

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 ($\eta^2=0.16$), 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 gudsførestilling. 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.

Oftentimes 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 sondring. 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, Præsteiniciativet 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 Muslimeres 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.