaj Petersens kapitel om danske globaliseringsstrategier og udenrigspolitiske strategier under Muhammed-krisens opsejling, højdepunkt og neddrøsing; Thomas Olesens kapitel om den islamiske terrorismes store medieopmærksomhed og terroristisk kommunikations transnationale og multiskalære karakter; og endelig Erling Bjøls historiske tour de force med punktnedslag i Danmarks relation til den arabisk-muslimske verden fra begyndelsen af 1950'erne til Muhammed-krisens højdepunkt. Alt i alt er det en indsigtfuld og bredtfaende antologi, som Mehdi Mozaffari er blevet bæret med, og som for os andre er et lærerigt udgangspunkt for videre studier og diskussioner af "Danmark og de fremmede", hvad enten disse er arabisk-muslimsk herkomst – bogens fokus – kristne missionærer fra 900-tallet og frem eller knap 250 år gamle oplysningsforkæmpere som den tyske læge og politiker Johann Friedrich Struensee, der endte sine dage på skafottet på Østrefællid i 1772. Det hele hører til historien om "Danmark og de fremmede"!

Anders Berg-Sørensen
Institut for Statskundskab
Københavns Universitet

Nils Holtug og Kasper Lippert-Rasmussen (red.), *Kulturel diversitet – Muligheder og begrænsninger*, Odense: Syddansk Universitetsforlag, 2010, 285 s., kr. 278.

Lad det være sagt med det samme: Denne indholds- og omfangsrige (285 sider, 15 bidrag) antologi om multikulturelle problemstillinger og teoretiseringer anbefaler sig til alle med en faglig interesse for feltet. Bidrag såvel som bidragsydere spænder bredt: med hensyn til det sidste kan man tælle folk med en filosofisk, statskundskabsmæssig, etnologisk, pædagogisk, juridisk og antropologisk baggrund. Generelt er bidragene empirisk forankrede; når de ikke er, er de altid umiddelbart relevante for faktiske og konkrete politiske udfordringer, fra ytringsfrihed over diskrimination til migration.

Med de 15 bidrag in mente kan der ikke her ydes tilfredsstillende fremstilling af hver enkelt. Dette korte vue for at give et indtryk af mangfoldigheden og spændvidden i samlingen og for at anskueliggøre, at den burde kunne appellere til meget forskellige faglige interesser: Samlingen er organiseret i fire temaer, der følges mere eller mindre nøje. Det første tema omhandler ytringsfriheden og tilstødende emner. Her finder man flest filosoffer eller filosofisk orienterede bidrag, fra Søren Flinch Midtgaards (AU, Statskundskab) fremstilling af Scanlons såkaldt regelkonsekventialistiske teori om ytringsfrihed over Sune Lægaards (RUC, filosofi og videnskabsteori) betragtninger over racismeparagraf, anerkendelse og multikulturalisme til Christian Røstbølls (KU, Statskundskab) kantiansk inspirerede fremstilling af oplysningstidens værdier. Derudover tematiserer Søren Hviid Pedersen (SDU, statskundskab) tolerance som politisk og præ-politisk idé set i lyset af relativistisk værdikonservatisme, og Tina G. Jensen (SFI) skriver om karikaturesagen i lyset af en model for ”dansk multikulturalisme”.

Bidragets andet tema omhandler religion, mere præcist religion i det offentlige rum. Her berøres spørgsmålet om forbud mod religiøs beklædning i skolen ud fra en juridisk vinkel i et særligt interessant bidrag fra Stine Jørgensen (KU, Jura), interessant, fordi det ud fra strikte juridiske præmisser argumenterer for det rimelige i et forbud desangående for lærernes vedkommende, og for den juridiske mulighed, og ofte betimelighed, i at forbyde i hvert fald visse former for religiøs beklædning for børnene. Laura Gilliam (DPU) vender ud fra et interessant feltstudium visse forforståelser på hovedet, idet hun argumenterer for, at børn af muslimsk baggrund ikke tager en religiøs identitet med ind i den danske skole, men nærmere suges ind i en muslimsk modidentitet pga. skolen. Om det er, fordi skolen er for nationalt orienteret og derfor skubber børnene fra sig, eller om det er, fordi skolen ikke fremstår som et appellerende identi-

tetsprojekt med en stærk og klar profil, lades op til læseren selv. Lidt uden for kategori, men bestemt stadig relevant for den overordnede problemstilling, er Kasper Lippert-Rasmussens (AU, Statskundskab) aldeles fremragende bidrag "Kan religion diskriminere?" Alle, der er bekendt med Lippert-Rasmussens filosofiske arbejde, ved, at han er en fremragende filosof; her viser han sig endvidere som en glimrende formidler og skarp analytiker, også uden for den mere tekniske, fagfilosofiske ramme. Alene diskussionen af, hvorledes vi bør definere begrebet "diskrimination", er hele samlingen værd (selvom Lippert-Rasmussen utvivlsomt har slebet videre på definitionen siden han forfattede sit bidrag).

Det tredje tema involverer ligesom flere af bidragene i det andet tema, skolen, men i et bredere perspektiv end det religiøse, nemlig mangfoldighedens mere generelt, desuden også appliceret på arbejdsliv. Bollette Moldenhawer (KU, pædagogik) skriver om flerkulturel pædagogik og argumenterer for en uheldig tendens til en essentialistisk kulturforståelse inden for den ramme, der faktisk ender med at stå i vejen for reel mangfoldighed. Trine Øland (KU, pædagogik) skriver, med udgangspunkt i Bourdieu, om eksklusionsmekanismer i skolen, hvor forestillingen om det nationale og det vestlige bliver skydeski-ven (alternative udgangspunkter skitseres ikke). Vibe Larsen (RUC, psykologi) tematiserer også det nationale, eller forestillinger herom, og skitserer forskellige teorier om, hvorledes disse forestillinger traderes gennem institutioner som børnehaver og skole.

Det fjerde tema drejer sig om arbejdsmarkedet bredt forstået. Tina Kallehave (KU, pædagogik) skriver om mangfoldighedsledelse – det instrumentelle sidestykke til *affirmative action*, hvor repræsentation af en plural medarbejderstab (kulturelt, etnisk, socialt ...) ses som en styrke for organisationen. Uden at være eksplicit kritisk over for idéen om mangfoldighedsledelse, viser Kallehave ud fra et empirisk studium et – som jeg forstår det – overvejende positivt udfald af dette, men hvor det samtidig vises, at det positive ikke beror på bevidste HR-strategier, men på organiske, uintenderede samspil mellem *cool business* og menneskelig indsigt og omsorg "på gulvet" af organisationen. Karsten Pæregaard (KU, antropologi) udfinder ligheder mellem emigrationen fra Danmark og Japan til henholdsvis Argentina og Peru og de forestillinger, n'te-generationsudvandrere har om og får ved mødet med, de "oprindelige" hjemlande.

Overordnet er samlingen altså et interessant og kvalificeret bidrag til den pågående debat om multikultur og beslægtede temaer. Netop det, at debatten er aktuel og dynamisk, gør, at det er temmelig ærgerligt, bogen først udkom i 2010 (så vidt jeg forstår, er bogens bidrag forfattet omkring 2007). Og uden at sige for meget kan en mere forhærdet tilhænger af det borgerligt-liberale system og dets grundlæggende rettigheder, som fx. undertegnede, nok spore bare en

anelse af *shell shock* hos i hvert fald et par af bogens bidragydere – et granatchok afstedkommet af karikaturkrisen, hvor en del pludselig måtte sande, at rettheder ikke er omkostningsfri og velduftende torneløse. Det er naturligvis mest markant i samlingens afdeling om ytringsfrihed. Men man skriver sjældent optimalt i en tilstand af akut bekymring (endsige chok); et stilfærdigt gæt er, at en del detaljer i bidragene om ytringsfrihedens tilstand ville blive håndteret anderledes af bidragerne, set i lyset af udviklingen, empirisk såvel som filosofisk, med hensyn til ytringsfrihed de sidste fire år.

En anke mod bogen kunne være, at ingen af bidragene systematisk beskæftiger sig med definitioner eller blot diskussioner af de centrale begreber i titlen, nemlig ”kultur” eller ”diversitet”. Det er en undladessynd, undertegnede som redaktør og bidragsyder selv har ladet passere i andre sammenhænge; der må udvises temmelig meget forståelse for, at man lader også centrale begreber passere for en nøjere analyse, især når man har med så u håndterbare begreber som ”kultur” og ”diversitet” at gøre. Ikke desto mindre ville det have været interessant, om en eller et par af samlingens fremragende bidragsydere havde sat tanden mere hårdt i et af de ben. Det samme gælder faktisk samlingens undertitel, ”muligheder og begrænsninger”. Det er kun i yderst spagfærdige og uforpligtende termer, at nogen af bidragsyderne – med den antilibérale Søren Hviid Pedersen som delvis undtagelse – gør sig den anstrengelse eller måske snarere vover det kunststykke at give et mere konkret bud på multikulturens muligheder eller dens begrænsninger. Det er ærgerligt, da samlingen ellers nok kunne ses som et partielt frirum i forhold til det mere stringente krav, der normalt stilles til peer-reviewede, internationale publikationer i snævre fagtidsskrifter. Mod dette ville man med nogen rette kunne indvende, at det må være op til den enkelte beskuer at drage de politiske konklusioner, og at det ikke er akademikerens primære rolle at komme med policy-forslag eller moralisere. Det er alt sammen udmærket, men når man nu anfører ”muligheder og begrænsninger” som undertitel, så forekommer det altså alt andet lige som en invitation til et bal, kun en enkelt (Søren Hviid) sådan for alvor møder op til i kjole og, nå ja, hvidt.

Der er selvfølgelig mange vinkler, der er fraværende, selv for en så vidtfavnende bog. Uden på nogen måde at ville skyde bidragerne over en kam i skoene, at de er halalhippier – det er de ganske enkelt alt for begavede til, og her finder man ingen jubeloptimistiske lovprisninger af *the three S's* (saris, samosas, and steeldrums) eller af den flinke indvandrergrønthandler på hjørnet – så er det dog bemærkelsesværdigt, at der kun i meget ringe omfang rejses problemstillinger, der først og fremmest kan ses som problematiserende for indvandringen som sådan, for multikulturalismen som ideologisk projekt

eller for ihænderhaverne af ikke-vestlige kulturmønstre. En af dem, der falder i øjnene, er den økonomiske: Hvad betyder multikulturen for statskassen, negativt såvel som (potentielt, i det mindste) positivt. En anden kunne være kriminalitet og forestillingen om loven. En tredje kunne være kvinder, seksuelle minoriteter og religiøse afvigeres position i religiøst-patriarkalske kulturer. En fjerde kulturel ømskindethed (der dog berøres flygtigt i samlingens første del). En femte kulturelt-soziale forudsætninger for at kunne indgå i moderniteten på konstruktiv vis. For blot at nævne et lille udpluk.

Disse anker til trods er samlingen overordentlig anbefalelsesværdig. Den faglige bredde (og tyngde) kombineret med bidragsydernes generelt gode håndtering af formidlingskunsten gør, at den bør læses af alle med en akademisk-faglig interesse i multikulturalisme, uanset faglig baggrund eller institutionel tilknytning.

Morten Ebbe Juul Nielsen
Center for Studier af Lighed og Multikulturalisme

Mogens Herman Hansen, *Demokrati som styreform og som ideologi*, København: Museum Tusulanums Forlag, 2010, 419 s., kr. 350,00.

Mogens Herman Hansen har i mange år været en af landets mest fremtrædende demokratiforskere, oprindeligt med udgangspunkt i forskning i det athenske demokrati, men senere også med en mere omfattende beskæftigelse med emnet i mange af dets afskygninger.

I forbindelse med sin pensionering i sommeren 2010 udsendte Hansen så dette imponerende værk om, hvad demokrati er og ikke er. Som bogens titel siger, er det demokrati både som styreform og som ideologi/livsform, der er på tapetet, og man kan ikke andet end blive imponeret over den indsigt og formuleringsevne, der demonstreres i de mange kapitler om de forskellige sider af demokratiets væsen og udvikling. Bogen er nemlig opbygget nærmest som en opslagsbog, hvor de enkelte kapitlers overskrifter tillader, at man uden besvær kan finde frem til de temaer, man eventuelt er specielt interesseret i. Liberalt, konstitutionelt, republikanistisk, deliberativt, direkte og repræsentativt demokrati behandles alle klart og overskueligt i hver deres kapitel, inden bogen fortsætter med at relatere demokrati til andre begreber (frihed, lighed, globalisering osv.) og diverse institutioner (parlamentet, EU, den offentlige mening osv.). Sagregisteret er dog konstrueret på en måde, der virker mindre hensigtsmæssig.

Bogen er som sagt velskrevet og letlæst, og selvom den er veldokumenteret, er noterne gemt lidt af vejen, så de ikke forstyrrer læsningen eller gør det vanskeligt at følge udviklingen af en bestemt argumentation. Det – og bogens opbygning – er med til at understrege, at der primært er tale om en introduktion til de forskellige sider af demokratibegrebet. En så solid introduktion har manglet på det danske marked, og man kan kun gratulere forfatteren med, at den kunne udkomme samtidig med, at han holdt sin afskedsforelæsning ved Københavns Universitet.

Afskedsforelæsningen byggede på det mest interessante kapitel i bogen, nemlig kapitlet om ”Demokrati, magtfordeling og den blandede forfatning”. Her påvises det – som blandt andre også Ross og Marshall tidligere har gjort det – hvorledes tiden efterhånden er løbet fra Montesquieus klassiske og idealtypiske sondring i *De l'Ésprit des Lois* (1748) mellem den lovgivende, den udøvende og den dømmende magt. Hansens forslag er så at vende tilbage til de ældre teorier om den såkaldte blandede forfatning. Herved trækkes tråden tilbage til Platon og Aristoteles og de gode og dårlige varianter af de tre statsformer (enevælde, fåmandsvælde og folkevælde). Når magtdelingslærens teori om adskillelse af de tre magtfunktioner ikke længere fungerer, kunne det derfor være en idé at overveje, om den blandede forfatnings idéer om, at varetagelse af de forskellige funktioner gennem et samspil mellem forskellige institutioner er at foretrække, kunne være en hensigtsmæssig måde at anskue det moderne repræsentative demokrati på. Hansen påviser overbevisende tilstedeværelsen af monarkiske, aristokratiske og demokratiske politiske institutioner i det repræsentative folkestyre, hvad der bringer ham til den konklusion (pp. 191-192), at den blandede forfatning faktisk fortjener ”at blive genoptaget som et korrektiv til den fremherskende opfattelse af, at de vestlige lande er rene demokratier, og at demokrati er lig med folkestyre”. Det er en spændende – og vigtig – diskussion, der tages op her, og det havde nok været en god idé, hvis forfatteren lidt oftere – som her – havde vovet pelsen og udfordret læseren lidt mere, frem for overvejende at beskrive og introducere de forskellige begreber og sider af demokratiets væsen.

Når bogen favner så bredt, som *Demokrati som styreform og som ideologi* gør, er det efter denne læsers opfattelse en skam, at der ikke er blevet plads til en tilsvarende grundig gennemgang af nogle af de spørgsmål, der knytter sig til den gradvise demokratisering, som verden har været vidne til siden begyndelsen af 1970'erne, dvs. Huntingtons såkaldte tredje demokratiseringsbølge, således som de drøftes inden for statskundskab og tilgrænsende fag. En lang række af de temaer, der kunne have været taget op her – transitionsteori, klassifikation af forskellige styreformers og udviklingen heri, værdien af kvantitative demo-

kratimålinger (som fx. Freedom House, Polity IV eller Bertelsmanns Transformationsindeks) eller mere kvalitative (som fx. David Beethams) – kunne have været et godt supplement til de emner, bogen nu belyser.

Man kunne måske også have håbet på en lidt mere indgående diskussion af, om demokrati egentlig kan opfattes som en selvstændig ideologi. Det har fremtrædende analytikere og samfundsdebattører ikke været ganske enige om, så dette tema kunne nok have fortjent en lidt mere omfattende og systematisk behandling, end det nu er tilfældet.

Bogens svaghed – i det mindste set fra en samfundsvidenskabelig synsvinkel – er, at den imponerende indsigt, Hansen besidder inden for sine primære interesseområder, i et vist omfang savnes inden for nogle af de forskningsområder, han berører undervejs. Han er derfor i højere grad nødt til at forlade sig på andres arbejder, og der kan derfor i nogle tilfælde iagttages en vis selektivitet i dokumentationsgrundlaget, både når der trækkes tråde ud i verden, og når der mere specifikt ses på træk i den danske samfundsudvikling.

Trods disse reservationer er det forhåbentlig fremgået, at *Demokrati som styreform og som ideologi* er en velkommen og vigtig bog, som lettilgængeligt og overbevisende udvider den dansksprogede demokratilitteratur, og som man derfor kun kan ønske mange læsere.

Jørgen Elklit
Institut for Statskundskab
Aarhus Universitet

Lise Justesen og Nanna Mik-Meyer, *Kvalitative metoder i organisations- og ledelsesstudier*, København: Hans Reitzels Forlag, 2010, 160 s., kr. 248,00.

Bogen er primært tænkt henvendt til studerende, der beskæftiger sig med organisations- og ledelsesstudier inden for et kvalitativt undersøgelsesdesign. Bogen er absolut anbefalelsesværdig til den studerende, som står over for sin første kvalitative undersøgelse. Har man i forvejen almindeligt kendskab til de grundlæggende videnskabsteoretiske diskussioner, kan kapitel 1 med fordel springes over, og kapitel 2 læses ekstensivt. Bogen er særlig god, når man skal vælge, hvilken type empiri man har brug for at indsamle til at kunne besvare en given problemstilling. Man vil især være bedre stillet med hjælp fra bogen, hvis man skal vælge mellem fokusgruppe, almindelige interview og deltagerobservation. I forhold til den studerende, som har overblik over indsamlingen af sit empiriske materiale, og som skal i gang med at udarbejde, gennemføre

og ikke mindst afrapportere en analyse af sit materiale, er bogen imidlertid mindre anvendelig. Især de fire midterste kapitler, der fokuserer på fire forskellige typer empiri, diskuterer alene metodiske udfordringer, der knytter sig til indsamlingsfasen (valg af respondenter, materiale, gruppe, etiske forholdsregler, registreringsformer etc.), og man efterlades uden diskussioner af, hvilke konkrete beslutninger der knytter sig til, hvordan man gennemfører og ikke mindst afrapporterer sin analyse.

Bogen beskriver og diskuterer fire typer empirisk materiale: interview, fokusgrupper, deltagerobservation og dokumenter, og samtlige kapitler er struktureret omkring de tre analytiske perspektiver: realisme, fænomenologi og konstruktivisme med det formål at konkretisere udfordringer, fordele og konsekvenser for en kvalitativ analyse. Bogen indeholder således ikke blot tommefingerregler med fokus på de konkrete beslutninger, man skal træffe, når man arbejder med kvalitativ metode, men også en teoretisk diskussion af de nævnte videnskabsteoretiske perspektiver.

Både kapitel 1 og 2 handler således om, hvilke metodiske konsekvenser de tre valgte analyseperspektiver ifølge forfatterne får for den kvalitative analyse. Kapitel 1 leverer en velskrevet beskrivelse af grundpræmissen i henholdsvis et realistisk, et fænomenologisk og et konstruktivistisk perspektiv, om end man, hvis man er bare en smule bekendt med videnskabsteori, hurtigt bliver en smule utålmodig efter at gå i kødet på de konkrete metodiske overvejelser. Desuden efterlades man som læser med en undren over, hvad det var, det realistiske perspektiv så kunne tilbyde ifølge forfatterne. Kapitel 2 fortsætter diskussionen af de tre perspektivers metodiske konsekvenser med beskrivelser af, hvilke kvalitetskriterier der er med til at højne en kvalitativ analyses kvalitet.

Kapitlet giver overordnet et fint overblik over de mest generelle metodiske overvejelser, man bør gøre sig, når man arbejder kvalitativt, samt et fint bud på konkrete kvalitetskriterier, man bør søge at efterleve i sin analyse. Alligevel efterlades man med en tvivl omkring, hvad sammenhængen så egentlig er mellem kriterier, overvejelser og de tre valgte perspektiver, der også her udgør kapitlets argumentstruktur og basis for diskussion. Det drejer sig primært om, at kapitel 1's behandling af realismen igen fremstilles i kapitel 2 som mindre frugtbar end de to andre perspektiver for en kvalitativ analyse. Fx. kobler forfatterne forskningsidealet om at efterstræbe "streng objektivitet" til det realistiske perspektiv, hvilket ifølge forfatterne trækker på et kritisabelt positivistisk arvegodt. Alligevel vælger forfatterne efterfølgende at beskrive bestræbelsen efter objektivitet som et generelt kriterium, der knytter sig til alle tre og ikke kun det realistiske perspektiv.

I kapitel 3 tager forfatterne fat på interview som kvalitativ metode. Det virker lidt kunstigt at omtale interviewet som en decideret metode, da det primært (også ifølge forfatterne) er en form for empiri, der så kan behandles analytisk og metodisk forskelligt. Kapitel 4 gennemgår fokusgrupper som en selvstændig kvalitativ metode, og i kapitel 5 beskriver forfatterne, hvordan man bør forholde sig, hvis man ønsker at deltage aktivt i det felt, som undersøges. Endelig diskuteres dokumenter i kapitel 6 som endnu et eksempel på en selvstændig kvalitativ metode. Igen virker det en smule misvisende at behandle særlige former for empiri som metoder i sig selv. Det ville givetvis være mere præcist at pointere, at det drejer sig om kvalitative indsamlingsmetoder og ikke analysemetoder. Forfatterne reflekterer i kapitel 7 over bogens status og formål. Kapitlet bringer ingen nye perspektiver eller metoder i spil, og man kan derfor med fordel afsætte mindre tid til at fordybe sig i dette afsluttende kapitel.

Forfatternes ambition om at levere et konkret bidrag til, hvordan den studerende gennemfører en kvalitativ analyse, lykkes kun delvist, idet store dele af bogen forbliver på et videnskabsteoretisk diskuterende plan, hvor den gamle metodestrid mellem positivisme og konstruktivisme hele tiden leverer argumenterne til – i dette tilfælde – at prioritere en konstruktivistisk tilgang i sin kvalitative analyse. Det betyder, at et af perspektiverne – her realismen – aldrig bliver beskrevet som et reelt alternativ til de to andre perspektiver, det fænomenologiske og det konstruktivistiske, men mere får karakter af en stråmand til at parkere sine argumenter for at vælge enten et fænomenologisk eller et konstruktivistisk analyseperspektiv. Dette får to konsekvenser for bogen. For det første at man som læser næppe forstår, hvordan et realistisk perspektiv kan bidrage til en seriøs kvalitativ analyse, og for det andet – og måske mere alvorligt – at forfatterne alligevel vælger at bruge realismens kriterier, når de fx. beskriver stræben efter objektivitet og gennemsigtighed som generelle forholdsregler, man bør tage, når man indsamler kvalitativ data. Det er, som om forfatterne ønsker at tage afstand fra det realistiske perspektiv, men alligevel ikke tager et systematisk opgør med realismens positivistiske forskningsideal.

Et andet spørgsmål, der rejser sig, når man læser bogen, er, hvorvidt det giver mening ikke i udgangspunktet at adskille den kvalitative analyse mere skarpt i flere faser, fx. problemstilling, indsamling, analyse og afrapportering. En fordel vil være at gøre det mere eksplicit, hvornår i processen de konkrete metodiske overvejelser gør sig gældende. Det er fx. altid vigtigt, hvordan man rent praktisk kan vise læseren/underviseren, hvordan man har produceret og gennemført sin kvalitative analyse, mens det er i den forudgående analytiske fase, at de spørgsmål, der melder sig, i langt højere grad drejer sig om, hvordan man kommer frem til og gennemfører analysen. Både i forhold til problemstil-

ling og indsamling giver bogen en række gode bud på, hvordan man i første omgang bør gøre for at kunne levere en pålidelig, præcis og robust analyse, mens bogen desværre ikke forholder sig til, hvordan man så rent faktisk gennemfører og ikke mindst formidler en sådan gennemført analyse. Her kunne man med fordel have fastholdt et fokus på klassiske kriterier som validitet, reliabilitet og objektivitet, hvad der i bogen omtales som realistiske eller positivistiske kriterier, uden at gå på kompromis med fx. et fænomenologisk eller et konstruktivistisk analyseperspektiv.

Marie Østergaard Møller
Institut for Statskundskab
Aarhus Universitet

Nanna Hvidt og Hans Mouritzen (red.), *Danish Foreign Policy Yearbook 2010*, København: DIIS, 2010, 229 s., kr. 100,00.

Dette års udgave af DIIS' engelsksprogede årbog følger samme skema som tidligere årgange: først den såkaldte direktørartikel ved Udenrigsministeriets direktør (i en tradition, der går tilbage til 1980 og den første udgave af *Dansk Udenrigspolitisk Årbog*), efterfulgt af typisk fire artikler om aktuelle emner i dansk udenrigspolitik, i år om nordisk samarbejde, bankkrisen, klimatopmødet og det retlige forbehold i EU. Derpå følger en dokumentarisk del, et statistisk afsnit, et afsnit om det foregående års udenrigspolitiske opinionsundersøgelser samt endelig en bibliografi over det seneste års engelsksprogede bidrag til studiet af dansk udenrigspolitik.

Bibliografiens 32 numre (mod 29 i 2009-udgaven) kan der laves ganske interessant statistik på: ti artikler i internationale fagtidsskrifter, heraf tre i det fællesnordiske *Cooperation and Conflict*, seks i internationale nichetidsskrifter, syv bogkapitler, heraf de fire i 2009-årbogen, og endelig otte monografier, hvoraf de seks er udgivelser fra DIIS. Tematisk set var tegningekrisen den absolutte højdespringer i 2009 med ni numre. Den lille statistik viser for det første DIIS' centrale position i studiet af dansk udenrigspolitik og for det andet, at det kan være svært at få optaget artikler herom i gode internationale fagtidsskrifter. En del af løsningen kunne være en videreudvikling af årbogen, kvalitativt såvel som kvantitativt. Den engelsksprogede publikation var fra starten tænkt som et "visitkort" til udenlandske samarbejdspartnere og interessenter; derfor det relativt beskedne omfang. Men meget taler for nu at opprioritere dens faglige funktion, fx. ved at udvide artikelstoffet til otte-ti artikler, samtidig med at det

eksisterende kvalitetsniveau fastholdes. Det ville kræve flere redaktionelle og økonomiske ressourcer til årbogen, men samtidig konsolidere dens status som den centrale periodiske udgivelse om dansk udenrigspolitik.

2010-årbogens artikler er uden undtagelse af høj kvalitet. Den første, direktørartiklen, er Udenrigsministeriets årlige afrapportering af årets gang i dansk udenrigspolitik. Den er således et bureaukratisk produkt, der dog også ofte afspejler direktørens egen vinkel. I år er der en ny mand i direktørstolen, nemlig Claus Grube, der tiltrådte efter en karriere, der fortrinsvis er foregået inden for EU- og den udenrigsøkonomiske politik. Det er derfor naturligt, at bidraget i høj grad kredser om den økonomiske krise og de internationale bestræbelser for at løse den. I den forbindelse fastslår Claus Grube, at "Denmark's interests remain unambiguous. Representative multilateral institutions such as the UN, the IMF and the World Bank are the institutions in which global decisions and debates can and should take place. The world should not be run by the G7, G8, G20 or any other exclusive and unrepresentative club" (p. 19). En anden markant formulering gælder EU-samarbejdet: "The EU is and remains the main foreign-policy platform for Denmark on the global stage" (p. 23). Multilateralismen synes atter at være det bærende princip i dansk udenrigspolitik.

Arktis er i disse år ved at komme ind på den danske udenrigspolitiske dagsorden. Den skotske, mangeårige kender af nordisk og arktisk politik Clive Archer analyserer i en grundig artikel den såkaldte Stoltenberg-rapport, som den tidligere norske udenrigsminister Thorvald Stoltenberg i februar 2009 afleverede til sine opdragsgivere, de nordiske udenrigsministre. Opdraget var at fremkomme med forslag til et nærmere udenrigs- og sikkerhedspolitisk samarbejde mellem de nordiske lande. Rapporten fremsætter 13 sådanne forslag, store som små, og mest rettet mod et samarbejde i Arktis. Spørgsmålet er udsigterne til, at rapportens forslag bliver realiseret. Eller vil "once again, [...] a Nordic state – perhaps this time Denmark – spoil the Nordic game?" (p. 43). Konklusionen ligger i artiklens undertitel "Big idea, small steps", dvs. at der nok kan ventes et øget nordisk samarbejde på visse punkter, men at ikke alle lande vil være med i det hele. Artiklen slutter med at fastslå, at "Denmark's absence from certain of the activities will not mean that it acts as a spoiler, but it will be a reminder that Denmark's path in defence and security matters may take it away from its Nordic neighbours" (p. 70).

Dansk økonomi Cassandra,¹ professor Finn Østrup, CBS, har i adskillige år advaret mod ubalancerne i den globale og danske økonomi, uden at advarslerne blev taget særlig alvorligt i fagøkonomiske eller politiske kredse. Det tjener ham derfor til ære, at han i sin analyse af den danske bankkrise i et transnationalt perspektiv undlader at sige, "Hvad sagde jeg?", men giver en

sober og balanceret analyse af de nationale og internationale bestræbelser for at inddæmme krisen. Hans evaluering af de mange og gigantiske interventioner fra staternes side er positiv. Blandt andet påpeger han, at staterne har undladt at forfølge rent nationale målsætninger, men også har taget hensyn til internationale interesser. De heldige interventioner *so far* får ham til at distancere sig fra forudsigelser om USA's tab af den verdensøkonomiske førertrøje eller om det åbne verdensøkonomiske systems snarlige sammenbrud. Men – tilføjer han advarende – krisen er langt fra forbi, og de reelle problemer i den globale økonomi ligger muligvis foran, ikke bagved os.

Per Meilstrup, klimadirektør i tænketanken Mandag Morgen og med en fortid i Miljøstyrelsen, bidrager med *the background story* om det danske formandskab for FN's kuldsejlede klimakonference i København i december 2009. Det har han også skrevet en formidabel bog om, som kan anbefales på det varmeste.² Artiklen følger de danske forberedelser af konferencen fra 2006, hvor Connie Hedegaard overtalte statsministeren til lægge billet ind på formandskabet. Året efter var det hjemme, og en ambitiøs forberedelsesproces tog sin begyndelse og med den en rivalisering om førerskabet mellem Statsministeriet og Miljøministeriet. Foruden en kamp om territorium var det også en kamp om strategier, hvor Statsministeriet stod for et højtprofileret og resultatorienteret lederskab, mens Miljøministeriet så formandsopgaven som formidling, dvs. facilitering af enighed i FN-kredsen. Mens Miljøministeriet således satte sin lid til, at FN-processen skulle give resultat, satsede Statsministeriet på de strategisk vigtige aktører, ikke mindst USA. Følgen var usikkerhed om formandskabet politik. Det hele blev til, hvad Hilary Clinton kaldte "det værste møde siden elevrådet i 8. klasse", og et slutresultat, der med en britisk *banker's* ord var "below our modest expectations". Spændende, men ikke særlig opløftende læsning.

I årbogens sidste artikel behandler Rebecca Adler-Nissen og Thomas Gammeltoft-Hansen det retlige EU-forbehold under synsvinklen *straightjacket or sovereignty*. Forfatterne hælder tungt til det første synspunkt, men er klar over at argumenterne herfor er komplicerede og tekniske, mens suverænitets synspunktet er klart og letforståeligt, om end stærkt udhulet. Artiklen giver en efter sagsforholdet klar historik med udgangspunkt i forbeholdets oprindelige funktion (i Maastricht-traktaten) som en advarsel om, at Danmark ikke ville være med til en fremtidig overgang til overnational beslutningstagning på det retlige område. Dette skete alligevel i Amsterdam-traktaten (i kraft 1998), hvorved Danmark kom til at stå uden for de dele af samarbejdet, der blev overført til EU's søjle 1. Det muliggjorde en stram dansk udlændingepolitik, men førte på andre områder til undtagelser fra undtagelserne, fx. ved deltagelse i

det overnationale Schengen-samarbejde og indgåelse af såkaldte parallelaftaler med EU.

Med Lissabon-traktaten (i kraft 2009) har EU taget skridtet fuldt ud og indlemmet hele det retlige område i det kommunautære samarbejde. I den forbindelse fik Danmark en tilsyneladende meget favorabel mulighed for at udskifte den hidtidige *opt-out*-ordning med en generel *opt-in*. I princippet kan Danmark så vælge og vrage, hvad man vil være med i. Men som forfatterne gør opmærksom på, åbner denne mulighed op for nye problemer for dansk EU-politik. Det er måske derfor, direktør Grube helt forbigår den nye formulering i sin omtale af traktaten.

Det er fire centrale emner, redaktionen har valgt ud, men listen kunne have været længere: Afghanistan; præsidentskiftet i USA; Danmark og det nye, selvbevidste Kina; den nye udviklingsstrategi; dansk afrikapolitik; reorganiseringen af Udenrigsministeriet mv. Det er ikke potentielle emner, der mangler, jf. ovenfor.

Noter:

1. Cassandra var i den græske mytologi en prinsesse, der havde fået den forbandelse nedkaldt over sig, at ingen troede på hendes altid rigtige forudsigelser og advarsler.
2. *Kampen om klimaet*, København: People's Press, 2010. Se min anmeldelse i *Udenrigs*, 2010, nr. 3, pp. 118-123.

Nikolaj Petersen
Professor emeritus
Institut for Statskundskab
Aarhus Universitet

Abstracts

Carsten Bagge Laustsen

Religion and politics. Four approaches to a research field

The study of politics and religion today is fragmented to a degree that you can hardly refer to it as one academic field anymore. This article lists four fundamentally different approaches to the study of politics and religion: political religion; religious politics; civilian religion; and finally political theology. The article compares the four approaches on a number of significant parameters: their understanding of what religion is; their critical ambition; to which degree a preliminary distinction between politics and religion is presupposed; and most importantly, how to approach the relationship between religion and politics in an analytical strategic sense. Through this survey, it is the ambition to support a discussion between the four approaches with a view to reaching a more complete understanding of the relationship between politics and religion in all its complexity.

Ole Wæver

Comparative secularism – a research agenda with a potential to moderate conflicts

Conflicts over religion rarely play out today as "wars of religion" between different religions. More often the battle is between one side wanting more religion in politics and a counterpart insisting on a strict separation of religion and politics, the secularists. Here, secularism often appears as a given, unambiguous thing – and hardliners on both sides in these conflicts have an interest in confirming this image. In a conflict management perspective, however, it is crucial to demonstrate the variation between different secularisms. This article performs a systematic analysis of what is separated from what, where and how in the allegedly secular states USA, France and Germany. The depth of their variation hopefully inhibits mechanisms of conflict escalation, and provides – more constructively – inspiration for possible reforms in a given situation, for instance the Danish one.

Henrik Reintoft Christensen

“It is not Christianity, it is religion” – strategies for excluding religion from the public space

The representation of Islam in the news is often prejudiced and negative while the Christian heritage is represented as threatened. However, when representations of the two religions are compared similarities are revealed. Focusing on the authority structures of the representations it is evident that it is a specific type of religion and not a specific religion that is problematic. When religion is represented as dogmatic and conservative it is opposed because it rejects the idea of modern and secular democracy. In contrast we find the ethical authority of another type of religion which calls upon the divine through humanity. It is more difficult to reject this type of religion, and the analysis shows that both types are engaged in a conflict of recognition and legitimacy.

Morten Brønder

Stories from the front. A narrative analysis of civil religious elements in military blogs

Do servicemen justify the ultimate sacrifice in civil religious terms? In this article, I compare two military weblogs (milblogs), written by an officer and a private. Both bloggers describe events that took place on February 8, 2007, when three men from their company were killed by a roadside bomb. My point of departure is the theory of Civil Religion as articulated in the wake Robert Bellah's 1967 article "Civil Religion in America". Contrary to studies of civil religion centering on narratives in elite discourse, the object of analysis in this article is first-person accounts made by soldiers from the frontline. In the analysis, made by means of a structuralist, narrative approach, I show that both stories contain religious elements. However, only the account by the officer can be categorized as civil religion proper, since only his narrative contains references to the transcendent nature of the nation.

Vibeke Schou Tjalve

On faith, public discourse and desecuritization

In contemporary academic and political debates, religion is often portrayed as a central cause of conflict: a non-negotiable frame of mind which serves to fuel the mechanisms of violence and confrontation in world politics. This article suggests another take, one which views genuine faith as a possible avenue of compromise and reconciliation. Exploring the links between faith

and humility in the figures of St. Augustine, Abraham Lincoln and Reinhold Niebuhr, that alternative avenue is brought to the fore. It is undeniable that modern practices of religion have been inclined to turn faith into a vehicle of ideological self-certainty. But this is not the only way: a case for religion as a de-securitizing force may also be made.

Om forfatterne

Morten Brænder, ph.d., adjunkt i politisk teori ved Institut for Statskundskab, Aarhus Universitet. Forsker i gruppetilhørsforhold og motivation blandt folk, som gør tjeneste i krigs- og konfliktområder. Forfatter til en række artikler om civilreligion og medredaktør af bogen *Antiterrorismens Idéhistorie* (2007). Email: mortenb@ps.au.dk

Henrik Reintoft Christensen, ph.d., religionssociolog og postdoc ved religionsvidenskab, Faculty of Arts, Aarhus Universitet. Forskningsområder er religion i det offentlige rum, islam i medierne, religion og politik og religion og massemedier. Har blandt andet skrevet afhandlingen *Religion and Authority in the Public Sphere: Representations of Religion in Scandinavian Parliaments and Media* (2010). Email: hc@teo.au.dk

Carsten Bagge Laustsen, ph.d., lektor i politisk sociologi ved Institut for Statskundskab, Aarhus Universitet og leder af Center for Sociologiske Studier, Aarhus Universitet (CESAU). Primære forskningsfelter er forholdet mellem religion og politik, terrorisme og sikkerhedspolitik, politiske ideologier, og social teori og politisk teori. Af nye publikationer kan nævnes: *Hvad er sociologi* (2010, med Lars Thorup Larsen), *The Subject of Politics. Slavoj Žižek's Political Philosophy* (2010, med Henrik Jøker Bjerre) og *Terror og film* (2010, red. Kasper Vandborg Rasmussen). Email: cbl@ps.au.dk

Vibeke Schou Tjalve, ph.d., seniorforsker ved Center For Advanced Security Theory (CAST), University of Copenhagen. Beskæftiger sig for tiden med relationen mellem sikkerhed, offentlighed, og risiko. Ud gav i 2008 bogen *Realist Strategies of Republican Peace: Niebuhr, Morgenthau and the Politics of Patriotic Dissent*. Email: vt@cast.ku.dk

Ole Wæver, ph.d., professor i international politik ved Institut for Statskundskab, Københavns Universitet og leder af Centre for Advanced Security Theory, sammesteds. Hans to primære forskningsfelter er aktuelt sikkerhedsteori herunder sikkerhedsliggørelse af især klima og religion og videnskabssociologi-

ske analyser af disciplinen international politik. Er blandt andet medredaktør (med Arlene B. Tickner) af *International Relations Scholarship around the World* (2009) og medforfatter (med Katherine Richardson et al.) af *Climate Change: Global Risks, Challenges and Decisions* (2011). Email: ow@ifs.ku.dk