

NTNU
Norges teknisk-naturvitenskapelige
universitet
Fakultet for samfunnsvitenskap og
vitenskapelige fag
Institutt for sosiologi og statsvitenskap

Masteroppgave

Camilla Kristensen Kvernmo

Den statlige legitimering av den norske religionspolitikken – et spørsmål om religions- frihetens betydning

En diskursanalyse av spenningsforholdet
mellom Menneskerettighetene
og medborgerskapet

Masteroppgave i sosiologi
Trondheim, desember 2013

Navn:

Camilla Kristensen Kvernmo

Tittel:

Den statlige legitimering av den norske religionspolitikken – et spørsmål om religionsfrihetens betydning.

Undertittel:

En diskursanalyse av spenningsforholdet mellom Menneskerettighetene og medborgerskapet

Masteroppgave i sosiologi

Trondheim, desember 2013

Institutt for sosiologi og statsvitenskap

Fakultet for samfunnsvitenskap og teknologiledelse

Norges tekniske – naturvitenskapelige universitet

Forord

Studien min hadde aldri klart å ta form uten de fantastiske menneskene som jeg har hatt rundt meg. Derfor vil jeg benytte anledningen til å takke Håkon Leiulfsrud for støttende og konstruktiv veiledning og ikke minst for å ha troen på prosjektet mitt. Jeg vil også takke Gustav Erik Gullikstad Karlsaune som inspirerte meg til å fortsette å fordype meg i religionssosiologi.

Jeg vil også takke Kaffesosiologene for faglige, meget lærerike og (ikke minst time-lange!) diskusjoner som utfordret meg til å fortsette på master i sosiologi. Dere har vært gode å ha som diskusjonspartnere der noen alltid befant seg i kantina, klar til å ta utfordringer på strak arm.

Til sist vil jeg takke familie og venner, som alltid har vært der som en støttespiller for meg og bidratt med oppmuntring i studiene mine.

En spesiell takk til kull 2012, som har bidratt til en morsom og sosial studiehverdag! Takk for laget!

Camilla Kristensen Kvernmo

Trondheim 01.12.2013

Sammendrag

Denne studien er en diskursanalyse av NOU-rapporten *Det livssynsåpne samfunn* (NOU:2013-1) som ble utgitt i januar 2013 som omhandler en omfattende og detaljert diskusjon av tros – og livssynspolitikken i Norge. NOU-rapporten skal særskilt drøfte forholdet mellom stat og Den norske Kirke, og løfte fram legitime grunner for en religionspolitisk modell som baserer seg på finansiering. Målet med denne studien er å belyse spenningsforhold som oppstår i det staten benytter seg av transnasjonale standardiseringer i Menneskerettighetene for å imøtekomme disse legitimeringskravene. For å oppnå dette har jeg valgt å kaste lys over rollen religionsfrihet spiller for statens forhold til medborgerskapet. I betydningen av statens språkbruk og argumentasjonslogikk hviler det teoretiske rammeverket på Habermas og Marshalls sosiologiske bidrag. Dette blir fortolket inn i en neo-institusjonalisert forståelse av at standardiseringen av transnasjonale konvensjoner bidrar til en homogenisering av nasjonalstater, slik som Norge og Sverige.

Studiens funn viser at kompleksiteten i medborgerskapet går utenfor Marshalls rammeverk utgjort av sivile, politiske og sosiale rettigheter, som ved å inkludere religionsfrihet som et religionsgode fører til at det kan diskuteres om det burde inkluderes en fjerde rettighetsdimensjon som går på kulturelle rettigheter. Det viser også til at medborgerskapet som rettigheter ikke er tilstrekkelig, i det medborgerskapet også krever en selvreferensialitet i religionsfrihet som praksis. Spenningsforholdet mellom Menneskerettighetene og medborgerskapet viser seg i det Habermas betegner som menneskerettsfundamentalisme: at staten tar i bruk moralske virkemidler for å gjøre opp for en manglende legitimering som er tilknyttet tidligere maktforhold, som staten og Den norske kirke. Videre utfolder dette seg inn i livsverdenen gjennom at staten benytter seg av sekulære medium, som Samarbeidsrådet for å knytte medborgerskap til stat.

Innholdsfortegnelse

FORORD	I
SAMMENDRAG.....	III
1 INTRODUKSJON	1
2 TEORETISK RAMMEVERK	5
2.1 Medborgerskap og legitimitet.....	5
2.2 Religionsbegrepet	14
2.3 Konklusjoner	16
3 METODE OG UTVALG	19
3.1 Den politiske diskurs	21
3.2 Metodiske problemer i diskursanalysen	22
3.3 Kunnskapsproduksjon av den norske offentlighet.....	23
3.4 Konklusjoner	24
4 BAKGRUNNSTEPPE OVER DET RELIGIONPOLITISKE FELTET	25
4.1 Bakgrunn: Religionspolitikken fram til 2012	25
4.2 Institusjonaliseringen av dialog	27
4.3 «Vi går inn for offentlig økonomisk støtte til tros- og livssynsorganisasjoner...» ...	29
4.3.1 Dialogarbeid	31
4.4 Konklusjoner	32
5 DAGENS RELIGIONPOLITISKE UTFORMING.....	35
5.1 Agenda.....	36
5.2 Modeller.....	37
5.2.1 Demokratisering av dialogen	39
5.2.2 Finansiering.....	43
5.3 Spenningsforholdet mellom stat/kirke.....	45
6 RELIGIONSFRIHET – TIL HVA?	51

6.1	Religionsfrihet og medborgerskap.....	53
6.1.1	«Det livssynsåpne samfunn».....	55
6.2	En diskusjon av den rådende diskurs.....	59
6.2.1	Før og nå - benyttelsen av Menneskerettighetene i den rådende diskurs.....	61
6.2.2	Menneskerettsfundamentalisme.....	63
6.2.3	Den norske modellen.....	64
6.2.4	Den norske Kirke som public service agent og religionsfrihet som «gode»	66
6.3	Dialogens plass	69
6.4	Frihet – Fra og Til.....	72
6.5	Alternativ tilnærming	74
7	KONKLUSJONER.....	77
7.1	Marshall og medborgerskap	77
7.2	Habermas og religion.....	78
7.3	Hovedfunn og implikasjoner	79
7.3.1	Religionsfrihet som... ..	80
7.3.2	Dialogen og Habermas	81
7.4	Avslutning	82
	LITTERATURLISTE	85

1 Introduksjon

«En helhetlig tros- og livssynspolitikk i et samfunn preget av mangfold og et samfunn som vektlegger menneskerettighetene sterkt, må ta dette mangfoldet og beskyttelsen av religionsfriheten som utgangspunkt» (NOU:2013-1:24).

Denne studien er en analyse av religionspolitikken utforming i Norge etter avviklingen av statskirken i mai 2012, og hvilken betydning dette har for medborgerskapet. Min innfallsvinkel er i Habermas' ånd: hvordan transnasjonale standarder påvirker den nasjonalstatlige utforming og religionspolitiske uttrykk i dag. Sitatet ovenfor er hentet fra stortingsmeldingen *Det livssynsåpne samfunn* som er en utfyllende diskusjon om relasjonen mellom religion og stat. I utformingen av en ny religionspolitikk i Norge, refereres det til Menneskerettighetene, og i forlengelsen av denne, religionsfrihet.

Statens bruk av religionsfrihetsbegrepet innen religionspolitikken henger nært sammen med det offentlige skillet mellom kirke og stat. Oppløsningen av statskirken rettferdiggjøres på bakgrunn av tre faktorer: Den første er et større hensyn til et stadig mer pluralistisk Norge, med ønske om mer likestilte tros og livssynssamfunn i landet. Den andre henger sammen med ønsket om en økt emansipasjon av Den norske Kirke som rettsmedium og uavhengig fra statlig innflytelse. Den tredje faktoren ligger i Norges hensyn til de internasjonale konvensjonene av Menneskerettighetene og religionsfrihet (NOU:2013-1:19).

For å få et innblikk i den statlige bruk av Menneskerettighetene har jeg valgt å belyse hvordan religionsfrihet kommer til syne innen den norske offentligheten gjennom rettstatsens legitimeringsansvar. Studien vil ta utgangspunkt i et Habermas-perspektiv, der jeg benytter hans forståelse av utviklingen av rettstaten i det moderne samfunn. Jeg er opptatt av hvilke utfordringer internasjonale standarder om rettigheter – i form av religionsfrihet – setter overfor det statlige medborgerskapet. Habermas problematiserer den statlige bruken av moralske virkemidler for å rettferdiggjøre en politisk involvering i sosiale sammenhenger (Habermas, 2005a). Ved å benytte meg av Habermas' teori om menneskerettsfundamen-

talisme kan jeg bidra med en innfallsvinkel til medborgerskapsdebatten ved å rette et søkelys mot det relasjonelle uttrykket mellom stat og medborgere. Denne studien er et bidrag til forståelsen av hvordan den religionspolitiske diskurs legitimerer for en statlig involvering i religiøs livsførsel, og i forlengelsen, hvordan medborgerskapet blir produsert. Derfor er formålet med denne studien som følger:

Formålet med oppgaven er å analysere senere års offisielle norske politikk om Den norske Kirke med utgangspunkt i religionsfrihet i lys av spenningsforholdet mellom medborgerskapet og menneskerettighetene.

Hvordan Norge konstruerer en suksessfull religionspolitikk avhenger av Menneskerettighetenes rettighetsstandarder. Den gagnar den sekulære logikk i politikken, men etterkommer også krav på statens forhold til multikulturelle uttrykk i Norge.

Analysen av offentlig forståelse og diskurs forutsetter en tolkning av hvordan interne og eksterne samfunnsproblemer løses på en demokratisk og rettslig måte. Det stilles spørsmål ved demokratiets begrensninger og muligheter i å oppfylle, fortolke og integrere Menneskerettighetene. På et individuelt plan kan det tenkes at det settes et økt press på de legitimeringsmulighetene demokratiet har for å garantere medborgernes rettigheter. På et makro-nivå handler det om det norske demokratiets strukturelle oppbygging og logikk som forholder seg til stadig strengere transnasjonale krav. Likevel vil fokuset i denne oppgaven være den strukturelle utformingen av de politiske og kulturelle institusjonene, der neo-institusjonell teori vil gi en teoretisk vinkling på Menneskerettighetenes påvirkning på nasjonalstater. Neo-institusjonalisme bidrar til et perspektiv som kaster lys over institusjonelle/kulturelle forskjeller i blant annet nasjonalstater. Jeg benytter mye av Habermas tankegods om den politisk-rettslige utformingen for å komme nærmere hans konsept om rasjonaliseringen av livsverdenen. I en slik studie benytter jeg Habermas for å kunne ha et rettsstatlig perspektiv på medborgerskapet og rollen religionsfrihet spiller i produksjonen av nettopp medborgerskap.

Oppgavens undersøkelse av den offentlige diskursen om religionsfrihet bygger i stor grad på offisielle uttalelser, i form av skriftlige dokumenter. Dette gjelder i hovedsak et

utvalg av NOU-er med fokus på den norske religionspolitiske utforming – og etablering av statens rolle i å definere det gode medborgerskap. Jeg er opptatt av den statlige argumentasjonsformen som fokuserer på gyldighetsaspekter under de rammebetingelsene som er skapt av Menneskerettighetene (Stokke, 2008:68). I tillegg er det interessant å betrakte hvordan Menneskerettighetenes gyldighetsaspekter «oversettes» inn i en demokratisk argumentasjon.

Kapittel 2 tar for seg en diskusjon av medborgerskapet i dagens norske samfunn. Diskusjonen baserer seg på Habermas' og Marshalls forståelse av rettsliggjøring, og fokuserer seg på legitimiteten i medborgerskap og Menneskerettighetene. Dette knyttes opp til det Habermas anser som systemets brudd med livsverden, der religionsbegrepet blir løsrevet fra sin egentlige kontekst.

I kapittel 3 tar jeg opp kunnskapsproduksjon i studiet av demokratiet, der jeg diskuterer metodologien brukt i analysen. Jeg ser også nærmere på utvalget av offentlige dokumenter som ligger til grunn for oppgaven.

I kapittel 4 presenteres et tilbakeblikk i diskursens utforming i religionspolitikken, der hovedfokus er statens rolle, forhold og ansvar til religionen i Norge. For å komme nærmere en forståelse av den norske diskursen, har jeg sammenlignet med den svenske religionspolitiske utformingen.

Kapittel 5 tar for seg religionsfrihet som menneskerett, der den i den norske konteksten blir omformet til medborgerrett. Hensikten med dette kapitlet er å vise hvordan staten tar i bruk transnasjonale standarder i legitimeringen av den religionspolitiske utforming. Dette kan deretter benyttes i kritikken av i hvor stor grad utformingen kan betraktes som dekkende for religionsfriheten. Denne delen tar for seg den juridifiserte delen av religionsfrihet. Dette kapitlet forsøker å forklare hvordan og hvorfor det har vært nødvendig med en skilsmisse mellom stat og kirke som også fulgte en ny utforming av religionspolitikken.

Kapittel 6 er diskusjonskapittelet. Her diskuterer jeg omfanget av religionsfrihet slik det kommer fram av case-studiet. Jeg diskuterer religionsfrihet i lys av studiens formål med å avdekke spenningsforhold mellom medborgerskapet og Menneskerettighetene.

Til sist i kapittel 7 blir oppgaven oppsummert, før hovedfunn og konklusjoner blir presentert.

2 Teoretisk rammeverk

I dette kapitlet vil jeg gi en gjennomgang av det teoretiske rammeverket som ligger til grunn for studien. Dette gir et innsyn i Habermas konsept om rasjonaliseringen av livsverdenen, som jeg kobler til demokratiseringen av religion. I diskusjonen av utviklingen av medborgerskapet i moderniteten, presenterer Marshall og Habermas to perspektiver som nyttiggjør for analysen senere i studien.

2.1 Medborgerskap og legitimitet

Habermas skriver om rettstatens utvikling i det moderne samfunn. Han ser på utviklingen som påvirker rettstatens utforming og setter spørsmålstegn ved dens fundament i dagens samfunn: «hvordan kan man legitimere noe som er i stadig endring og forandring?» (Habermas, 2005a:187). Særlig opptatt er Habermas av hvilke konsekvenser som oppstår i det politikken kommer for kort i legitimeringskravet: «For å unngå samfunnspatologiske sidevirkninger må politikken finne en institusjonell form som ikke faller bakenfor legitimitetsformene som forutsetter demokratisk selvbestemmelse» (Stokke, 2008:62).

Habermas viser til det dobbelte svar på legitimeringsspørsmålet i politiske teori: folkesuverenitet og Menneskerettigheter. Prinsippet om folkesuvereniteten er for Habermas legitimt fordi dette prinsippet er knyttet til og innehar demokratiske kjennetegn. Dette sikrer statsborgerne offentlig autonomi. Menneskerettighetene, på den andre side, garanterer samfunnsborgernes liv og private frihet. Dette sikrer en autonomi for borgere i et samfunn. Borgerskap kan derfor forstås som produktet av offentlig autonomi, som sikrer retten til en statlig beskyttelse, og av individuell autonomi, som sikrer fri deltagelse i samfunnet, fritt fra statlig kontroll.

Privat og offentlig autonomi forutsetter gjensidig hverandre. Den interne sammenheng mellom demokrati og rettstat består på den ene side av at statsborgerne kun kan gjøre passende bruk av deres offentlige autonomi hvis de er tilstrekkelig uavhengige på grunn av en ensartet sikret privat autonomi (Habermas, 2005a). De kan kun nå fram til å nyte godt av den private autonomi hvis de som statsborgere gjør passende bruk av deres politiske autonomi.

En annen dimensjon av rettstaten er den rettighetsbaserte statsborgelige praksis, som «forankrer det refleksive velferdsstatsprosjektets meningsdannelse innenfor autonome offentligheter» (Stokke, 2008:66). Stokke argumenterer for at dette prosjektet stilles overfor problemet med at velferdsstatens rettigheter ikke er tilstrekkelig begrunnet i utøvelsen av politiske rettigheter. Konsekvensen, mener han, er at de blir sårbare for instrumentalisering og naturalisering, og som en konsekvens av dette: underskudd på legitimering.

Så langt har vi gått ut ifra statsborgerskapet som borgernes konstitusjonelle rettigheter overfor staten. Dersom vi nå beveger oss over på medborgerskapet, blir definisjonsprosessen mer utfordrende. I tradisjonelle former er medborgerskap, i likhet med statsborgerskap tett tilknyttet staten. Staten fungerer som en velferdsgarantist for det sosiale sikkerhetsnettet som utgjør vår forståelse av medborgerskapet (Hoffmann, 2004:31). Marshall definerer medborgerskapet som de rettighetene og forpliktelsene som er tilknyttet en nasjon, eller et fellesskap som nasjonen tilhører (Johansson, 2009:44). Det mest anvendte prinsippet i medborgerskapet er staten som garantist for at borgerne skal kunne leve et fullverdigg liv (Marshall, 2003:111). For å oppnå dette har medborgerskapet et utlignende formål:

«Den universelle karakter i rettstaten, som også gjelder for staten som velferdsstat, skjer som en utligning, ikke mellom klassene, men individer i en befolkning, som blir behandlet som om de var en befolkning» (Marshall, 2003:114-115).

Medborgerskapet og staten er i et gjensidig avhengighetsforhold til hverandre; staten er forpliktet å gjøre gode medborgere ut av borgerne sine, og kan i forlengelsen av dette diktere hva det gode medborgerskapet er for noe (Marshall, 2003:46).

Marshall skriver om at medborgerskapet har gått fra å være kontraksorientert til å bli statusorientert (2003:86). Det vil si at han mente at medborgerskapet tidligere var preget av et Hobbesiansk forhold: staten stiller som beskytter av sine borgere, og borgerne i sin tur hevder sin lojalitet. Med utviklingen av medborgerskapet som status får alle borgere en likeverdigg status som samfunnsborgere. Et eksempel på det er stemmerett for alle innbyggere i en stat, ikke bare for en gitt gruppe. Medborgerskap som status er tilknyttet utviklingen av de sosial-politiske systemene i velferdsstaten, som også knytter den enkelte bor-

gers livsførsel tettere til staten. Utviklingen av medborgerstatusen og velferdssystemene har ikke bare en utjevne effekt på medborgerskapet, men bidrar også til en økt kompleksitet av medborgerskapsbegrepet. «Utvidelsen av de sosiale ytelser er ikke primært et middel for å utligne inntekter. (...) Det betyr at noe, at det skjer en generell berikelse av det konkrete innhold i en sivilisert livsførsel» (Marshall, 2003:114). Statusbegrepet omfatter en stadig utvikling og kompleksitet, der bildet på hva et godt liv er i stadig utvikling, og som til gjengjeld stiller krav til staten. I tillegg bidrar en stadig mer omfattende rettighetsramme til kompleksiteten i medborgerskapet. Her peker Marshall spesielt på de sivile, politiske og sosiale rettighetene som utgjør medborgerskapet (2003).

I dag setter Menneskerettighetenes konvensjoner om et godt og rettferdig liv noen av de eksterne utfordringene som staten møter, og som også stiller krav til definisjonen av medborgerskapet. Dette fører til at staten blir mer involvert i, og er nødt å ta stilling til moralske spørsmål (Habermas, 2005a:104). I *Kommunikativ Handling* (1984) skriver Habermas om rettens ambivalente rolle i utviklingen av moderne samfunn. Rettens ambivalente rolle blir uttrykt i at den er samtidig knyttet til livsverden og system, og er i forlengelsen en medierer av systematikken i livsverdenen. Retten er bundet til moral, som er en del av livsverdenen, og retten er også en del av den formelle organiseringen av økonomien og den statlige makten og er slik tilknyttet systemet. Denne ambivalente fremstillingen av retten synes å implisere en eksplisitt todeling av lovverket. Noen lover reiser krav om normativ riktighet og er dermed åpne for kritikk, mens andre utelukkende representerer systemkrav i form av effektivitet og produktivitet.

Menneskerettighetene er basert på økt rettferdighet i markedsøkonomien, og om statlig tilrettelegging for individuell utfoldelse i markedet. Disse rettighetene handler om at staten ikke skal stå i veien for individuell valgfrihet og utvikling av sin egen identitet. På den andre siden tilknyttes medborgerskapet staten som velgjører og beskytter mot de ulikhetsfremmende effektene i markedsøkonomien. På denne måten kan man forestille seg at Menneskerettighetene og medborgerskapet er to krefter som på mange måter utfyller hverandre, men som også kan forstås som i konflikt med hverandre (Habermas, 2005a). Konflikten manifesterer seg selv i konseptet om hvor stor grad skal individuelle rettigheter bli tatt hensyn til overfor staten, og hvor stor rett har staten til å innskrenke disse rettighetene?

Og: hvor stor rett har Menneskerettighetene på å kunne endre på borger-stat-forholdet som er etablert i den enkelte stat?

Menneskerettighetene er bygget opp av juridiske rettigheter som omfatter moralske spørsmål. De referer til moralske normer hos alt med menneskelige trekk. Det juridiske innholdet i Menneskerettighetene blir konstruert med utgangspunkt i å sikre den subjektive friheten, der borgerne får oppfylt det dobbelte sikkerhetskravet. Habermas sammenligner Menneskerettighetene med det å ha et janusansikt: det vender samtidig mot moral og rett (Habermas, 2005a:192). Den liberale oppfattelse av borgernes demokratiske selvbestemmelse virkeliggjøres gjennom rettsmediumet. Historisk har dette fått sitt uttrykk i tanken om at Menneskerettighetene trer inn på arenaen ved siden av og sammen med folkesuvereniteten som annen legitimeringskilde (Habermas, 2005a:73). Menneskerettighetenes legitimitet er et resultat av et politisk fellesskaps etiske selvforståelse, men det innebærer også at de «i følge deres natur danne legitime skranker der forsvarer folkets suveræne vilje mod overgrep på ukrænkelige subjektive frihedssfærer» (Habermas, 2005a:190).

Men, som Habermas skriver, tilbyr Menneskerettighetene det eneste legitimeringsgrunnlag som er felles anerkjent i den nasjonalfelleskapelige politikk (Habermas, 2005a:193). Så å si alle nasjonalstater har akseptert og anerkjent menneskerettighetene i FN, Norge så tidlig som i 1948 (Regjeringen, 2008).

Menneskerettighetene er de juridiske normene som i størst grad innfrir legitimeringskravet, og som møter behovet for individuelle og kollektive rettigheter i høyest grad. Rollen Menneskerettighetene spiller overfor nasjonalstatenes symbolske og systemiske voldsbruk er også noe som er diskutert av Habermas ([1995] 2010). Ut fra en diskursteoretisk framgangsmåte vil menneskerettighetene inneha en egen diskurs som også bestemmer den nasjonalstatlige diskursform.

Habermas argumenterer for at prinsippet om den rettsstatlige utøvelsen av makt skaper hindringer for folkets selvbestemmelse. Rettstaten krever at den demokratiske viljesdannelse ikke må krenke Menneskerettighetene, som er godkjent som grunnrettigheter. Habermas stiller spørsmål om hvilken av disse to som kommer først (Habermas, 2005a:73). Borgernes subjektive frihetsrettigheter i det moderne markedssamfunn eller de demokratiske statsborgernes politiske deltagerrettigheter? Hvis den normative begrunnelse for den

demokratiske rettstat skal være oppklarende må det oppstilles en prioritering mellom de konkurrerende prinsippene om Menneskerettighetene og folkesuvereniteten. Enten er lovene, inklusive grunnloven kun legitime hvis de er i overenstemmelse med Menneskerettighetene, uansett hva deres legitimitet enn grunner seg på. Eller lovene, inklusive grunnloven er kun legitime hvis de utspringer fra den demokratiske viljesdannelse. Det ene prinsipp er ikke mulig uten det andre, uten at det ene innskrenker det andre (Habermas, 2005a:74). Ideen om Menneskerettighetene burde ikke være pålagt rettstaten som begrensning så å si utenfra eller instrumentaliseres som et formålsprinsipp.

Dermed er prinsippene som sørger for den subjektive friheten og for de politiske rettigheter gjensidig avhengige av hverandre som legitimeringsdiskurser. I forlengelsen av den demokratiske diskursens forsøk på å integrere Menneskerettighetenes frihetsprinsipper vil diskursen være avgjørende for de argumentasjonene som blir lagt til grunn i internaliseringen av religionsfrihet.

I den kontinuerlige prosessen i utvekslingen mellom medborgerskapet og Menneskerettighetene finner jeg noen desintegrerende konsekvenser som kan bidra til å utfordre en definisjon av medborgerskapet. Denne prosessen henger sammen med at Menneskerettighetene konstituerer de subjektive frihetsrettighetene overfor den statlige utøvelsen av makt. Det skjer en stadig reformulering av rettstaten som medierer mellom system og livsverden, der den systemiske karakteristikken i rettstaten i en Habermasisk tradisjon ender opp med å spise seg inn i livsverdenen (Habermas, 1996:95).

En av de desintegrerende effektene ligger i juridifiseringen av medborgerrollen, som blir stadig mer situasjonsbestemt og spesifikk mot den enkeltes individuelle livsførsel. Dette øker avstanden mellom medborgerne, som medfører to ting: interpretasjonsmuligheten økes i rettsliggjøringen (Blichner og Molander, 2005), og medborgerskapet bidrar til desintegrering og eksklusjon. Habermas definerer juridifisering av sosialt liv som en rasjonaliserende -, formaliserende - og instrumentaliserende prosess av rettsliggjøring (Sanders, 2004:99). I denne prosessen har loven mistet sitt normative moralske fundament og dens politiske grunnlag i en «offentlig sfære». Menneskerettighetene kan anses som en av instansene som driver prosessen med juridifisering framover, da rettsliggjøringen av medborgerstatusen blir stadig mer komplekst og brutt ned i fragmenter. Dette medfører at medbor-

gerskapet blir vanskelig å definere, grunnet i at den tar opp i seg mer og mer av Menneskerettighetene som en del av det legale rammeverket. Desintegrasjon foregår slik at Menneskerettighetene stadig utfordrer det universalistiske prinsipp i velferdsstaten, da Menneskerettighetene er en stemme for pluralismen og multikulturalismen. Den statlige involveringen i religiøse samfunn er et paradoks med tanke på den offentlige skilsmissten staten og kirken gjorde i 2012 (Løset, 2012). Paradokset handler om at på papiret har staten fridd seg fra religion og dermed framstår som sekulær, men dette forutsetter ikke at staten ikke er nødt å forholde seg til religion. Staten er derimot nødt å forholde seg til stadig flere, og stadig mer komplekse og unike religiøse samfunn som krever ulike behov. Dette er blant annet løsningsbehovet som pluralismen og multikulturalismen stiller overfor staten.

Habermas knytter nasjonalstatens konstruksjon av medborgerskapet til statens bruk av moralske virkemidler i legitimeringen av statens involvering i livsverdenen. Dette karakteriserer han som menneskerettsfundamentalisme:

«En verdensorganisations menneskeretspolitikk blir først til menneskerettsfundamentalisme, hvis den under en juridisk skinlegitimering skalkeskjul skaber moralsk legitimering for en intervention, der i virkeligheten ikke er andet end den ene parts kamp mod den anden» (Habermas, 2005a:184).

Her trekker han fram at en moralisering av politikken på den internasjonale arenaen faktisk ville være like skadelig dersom en regjering konkurrerer med sine indre statsopposisjoner. Skaden oppstår på grunn av en rettslig beskyttet politisk eller statlig handling kodes på to måter, at den først moraliseres, altså bedømmes etter kriteriene «godt» og «ondt», og siden kriminaliseres, altså dømmes ifølge kriteriene for «rett» og «urett» uten at de rettslige forutsetningene for en upartisk dømmende rettslig innsats og en nøytral straffefullbyrdelse er oppfylt. Gjennom den demokratiske prosedyre for politisk lovgivning flyter blant annet også moralske argumenter inn i begrunnelsen for normsettelsen og dermed inn i retten selv. (Habermas, 2005a:185). Mens den moralske person så å si står naken foran den prøvende samvittighets indre instans, er rettspersonen innhyllet i kåpen av moralsk godt begrunnede frihetsrettigheter, slik Habermas formulerer det (ibid.).

Juridifiseringen av rettssystemet illustrerer også at de politiske institusjoner ikke er statiske og ensidige. De påvirkes og påvirker i like stor grad omgivelsene sine. Med omgivelser menes de omkringliggende institusjoner som Menneskerettighetene, men også de institusjonene som staten har et mer intimt forhold til. Et eksempel er religiøse institusjoner, som Den norske Kirke.

Politiske institusjoner er avhengige av å kunne utføre endringer i store steg, som også muliggjør og er avhengige av deres sentraliseringsevne. I den forstand kan de være raskt-endrede institusjoner, som kan endres over natten i revolusjonære termer (Roland, 2004:12). Dette kontrasteres med de sakte-endrede institusjonene som finnes i kulturelle institusjoner i form av sosiale normer og verdier.

Moderne teori om institusjonell endring er ikke bare opptatt av raskt eller sakte endring, men også de fellestrekkene som finnes på tvers av det institusjonelle feltet. Organiser-te strukturer, som tidligere avskrev seg fra reglene i et effektivt marked, stiger nå opp fra de institusjonelle restriksjoner påtvunget fra staten og dens tilhørende institusjoner. Rasjonalisering blir dermed synonymt med usikkerhet og begrensinger, som der igjen fører til en strukturering og homogenitet av institusjoner (DiMaggio og Powell, 1983:148). Homogeniseringsprosessen, også kalt isomorfisme, er en prosess som tvinger en enhet i en populasjon til å etterligne andre enheter, i møte med de samme miljømessige forhold (DiMaggio og Powell, 1983:149). Dermed, via økt kommunikasjon på tvers av et institusjonelt felt, vil også institusjonene etterligne hverandre i form av de løsningene som presenteres i det de imøtekommer ytre forandringer.

Innenfor de politiske institusjoner i nasjonalstaten, kommer isomorfismen til syne i det de utvider deres dominans over flere områder i det sosiale liv. Organisasjonell struktur i økende grad reflekterer institusjonaliserte regler og legitimitet utført av og innenfor staten. Som resultat er stater mer homogene innenfor visse områder, og økt organisert rundt ritualer. Det skjer en økt konformitet med andre omkringliggende institusjoner (DiMaggio og Powell, 1983: 150-151, Meyer og Rowan, 1977).

Verdenssamfunnet er med på å forme den nasjonalstatlige identiteten, strukturer og oppførsel gjennom verdensvide kulturelle prosesser (Meyer, Boli, Thomas, Ramirez, 1997:173). Gjennom rasjonaliserte andre, som vitenskapelige og profesjonelle autoriteter,

som ofte overgår deres makt og ressurser, utvider og standardiserer verdenskulturen sterke, men noenlunde temmede nasjonalstater. Resultater er, ifølge Meyer, at nasjonalstater er blitt mer isomorfistiske, og at endring skjer mer uniformt enn tidligere (ibid.:173). Som skapninger av en eksogen verdenskultur, er stater ritualiserte aktører gjennomsyret av en mer markant intern strukturalisering enn hvis de kun var ansvarlige for lokal kulturell-, funksjonell- eller makt-baserte prosesser.

Roland (2004:12) argumenterer for at legale systemer endres raskere enn sosiale normer, men de er i saktere endring enn politiske institusjoner. En gitt lov kan forandres over natten, men legale systemer kan knapt endres like raskt som politiske institusjoner, som hos reglene i et valg. På den andre side, er effektiviseringen av det legale systemet og utøvelsen av lover avhengig av deres aksept og legitimitet i et samfunn og ved forventingene til mange aktører.

Sakte-endrede institusjoner er definert av Roland (2004:13) som gode kandidater for å påvirke raskt-endrede institusjoner, siden den førstnevnte kan endres litt av gangen, mens den siste kan endres dramatisk. På den andre siden må også sakte-endrede institusjoner endres kontinuerlig, for å produsere uforenelighet med raskt-endrede institusjoner, som dermed legger press på sistnevntes stadige endring.

Mens sakte-endrede institusjoner kan hindre funksjonalitet i raskt-endrede institusjoner, kan lokal kunnskap om landets sakte-endrede institusjoner være en del av løsningen på problemet med å fremme utvikling i politikk, mener Roland (2004:27). Politiske dialoger kan være en praktisk løsning på dette, der politiske diskusjoner har vært mistenkeliggjort tidligere, på det grunnlaget at en doktor ikke ville samtale med hans pasient om å lage en diagnose. Denne mistanken har vært basert på den doble feilaktige konklusjonen at teknokrater i internasjonale finansierte institusjoner innehar overordnet kunnskap om økonomisk utvikling og at lokale eliter enten har gale synspunkter på løsninger for landet deres eller mangler intensiver for å gjøre noe med det (ibid.). Dermed kan dialog være en tilstrekkelig metode å bidra til å formulere politikk.

Meyer legger til: «Our island society would obviously become a candidate for full membership in the world community of nations and individuals» (1997:173-174). Den internasjonale, menneskerettighetsbaserte, stats-beskyttet medborgeren og demokratiske sam-

funnsformer vil bli naturlige ervervelser. Han argumenterer videre at en økonomi vil oppstå, definert og målt i rasjonaliserte termer og rettet mot vekst underlagt statlig regulering (Meyer m. fl., 1997:174). En formell nasjonal politikk vil da være essensiell, som inkluderer en grunnlov, lover som sikrer medborgerskapet, utdanningsstrukturer, men kanskje viktigst; en åpen form for deltagelse og kommunisering.

Disse prosessene kan føre til utfordringer i statens legitimering av medborgerrollen, med mindre medborgeren oppfatter fleksibilitet i form av individualiserte livsprosjekt (Krejsler, 2007). Habermas oppsummerer dette i en enkelt setning, der han er opptatt av hensynet til de sosiale og kulturelle forskjellene som oppstår i universalismen.

«Universaliseringen av borgerrettigheter er nu som før motoren i en tiltagende differentiering af retssystemet, der ikke kan sikre retssubjekternes integritet uden en strikt ligebehandling af identitetssikrende livskontekster, som er styret av borgerne selv» (Habermas, 2005a:97).

Den statlige beskyttelsen ligger i å verne om rettighetene innbyggere har som medborgere fra markedsliberalismen, ved å innføre reguleringer som går direkte på svakere grupper i samfunnet. I nyere tid har nye utsatte grupper kommet inn i søkelyset, som i økende grad involverer trossamfunn. Som følge av dette er kommunikasjonen på tvers av trossamfunn og stat blitt mer og mer relevant i dagens trossamfunns livsførsel.

Her er det nærliggende å stille spørsmål om ikke dagens globaliserte samfunn er avhengig av et komplekst medborgerskap – for å etterkomme de innebygde ulikhetene som er å finne mellom majoritetssamfunn og minoritetssamfunn. Statens stadige nye oppgaver som velferdsagent opp mot eksterne bevegelser, som Menneskerettighetene, bidrar til å gjøre definisjonen av dagens medborgerskap diffust og tilfeldig. Skal medborgerskapet defineres ut ifra en kontrakts- eller en status-forståelse? Med utgangspunkt i Marshall, kan medborgerskapet defineres som de legale forpliktelsene og rettighetene som garanteres av et politisk fellesskap og som er institusjonalisert i en felles lov (Marshall, 2003)? Men medborgerskapet kan være mer enn det. I møtet med Menneskerettighetene, blir det vanskelig å kartlegge grensene for hva som er medborgerskap, og hva som er Menneskerettigheter.

2.2 Religionsbegrepet

Religionsbegrepet i den offentlige diskursen vil ut ifra et Habermas-perspektiv være å belyse hvordan religionen blir tillagt ulik form ettersom den skal oppfylle forskjellige funksjoner. Dermed vil jeg presentere to perspektiver på religion i sosiologien, samt en NOU-rapport som presenterer sin definisjon av religion. Ut ifra Habermas' syn på religion ser han på religionens definisjon av seg selv opp mot den kommunikativt formidlede definisjonen presentert, i dette tilfellet staten. Med en funksjonalistisk forståelse om religion vil begrepet inneholde en kollektiv bevissthet:

«Religiøse representasjoner er også kollektive representasjoner som uttrykker kollektive realiteter (...) der disse representasjonenes hensikt er å fremkalle, opprettholde, ivareta og fornye spesifikke mentale tilstander hos disse gruppene» (Durkheim, [1912] 1995:8, min oversettelse).

Her knytter Durkheim sammen religion og den felles opplevde virkeligheten. Weber er også opptatt av den integrerende funksjonen av religion, der han knytter sammen samfunnsutvikling og religion i hovedverket sitt *Den protestantiske etikk og kapitalismens ånd* (Cipriani, 1997:76). Her ser Weber på hvordan religion kan virke holdning- og handlingsendrende og dermed påvirke samfunnsutviklingen, som han knytter til utviklingen av kapitalismen. Både Durkheim og Weber ser en klar sammenheng mellom religion og samfunn, der religionen virker inn på våre felles realiteter og våre handlingsmønstre. Med utgangspunkt i regjeringens religionsdefinisjon fra en NOU-rapport benytter regjeringen et perspektiv på religion som tar utgangspunkt i den kulturelle tyngden religionen har:

«Ifølge antropologen Clifford Geertz fungerer religionen identitetsskapende og integrerende ved at den forbinder etikk og livsførsel med verdensbilde og virkelighetsoppfatning. Det er en entydig tverrkulturell erfaring at religionen har denne kulturbærende og moralbegrunnende funksjonen. Religionen sørger for identitet og integrasjon gjennom meningsperspektiver som motvirker kaos og uorden» (NOU: 1995-9:37).

Habermas karakteriserer moderniseringen som en prosess der staten har mistet sin sakrale substans. Denne sekulariseringen av den spirituelle basis som ligger til grunn for statlig makt, lider under en mangel som Habermas mener er på tide å ta opp (Habermas, 1996:444). Han peker på at dersom denne legitimeringsmangelen ikke blir møtt med et tydeligere uttrykt demokrati, vil statens eksistens selv bli truet. Dermed blir løsningen på å skaffe en helhetlig og tydelig kobling mellom statlig makt og statlig inngripen demokratisering. Habermas anser dette for å være et verdensproblem, og adresserer problemet deretter:

«We could gather further evidence for this thesis if we were to go beyond our limited focus on national societies and, as an epoch of decolonization draws to a close, broaden our view to take in the international order of the world society» (Habermas, 1996:444).

I studiet av rasjonaliseringen av livsverdenen, skriver Habermas at det tidligere nevnte bruddet faktisk handler om et brudd mellom faktisitet og validitet. Det vil si at han peker på at samfunnsmedlemmene i stadig større grad er tvunget til å separere mellom forskjellige sfærer av validitet, for eksempel for å skille mellom vitenskapelige spørsmål fra teologiske, og rettferdighet fra estetiske antagelser og så videre (Habermas, 1996:xviii). Denne differensieringen var også Weber opptatt av, da hans konsept om differensieringen gjaldt en studie av verdifærene. Rasjonaliseringen av livsverdenen gjør det vanskelig for livsverdenen å basere seg på tradisjoner og etiske konvensjoner for å møte behovet med legitimering som hviler på de utskiftbare avgjørelsene i en politisk lovgivning (Habermas, 1996:95). Maffesoli, på den andre siden løser problemet med differensieringen ved å referere til det tribalistiske samfunnet, som er oppnevnt gjennom nostalgi og solidaritet (Maffesoli, 1996:9). I denne «tilbake-til-røttene-tankegangen» er religion essensiell, da det er religionen som bidrar til å knytte nåtiden med fortiden. Han gjør dette grep ved å se hvordan religion fungerer som en gjenforening av samfunnsrelasjoner (Maffesoli, 1996:29). Et slik grep sikter også Habermas etter, men ser heller nytten av gjenforeningen av samfunnsrelasjoner som en måte å koble sammen bruddet med faktisitet og validitet. Derfor mener

Habermas at det er viktig at religionen er en del av den offentlige debatten (Habermas, 1996).

2.3 Konklusjoner

Menneskerettighetene baserer seg på å beskytte den enkeltes individuelle frihet i en nasjonalstat, som sikrer den subjektive retten til å bevege seg fritt i det sosiale rom. Marshall (2003) definerer medborgerskapet ut fra kjennetegn som politiske rettigheter, som eiendomsrett og ytringsfrihet. I den liberale oppfattelse bestemmes borgernes status av de subjektive rettighetene de har over staten og andre borgere (Habermas, 2005a:44).

Dette omfatter beskyttelse fra statlige inngrep, som garanterer et rammeverk av egne valg. De statsborgelige rettighetene, som vi gjenkjenner som politiske og sosiale rettigheter utgjør medborgerskapet. Dette gjøres via stemmeretten, politisk aktivitet og medlemskap som noen eksempler. Dermed er instanser som Menneskerettighetene og nasjonalstaten intimt knyttet sammen, og er sammen med på å gjøre medborgerskapet stadig mer komplekst:

«De procedyrer og kommunikative forudsætninger, der findes for den demokratiske menings- og viljesdannelse, fungerer som de vigtigste sluser for den diskursive rationalisering av de beslutninger, der træffes af en regering og forvaltning, som er bundet af lov og ret» (Habermas, 2005a:53).

Det er ved å bygge på det dobbelte legitimeringsprinsipp at Habermas kan hevde at det er gjennom de subjektive rettighetene som sikrer en uavhengighet til den medborgerlige offentlige autonomi. Dermed forutsetter den subjektive autonomien en statsborgerlig autonomi (Habermas, 2005a: 74).

Institusjonalisering i et system-perspektiv fordrer ikke bare det interne feltet som oppstår i kommuniseringen på tvers av institusjoner, men også hvordan kultur er med på å avgjøre den enkelte institusjons raske eller trege endring (Roland, 2004). Den kommunikative offentlige makt er nært forbundet med de strukturer som styrer den politiske menings-

og viljesdannelse (Habermas, 2005a:47). Samtidig opprettholdes den offentlig-politiske makt gjennom legitimering, ved å referere til noe høyere enn seg selv. I tillegg opptrer Menneskerettighetsdomstolen som en rettstat som «samtidig utvider og begrenser subjektive handlingsfriheter» (Habermas, 2005a:61). Dette henger sammen med at rettstaten operer som en funksjonell utøvelse av moralen i sammenheng med kollektive målsetninger. I praksis forstår vi denne utvidelsen og begrensingen av de subjektive rettighetene av juridifisering av rettssystemet. Dette er med på å utfordre Marshalls definisjon av medborgerskapet.

Det moderne medborgerskapet er med på å belyse problemene religionsfrihet setter for staten. Det mest nærliggende handler om statens stadig større rolle med å virkeliggjøre en konsensus om forestillingen om det gode liv. Ut fra Marshalls definisjon av medborgerskapet, tilrettelegger staten for at borgeren selv får definere det gode liv og stiller krav til et aktiv medborgerskap. Menneskerettighetenes relevans og behov i legitimeringsarbeidet hos den fleksible medborgeren er en prosess som følger en økt kompleksitet, men også homogenitet i de politiske institusjoner. Prosessen som virkeliggjør Menneskerettighetenes subjektive rettigheter er ifølge Habermas avhengige av statens mediering av en felles oppfatelse av det gode liv (2005a:104).

3 Metode og utvalg

Som det er i de aller fleste studier, er det studiefeltet som er avgjørende for metodevalg. I denne oppgaven har jeg valgt å benytte politiske stortingsmeldinger og utsagn for å komme nærmere den offentlige bruken av religionsfrihetsbegrepet. En diskursiv tilnærming baserer seg på utviklingen av begreper innenfor en institusjonell meningsdannelse.

Studien baseres på et utvalg hentet fra norske og svenske stortingsmeldinger som ligger tilgjengelig på nettet på den norske Regjeringens og den svenske Statens Offentliga Utredningars nettsider. Selve studien er en case-studie av NOU:2013-1, som tar opp norsk religionspolitikk med utgangspunkt i religionsfrihet.

NOU:2013-1 er en omfattende diskusjon av religionens status i dagens Norge opp mot Menneskerettighetskonvensjonen, og i forlengelsen, religionsfrihet. Utredningen diskuterer statens forhold til Den norske Kirke i særlig detalj, der de juridiske og økonomiske forholdene blir vurdert grundig. Dette gjør at utredningen er spesielt interessant, da staten i stor grad bidrar til offentlig meningsdannelse om religionens rolle i samfunnet.

I tillegg hviler denne studien på en analyse av tre ulike norske stortingsmeldinger forut for case-studiet mitt. De tar for seg statens forhold til religion på hver sin måte. Utvalgskriteriene for disse tre stortingsmeldingene er at de må være publisert mens Den norske Kirke fremdeles var regnet som statskirke, altså før mai 2012 (Løset, 2012), og at de på en eller annen måte måtte ta for seg statens forhold til religion.

For å minske utvalgsomfanget har jeg valgt å begrense tidsperioden fra 2000 til 2008, som ligger til grunn i ønsket om å få tilgang til den nyere tids offentlige meningsdannelse om religionspolitikk. Disse stortingsmeldingene er også med på å vise om og hvordan den norske stat har endret stat/kirke-forholdet med hensyn til Menneskerettighetene.

Av de tre stortingsmeldingene som benyttes som kontrollorgan for hovedmaterialet mitt, havnet jeg også på tre ulike temaer: Statens ansvar i å tilrettelegge for dåpsopplæring i Den norske kirke, forholdet mellom staten og Den norske kirke og diskriminering av kvinner og homofile i trossamfunn¹. Disse er plukket ut basert på tilgjengelighet, da et helhetlig

¹ NOU:2000-26: ... til et åpent liv i tro og tillit.

religionspolitisk dokument ikke eksisterte i denne tidsperioden. Jeg ønsker å sette et fokus på hvordan den politiske offentligheten har benyttet forskjellige metoder i å legitimere forholdet mellom stat og kirke. I studiet blir temaene mindre viktig, der jeg er på utkikk etter legitimeringen av religionsfrihet opp mot Menneskerettighetskonvensjonen. Dette blir gjort tilgjengelig da argumentasjonsmetoden avslører mye av de mønstrene og strukturene som sammen utgjør diskursen.

For å belyse den norske argumentasjonsmåten, har jeg valgt å sammenligne med den svenske religionspolitiske diskurs. Dette gjøres for å belyse forskjellige praksiser i utformingen av religionspolitikken. I tillegg er et sammenlignende case et godt utgangspunkt for å belyse de unike legitimeringsuttrykkene på norsk sokkel.

Den svenske stortingsmeldingen som jeg benytter er en utredning fra 2009, som tar opp religion som integreringsbuffer². Det er et interessant utgangspunkt grunnet i at integreringsdebatten gir en god innsikt i hvordan den diskursive argumentasjonen fungerer i praksis om et gitt tema.

Sverige er valgt som sammenligning til case-studiet mitt fordi at det er et av Norges naboland som betraktes som forholdsvis lik med hensyn til den norsk-politiske utforming. Både Sverige og Norge er land som kan defineres som sosial-demokratiske land, med velutviklet velferdssystemer som er basert på universalismen. Men, som et godt case-studie forutsetter, skiller også Sverige seg fra Norge på noen områder. Den svenske Statskyrkan ble oppløst for 13 år siden (i 2000), noe som kan bety at Sverige har vært nødt til å ta stilling til mange av de samme faktorene som den norske utformingen av religionspolitikken gjør i dag.

Målet med studien er derfor å få innblikk argumentasjonsmåten og legitimeringsarbeidet i flere forskjellige saker som har preget den religionspolitiske offentlige debatten.

NOU:2006-2: Staten og Den norske kirke

NOU: 2008-1: Kvinner og homofile i trossamfunn.

² SOU:2009- 52: Staten och imamerna, Religion, integration, autonomi.

Styrken med en slik framgangsmåte er at offentlige utredninger også er et speilbilde på det offisielle Norge.

3.1 Den politiske diskurs

Det som er interessant i diskursanalyse er hvordan utsagn kan settes i tilknytning med praksiser, om de aktiverer eller forneker disse praksisene (Neuman, 2001:83). Her er et slikt utgangspunkt anvendelig, siden offentlige dokumenter ofte er utgangspunkt for politiske handlinger i form av ordninger og vedtak. Min studie av politisk diskurs i et Habermas-perspektiv gir et godt utgangspunkt for denne studiens formål.

Mønstrene i den diskursive strukturen bidrar til å produsere og vedlikeholde virkelighets – og meningsdannelsen, og i forlengelsen av dette også identiteten. For den politiske diskurs vil identitetsbekreftelsen oppfylle to funksjoner: bekrefte den rollen den politiske institusjon spiller i samfunnet, og bekrefte funksjonaliteten:

«En diskurs er et system for frembringelse av et sett utsagn og praksiser som, ved å innskrive seg i institusjoner og fremstå som mer eller mindre normale, er virkelighetskonstituerende for sine bærere og har en viss grad av regularitet i et sett sosiale relasjoner» (Neuman, 2001:18).

Diskurs vil i en slik forståelse fungere stabiliserende for verdi- og normsystemer opprettet i diskursen. Stabiliteten innen en diskurs vil utgjøre rammeverket for handlingsrommet diskursen har. Den inngår i virkelighetskonstruksjonen som gjør at vi har en felles oppfatning av mening bak sosiale handlinger.

I den nasjonale diskursen om funksjonen og oppgaven staten har ved å integrere religionsfrihet benyttes en rekke begreper som blir tillagt egne betydninger. Disse er knyttet til omkringliggende begreper som sammenlagt tilhører et bestemt meningsdannelsessystem i den politiske diskursen. Innenfor den religionspolitiske diskursen er bestemte begreper tillagt ulike betydninger avhengige av diskursens utgangspunkt. For eksempel var religionsfrihet, demokrati, dialog og åpenhet noen av begrepene som stod tydeligst fram. Den

politiske diskurs er bygget opp av verdi- og normsystemer som bidrar til å sette rammene for diskursens prosess.

Etableringen av den politiske meningsdannelse, dannet på grunnlag av verdi- og normbaserte holdninger, forutsetter at den politiske diskursen er basert på en forståelsesorientert offentlig kommunikasjon (Habermas, 2005a:47). Denne forståelsesorienteringen oppfattes som en subjektiv fortolkning av virkeligheten, noe som også gjør at den demokratiske politiske diskurs er bygget opp av at alle aktører kan argumentere for sitt synspunkt (Habermas, 2005a:48). Argumentasjonen i den politiske diskursen kan dermed oppfattes som subjektivt forankret. I tillegg er også den subjektive forståelsen offer for ytre sosiale og kulturelle påvirkninger. Sammenlagt er dette med på å avgjøre hvordan den politiske diskursen stadig er en fortolknings- og meningsdannelse om omverdenen.

Språk som sosial praksis betyr for det første at språk er en integral del av samfunnet, og for det andre, at det er en sosial prosess. Språk er dermed både preget av diskurs som sosial praksis, og språk forstått som en kontinuerlig prosess (Fairclough, 1989:26).

3.2 Metodiske problemer i diskursanalysen

En av de metodiske utfordringene i utførelsen av en diskursanalyse er å fortolke teksten ut fra sine historiske og sosiale forutsetninger, og dermed plassere sin “sannhet” over den “sannheten” som aktøren la i dokumentene. I denne studien har jeg valgt å benytte meg av et Habermas-inspirert perspektiv. Dette betyr at jeg med dette perspektivet analyserer tekstene med referanse til noen gitte rammeverk. Rammeverket som ligger til grunn er de impliserte, ikke-uttalte funksjonene i stortingsmeldingene, som gjør at jeg kan skape teoretiske kategorier om medborgerskap, religionsfrihet og demokratisk dialog.

Det som har vært mest utfordrende med å utføre en diskursanalyse på offentlige dokumenter er at offentlige dokumenter, som NOU-er, er svært omfattende. Analysen av case-studiet mitt har basert seg på argumentasjonsmåten som en måte å komme innenfor den rådende religionspolitiske diskursen. Derfor hviler analysen på argumentene som ligger til grunn for legitimering av diskursen. Mitt utgangspunkt for å analysere argumentasjonsmåtene ligger i en forforståelse som også påvirker hvilke argumenter jeg betrakter som

viktige. Ragin og Becker (1992) omtaler det som kontrasten mellom observerte og forklarende enheter og implikasjoner på at denne distinksjonen er representert i det virkelige liv.

Dessuten har en av utfordringene vært å i det hele tatt få øye på legitimeringen, da analysen krever et utenifra- og inn-perspektiv for å kunne kartlegge den religionspolitiske diskurs. Dette krever en annen tilnærming enn å kun gjengi setningsoppbyggingen i NOU-en, der jeg heller fokuserer på helhetsinntrykket, og det historiske inntrykket jeg får fra alle stortingsmeldingene.

«The logic of argumentation does not refer to deductive connections between semantic units (sentences) as does formal logic, but to nondeductive relations between the pragmatic units (speech acts) of which arguments are composed» (Habermas, 1984:71).

Argumentene er analyser med tanke på det Habermas kaller “talehandlinger”. Talehandlinger vil si at for eksempel i definisjonen av Den norske Kirke, blir den tillagt funksjonelle oppgaver, og blir plassert i et bestemt felt i samfunnet. Det betyr at jeg er opptatt av tatt-for-gitt delene av argumentene, de faktorene som er uttalt. Disse talehandlingene omfatter de som anerkjenner, tilkjenner og definerer religionens rolle og status i det norske samfunnet.

3.3 Kunnskapsproduksjon av den norske offentlighet

Hvordan kan kunnskap om den offentlige norske politikk om religionsfrihet anses som epistemologisk relevant i religionsosnologisk og politisk forskning? Diskursanalyse gir forskeren et kart over struktur og praksis, men hvilken nytte har dette for forskningen?

Denne oppgaven foregår på flere nivå, og er en utvidet diskusjon om hvordan norsk politikk er tilknyttet transnasjonale krav om standarder. Det er en problematisering av medborgerskapsbegrepet i den statlige sekulariseringsprosessen. Den bidrar med å belyse utfordringer staten har med å etterkomme Menneskerettighetene, i form av konsekvenser i religionspolitiske utforming. Den belyser religionsfrihet som transnasjonalt prinsipp, i møte med nasjonale rettighetsprinsipper, som diskrimineringsvern. Den viser til velferdsstaten og

rettstatens demokratiske kjennetegn, og i forlengelsen hvordan religion blir en del av den systemiske oppbygning.

De empiriske utfordringene med dette prosjektet kan ligge i det Neuman (2001) kaller for kulturell kompetanse. Det vil si god kjennskap til feltet som innebærer at forskeren har de rette analytiske og teoretiske verktøyene i studien av diskurs. En erfaren forsker vil ha flere fordeler enn en som er ny i feltet. Motsigelser mot dette perspektivet er at all forskning har et utgangspunkt som man jobber ut fra. Nærmere bestemt har all forskning hatt et “barne-stadium”, og alle gode forskere har befunnet seg på dette stadiet. Likevel kan den kulturelle kompetansen være avgjørende for hvordan den sosiologiske diskursen om den politiske diskursen blir utformet. Dermed vil underliggende maktpraksiser og kunnskapspraksiser gjøres tilgjengelig for diskusjon og debatt i det store samfunnsbildet (Bouchard, 1977:140).

3.4 Konklusjoner

I rammeverket som utgjør den politiske meningsdannelse om religionsfrihet, skaper diskursanalysen et kart over det politiske feltet som kan gi ny teoretisk innsikt i forholdet mellom religion og politikk. Som analytisk redskap kan diskursanalysen benyttes for å illustrere endring i politikken over tid, der strukturene og mønstrene som definerer diskursen endres ettersom nye former for kunnskap og språk kommer til og utvikles. Gjennom å bryte ned diskursen i semantiske utsagn, finner vi de mønstrene og strukturene som er med på å skape en meningsdanning om religionsfrihet. Å gjøre dette tilgjengelig for samfunnsvitenskapen kan bidra til fornyet kunnskap om hvordan den moderne politikken er nødt til og kontinuerlig fornye seg selv for å etterkomme stadig nye og skiftende krav fra omgivelsene. Debatten om hva som karakteriserer en god og inkluderende velferdsstat blir også muliggjort da regjeringen opererer ut fra en rådende diskurs.

4 Bakgrunnsteppe over det religionpolitiske feltet

Året 2012 er enestående i norsk historie: det markerer bruddet mellom staten og Den norske Kirke, og et over tusen år langt forhold. Den formelle oppløsningen av statskirken er basert på en lang prosess, der transnasjonale standarder har spilt en stor rolle i legitimeringen av endringene. For å kunne belyse noen av dagens utfordringer staten opplever i å etablere en religionspolitikk som samsvarer med transnasjonale forventninger er det nødvendig med et tilbakeblikk.

4.1 Bakgrunn: Religionspolitikken fram til 2012

Stortingsmeldingen «... til et åpent liv i tro og tillit» fra 2000 handler om dåpsundervisning i Den norske Kirke. Kirken blir tillagt stor betydning, da den blir oppfattet som eneste leverandør av norske verdier og tradisjoner. Blant annet diskuteres det hvordan staten kan tilrettelegge for et kristent uttrykk i religionsundervisningen i skolen (NOU:2000-26). Det som er særegent for denne stortingsmeldingen er at den underliggende diskusjonen handler om statens og Den Norskes Kirkes rolle som medierer av norsk kultur og tradisjoner:

«Forskjellen mellom skolens og kirkens oppgave og mål viser at det er et behov for at kirken har en selvstendig undervisning. Ved innføring av L 97 og KRLfaget har dette behovet blitt betydelig større enn tidligere. Kirken kan fortsatt regne med at barn og unge får kunnskap om kristendommen og kirken i skolen, men en kan i mindre grad enn tidligere regne med at denne undervisningen bidrar til kirkens egen målsetting. Samtidig forutsetter skolen at det finnes både en kirke og trossamfunn som gir en identitetsdannende opplæring for sine medlemmer» (NOU:2000-26:37).³

Dette sitatet viser et dilemma med den daværende skolen som kulturformidler, som uttrykker reformeringen av læreplanen i 1997. Selv om utgangspunktet for denne stor-

³ L97 står for reformasjonen av læreplanen fra og med 1997. Av regjeringen blir den blant annet definert som: «en kulturreform, der skapende virksomheter og uttrykksformer blir en viktig del av skolens hverdag i et samarbeid med lokale kulturinstitusjoner» (Hentet fra regjeringens nettside, den 21.09.2013)

tingsmeldingen er etableringen av statens/kirkens rolle i kulturopplæringen, ligger fokuset på at Den Norske Kirke fungerer som premissleverandør av identitetsdannelse fundert i norsk kultur. Denne forutsetningen endres i løpet av de seks neste årene. Dette belyses i stortingsmeldingen som diskuterer statens og Den norske Kirkes forhold i 2006, da Kirken ikke lengre betraktes som eneste garantist for kulturelle uttrykk (NOU:2006-2). Her anbefales det at staten burde bidra med støtte for alle trossamfunn:

«(...)anbefaler at statens ansvar for å føre en aktivt støttende tros- og livssynspolitikk grunnlovsfestes. Flertallet mener det vil gi et konstitusjonelt vern for alle tros- og livssynssamfunn, og markere at dette er en virksomhet som er særlig viktig for samfunnet» (NOU:2006-2:14).

Disse forslagene til en religionspolitikk basert på universell statlig støtte blir i denne stortingsmeldingen argumentert med utgangspunkt i Den norske Kirkes forhold til staten. Det legges ned forslag om at stat/kirke forholdet burde revurderes (NOU:2006-2). I begrunnelsen for en slik endring blir religionsfrihet et viktig argument. Dette blir illustrert i argumentasjonen av hvorfor Den norske Kirke burde være «uavhengig» fra staten, som støtter oppløsningen av statskirken:

«Et sentralt spørsmål er om statskirkeordningen krenker Den norske kirkes krav på religionsfrihet. Dette er det ulike oppfatninger om. Det grunnleggende rettslige spørsmålet dreier seg om hvorvidt den statlige styringen av Den norske kirke er ekstern eller intern, altså om og på hvilken måte statsmaktene er 'kirkelige organer'» (NOU:2006-26:18).

Sitatet problematiserer forholdet mellom stat og kirke, der bekymringen er om staten blir fremstilt som et religiøst organ, eller om Den norske Kirke er utøveren av politisk makt. Her blir spørsmålet om hvordan religionsfrihet skal kunne inkluderes i samfunnsinstitusjonene, men også hvordan den interne organisasjonen i Den norske kirke skal ordnes på en slik måte at den ikke er statlig kontrollert. Det faktum at store deler av den interne statlige strukturen er bygget opp av religiøse kontekster, virker å utfordre den sekulære stat, men også statens relasjon til andre trossamfunn i Norge. Religionsfrihet blir et viktig begrep i diskusjonen om stat/kirke-forholdet fremover. Også Menneskerettighetene blir be-

nyttet i større grad som en referanseramme til hvordan forholdet burde være. I 2008 kommer stortingsmeldingen som problematiserer diskriminering av kvinner og homofile i trossamfunn, der religionsfrihet utgjør et element i opposisjon til diskrimineringsvernet:

«Utvalget har særlig fokusert på Den europeiske menneskerettskonvensjon artikkel 9 om religionsfrihet og artikkel 14 om diskriminering. Utvalgets vurdering er at det er problematisk å oppheve unntaksadgangen for trossamfunn i sin helhet, slik at religiøse trossamfunns autonomi helt settes til side for å sikre kvinner og homofile et effektivt vern mot diskriminering» (NOU:2008-1:9).

I denne stortingsmeldingen blir det individuelle diskrimineringsvernet satt opp mot religionsfriheten hos trossamfunnene. Trossamfunnenes religionsfrihet blir her diskutert ut fra prinsippet om uavhengighet fra statlig styring, og konkluderes med: «etter utvalgets vurdering bør unntakene for trossamfunn ikke gå lenger enn det som er helt nødvendig av hensyn til religionsfriheten og den autonomi trossamfunnene må ha i relasjon til denne.» (ibid.:11). Slik det kommer fram av sitatet, gir religionsfriheten trossamfunnene en frihet og autonomi som er utenfor den statlige kontroll. Den religionpolitiske debatten dreier seg om en etablering av statens og trossamfunnenes rolle som formidler og representerer av kultur. Den har altså resultert i et mer markert skille mellom stat og religion, der religionsfrihet blir benyttet for å argumentere for dette skillet.

Hva innebærer religionsfrihet? Og hvordan blir religionsfrihet uttrykt i staten? Et slikt uttrykk for behovet for religionsfrihet er dialog. Dialog som demokratisk uttrykk fungerer som brobygger på tvers av trossamfunn og strekker seg etter en felles plattform for gjensidig respekt og forståelse.

4.2 Institusjonaliseringen av dialog

Dialog forstått som praksisbegrep har eksistert i Norge som et verktøy til å skape forståelse og respekt på tvers av trossamfunn siden 1985 (Ghandirapporten, 2009:13). Dialogorganisasjoner er organisasjoner som baserer seg på dialog som et middel for å løse konflikter som oppstår i sammenheng med møter mellom trossamfunn. Samtidig er ikke dialogorganisasjoner kun interne organisasjoner, men er i samarbeid med staten. Samarbeidsrådet er

en dialogorganisasjon etablert på tvers av tros- og livssynssamfunn for etiske og ordningsmessige dialoger. Rådet består av 13 ulike tros – og livssynssamfunn. Samarbeidsrådet formålsparagraf (§2) oppsummerer rådets målsetninger i fire deler: Via dialog fremme gjensidig forståelse og respekt blant trossamfunn, fremme likestilling mellom trossamfunn basert på den europeiske Menneskerettighetskonvensjonen, samt FNs menneskerettighetskonvensjon. I tillegg skal rådet opplyse om sosialetiske spørsmål ut fra trossamfunnenes perspektiv, og arbeide med tros – og livssynspolitiske spørsmål (STLs strategidokument 2012-2014 og arbeidsplan, 2012). Rådet bidrar med å bevisstgjøre religions – og livssynspolitiske utfordringer og dilemmaer i Norge. Samarbeidsrådet fungerer som en høringsinstans for myndighetene, blant annet som en tredjepart i saker som håndterer religiøse lederes mulighet for oppholdstillatelse i Norge, normeringen av religiøse temaer i skolebøker, om tros- og livssynstjenester i norske fengsler, osv.

Staten har oppnevnt Verdikommisjonen, som er en kommisjon med målsetting om å tilrettelegge for tros – og livssynsmessige dialog i form av høringer, seremonier og folkemøter (Regjeringen, 1998). Verdikommisjonen består av et fagpanel av blant annet menneskerettighetsekspert, rektorer, sosiologer, pedagoger og idehistorikere. Under oppnevningen av Verdikommisjonen, har den norske regjeringen formulert kommisjonens formål slik:

«Hovedmålet med Verdikommisjonen er å bidra til en bred verdimeessig og samfunnsetisk mobilisering for å styrke positive fellesskapsverdier og ansvar for miljøet og fellesskapet. Det er viktig å motvirke likegyldighet og fremme personlig ansvar, deltagelse og demokrati» (ibid.).

I tillegg utdyper Regjeringen Verdikommisjonens ansvarsområder, der individuelle verdispørsmål og problemstillinger til oppdragskultur i skole og familie blir fokus i samfunnsdebatter. Både Samarbeidsrådet og Verdikommisjonen er i den forstand dialogorganisasjoner, med oppgaver å stimulere til aktiv deltagelse om tros – og livssynsmessige spørsmål i det norske samfunn. Dagens diskusjon om norsk religionspolitikk er et resultat av et langvarig samarbeid mellom dialogorganisasjoner og staten. De viktigste trekkene i religionspolitikken som Verdikommisjonen har bidratt med å opplyse om er:

- *Full religionsfrihet slik det uttrykkes i menneskerettighetskonvensjonene.*
- *Likebehandling av tros- og livssynssamfunn i offentlig politikk.*
- *Religion og livssyn må ikke reduseres til en privatsak. Det betyr at trosyringer har sin plass i det offentlige rom og at vi går inn for offentlig økonomisk støtte til tros- og livssynsorganisasjoner – også etter et eventuelt skille mellom stat og kirke.*

(Ghandirapporten, 2009:21).

Disse tre punktene kan regnes som en utvidelse av den offentlige diskurs. Den politiske utformingen av religionsfrihet i Norge har sosialdemokratiske karakteristikk ved seg; likestilling og universalisme.

4.3 «Vi går inn for offentlig økonomisk støtte til tros- og livssynsorganisasjoner...»

I januar 2013 ble stortingsmeldingen «Det livssynsåpne samfunn» offentliggjort (NOU:2013-1). Denne stortingsmeldingen imøtekommer Menneskerettighetenes konvensjoner om religionsfrihet, og den tar opp hvordan dette best lar seg integrere i store deler av det norske samfunnet. Stortingsmeldingen tar for seg dagens religionspolitikk, med utgangspunkt i det «livssynsåpne samfunn». Dette henger sammen med den offentlige fortolkning av religionsfrihet. Begrepet «åpent» framfor «nøytralt» blir koblet sammen med legitimeringen av statlig støtte av trossamfunn. Trossamfunnene blir juridiske uavhengige subjekter som følge av den livssynsåpne politikken:

«En aktiv statlig støtte til tros- og livssynssamfunnene innebærer å bidra til et materielt grunnlag for å realisere tros- og livssynsfriheten, gjennom et mangfold av tros- og livssynssamfunn og ved at det gis juridiske, økonomiske og institusjonelle rammer som muliggjør tros- og livssynspraksis» (NOU:2013-1:18).

Den «åpne» religionspolitikken i form av statlig involvering i tros – og livssynssamfunn blir argumentert slik: «ut fra et grunnsyn om at staten bør ha en aktiv rolle i produksjon og fordeling av velferd i samfunnet, vil en kunne mene at livssynstilbudet bør sikres gjennom en sterk offentlig finansiering» (NOU:2013-1:91). Det vektlegges at viktige verdier finner sted i religion og livssyn og burde derfor bli støttet med offentlige midler. I stedet for å vektlegge en monokulturalisme, blir det strebet etter multikulturalisme som modell for politikken. I den norske stat blir religionsfriheten omdefinert til et velferdsgode. Den norske velferdsstatsmodellen adapterer Menneskerettighetene ved å omkode konvensjonene slik at de er tilpasset en norsk lovkontekst (NOU:2013-1:90). Dette underbygges av utsagnet i stortingsmeldingen: «Statens aktivt støttende tros- og livssynspolitik i dag prinsipielt ikke hviler på statskirkeordningen, men på at staten anerkjenner tro og livssyn som et felles gode i samfunnet» (i NOU:2013-1: 90, stortingsmeldingen 2007-2008:18).

Om den norske kulturarven eller multikulturalismen skal være ideal i Norge er et tema i stortingsmeldingen fra 2013. Til sammenligning har den svenske religionspolitikken valgt å omtale seg selv som konfesjonsnøytral. Definisjonen av en konfesjonsnøytral religionspolitikk går

«ut på att å ena sidan främja den religiösa mångfalden men å andra sidan förhålla sig konfessionsneutral, genom att tillåta och främja religiös organisering, men också skydda den enskilde från påtvingad religiös tillhörighet, samt att behandla alla samfund lika» (SOU:2009-52:98).

Likebehandling blir et element i forholdet mellom staten og trossamfunnene som bidrar til å diktere hvordan den svenske religionspolitikken burde være utformet. Nøytralitet signaliserer at staten ikke er involvert i trossamfunnenes interne organisasjon. Likevel diskuteres det i denne stortingsmeldingen om trossamfunn kan benyttes som integrasjonsbuffere. Dette knyttes opp mot dialogarbeidet, der multikulturelle utdanningsinstitusjoner blir betraktes som kulturfremmede som burde

«ha goda möjligheter att främja religionsmöten och kulturella dialoger som, oberoende av kön, etnicitet, klass och syn på religion, utvecklar alla medborgares uppslutning kring våra

grundlagsskyddade värden om ”respekt för alla människors lika värde och för den enskilda människans frihet och värdighet”» (ibid.).

4.3.1 Dialogarbeid

Dialogarbeid er et element som nært tilknyttet religionspolitikken i både Norge og Sverige. Den norske stortingsmeldingen tar opp dialog som en måte å sikre religionsfrihet i fellesskapet og i samfunnsinstitusjonene:

«Utvalget vil slå fast at dialog mellom mennesker og grupper med ulikt livssyn og ulik tro må være åpen og preget av respekt for forskjeller og uenighet. (...) Det er viktig å bidra til at sentrale samfunnsinstitusjoner fører an i en slik åpen og respektfull dialog. Dette gjelder politisk debatt, men også for eksempel hvordan dialog skjer på fellesarenaer som den offentlige skolen, eller hvordan disse spørsmålene håndteres i Forsvaret eller ved store nasjonale markeringer» (NOU:2013-1:24, mine uthevelser).

Her ser vi igjen bruken av begrepet «åpen» i forbindelse med dialog. Det er verdt å merke seg at religionsfrihet i dialogen er basert på solidaritet og sosial integrering, hvor målsettingen er å ha respekt for ulikheter, der dialogen samtidig skal oppnå enighet. Denne politiske institusjonaliseringen av dialogen blir best fanget i dette sitatet: «Utvalget vil framheve debatt og dialog som integrerende faktorer i et demokratisk samfunn» (NOU:2013-1:25). Denne type dialog vil jeg kalle den demokratiske dialogen og er ment å fungere som et integreringselement for støtte opp under kravene til et aktiv medborgerskap. Den demokratiske dialogen blir understøttet av Menneskerettighetene: «Utvalget vil vektlegge (...) at de internasjonale menneskerettighetskonvensjonene setter klare føringer for hvordan tros- og livssynspolitikken kan utformes i Norge. (...) Her er det plass for den offentlige samtalen/dialogen» (NOU:2013-1:292).

Sverige har en felles organisering av tilskuddsordningen for dialogprosjekt kalt Nämnden för statligt stöd till trossamfund (SST). SST er statlig organisert og gir støtte til trossamfunn i Sverige. SST handlerer også kriser blant trossamfunnene, og fungerer som dialogforum og ekspertorgan for spørsmål knyttet til trossamfunn og religion (hentet fra

SSTs hjemmesider⁴). Blant annet har SST vært engasjert i arbeid mot ekstremisme, der dialogarbeidet har dreid seg om «ett arbete for å stimulere en dialog om samhällets värdegrund med utgångspunkt i principerna om mänskliga rättigheter och demokrati» (Skr 2001/12/44:24⁵). Her har den demokratiske dialogen dreid seg om å styrke strukturer for samarbeid på et internasjonalt nivå. Den har også vært rettet mot nasjonal dialogarbeid, der det aktive medborgerskap blir bygget opp under:

«I samverkan med Sveriges Kommuner och Landsting har till exempel it-verktyg utvecklats som kan förbättra dialogen mellan medborgare och myndigheter samt bidra till att göra beslutsprocessen transparent och tillgänglig» (Skr 2011/12:44:24).

Her ser vi en mer direkte linje mellom medborgerskapet og staten, der dialogarbeidet dreier seg om å skape medium som støtter opp om friere kommunikasjon på tvers av medborger/stat-forholdet.

4.4 Konklusjoner

Dette er eksempler på hvordan Menneskerettighetene blir fortolket i den politiske meningsdannelse. Det gir også en mulighet for å diskutere den norske offentlighets oppfattelse av hva som er en god og inkluderende velferdsstat. At religionsfrihet blir betraktet som et velferdsgode er en illustrasjon på det. Gjennom et Habermas-perspektiv kan demokratiske uttrykk i livsverdenen betraktes som en måte som systemet samtidig knytter livsverdenen nærmere seg. Dette referer til rettsliggjøringen av prinsippet om religionsfrihet, da dette blir stadig mer fortolket inn i en rettsstatlig kontekst som inkluderer de positiv-rettslige lovene som bekrefter medborgerskapet. Samtidig illustrerer også bakgrunnsteppet over religionspolitikens debatt at det skjer en motsatt tendens i det dialog blir en stadig mer integral del av religionsfrihet. Dialogarbeidet referer til institusjonaliseringen av den demo-

⁴ <http://www.sst.a.se/>

⁵ Regjeringens skrivelse 2011/12:44: Handlingsplan för att värna demokratin mot valdsbejakande extremism. Publisert 8.11.2011.

kratiske dialog. Den viser til medieringen via livsverdenen, da dialogarbeidet tar demokratisk form.

5 Dagens religionpolitiske utforming

I rettsliggjøringen av religionsfrihetsbegrepet er det særlig argumentasjonsformene jeg har tatt for meg. Dette for å tydeliggjøre hvordan staten benytter seg av argumenter for å legitimere for de valgene de gjør. Den språklige medierte makt er alene ikke nok til å virke legitimerende i seg selv, men må innhulle seg i demokratiske begrunnelser. Denne delen av studien tar for seg det diskursive uttrykket i stortingsmeldingen *Det livssynsåpne samfunn* for å belyse demokratiseringen av religionsfrihet og rettsliggjøringen av medborgerskapet. For å oppnå dette vil jeg kartlegge hvilke agenda som befinner seg i meldingen. Det handler om hvordan utvalget i stortingsmeldingen argumenterer for de bestemmelsene som er gjort, som går på det praktisk-relasjonelle forholdet mellom stat og kirke. Nærmere bestemt ligger fokuset i å danne rammeverket for den religionpolitiske modellen som oppstår i stortingsmeldingen.

For å belyse den demokratiske overgangen religionsfrihet får i det den blir benyttet i en nasjonalstatlig politikk fokuserer jeg her på hvordan religionsfrihet blir benyttet som argumentasjonsmåte for en fortsatt inkludert stat i religionen. Her ser jeg på hvilke løsninger som presenteres i modellens tankegang. Dette for å kaste lys over hvordan modelltankegangen i religionspolitikken gjør den politiske diskurs i stand til å fjerne alternativer som faller utenfor rammeverket for modellen. Det er også modellen som gjør diskursen i stand til å oversette medborgerskapet inn i et rettighetsperspektiv der menneskerett og medborgerrett blir oversatt inn i en nasjonalstatlig politikk.

Relasjonen mellom stat og kirke og hvordan den religionpolitiske modellen skal administreres er relevant for hvilken rolle staten tar på seg. Dette handler om hvordan funksjon aktører som Den norske Kirke spiller overfor samfunnet og om Kirken i det hele tatt er i stand til å fjerne seg fra statlig involvering. Spørsmålet ligger også i hvordan en slik modell skal struktureres for å sørge for en likebehandling av trossamfunn, slik det ble lagt ned forslag om i 2009 (Ghandirapporten, 2009:21).

Dermed havner vi i en interessekonflikt, der det kan tenkes at Den norske Kirke og trossamfunnene har forskjellig avhengighetsbehov av staten, noe som gjør en likebehandling vanskelig. Dette illustreres gjennom spenningsforholdet mellom stat og kirke, der sta-

ten i større eller mindre grad må ta hensyn til Den norske Kirke som tidligere statskirke, og som en del av det statlige bildet i den norske historien.

5.1 Agenda

I caset mitt vil jeg utforske hvordan dagens offisielle diskurs om religion stiller seg i en slik modelltankegang. Dette viser til den statlige modellen i utviklingen av en norsk religionspolitikk. Her vil jeg se på hvilket rammeverk som utvalget i stortingsmeldingen har forholdt seg til. For å få en forståelse av hva stortingsmeldingen handler om, er det tilnærmelig å se på mandatets formulering av utvalgets oppgave:

«Utvalgets oppgave har vært å legge fram forslag til en mer helhetlig tros- og livssynspolitikk. Utvalgets mandat slår fast at statens fremste oppgave i tros- og livssynspolitikken er å sikre og beskytte tros- og livssynsfriheten. Utvalget ble også bedt om å legge til grunn at staten fortsatt skal føre en aktivt støttende tros- og livssynspolitikk. Utvalget skulle videre legge til grunn den tverrpolitiske kirkeforlikavtalen fra 2008» (NOU:2013-1:17).

Problemer og utfordringer som er formulert av mandatet er å «sikre og beskytte tros- og livssynsfriheten», og finne grunner for at staten skal fortsette å finansiere trossamfunn. Den tverrpolitiske kirkeforlikavtalen fra 2008 refererer til en bestemmelse at finansieringsordningen av trossamfunn skal fortsette.

En helhetlig tros – og livssynspolitikk forstås som en politikk der religionens plass er blitt diskutert på flere nivå og i alle samfunnsinstitusjonene. I en modell-tenkning handler det om hvilken rolle religionen skal spille i samfunnet. Dette inkluderer blant annet den integrative rollen aktører som Den norske Kirke har hatt som samlingskirke. Det argumenteres for at Den norske kirke kan fungere som et samfunnslim som holder samfunnet sammen dersom den blir behandlet som en folkereligion. Likevel ender konklusjonen opp med at selv om Norge har en majoritetskirke, vil dette gå imot Menneskerettighetsprinsippene. «Utvalget vektlegger altså verdien av et mangfoldig samfunn samtidig som det bør kunne legges et minimum av føringer for å sikre viktige menneskerettigheter» (NOU:2013-1:94).

Det argumenteres for at det norske samfunnet burde ha en religiøst og verdimessig forankring i lovverket, med Menneskerettighetene til grunn.

Menneskerettighetene er en sentral del av legitimeringen av den individuelle religionsfriheten. En slik modell kan lett identifiseres fra en modell der staten er posisjonert lengre bort fra religiøst liv. En religionspolitisk modell der staten har tatt på seg en «nøytral kappe» finner vi igjen i Sverige, mens en enda mer fravikende modell er den amerikanske. Utredningen trekker fram sammenlignende punkter mellom den norske og den amerikanske modelltenkningen:

«Det gis ikke offentlig støtte til tros- og livssynssamfunn. Det finnes imidlertid en ordning for skattefritak for trossamfunnene og som kommer disse til gode. Det er skattemyndighetene som avgjør om en organisasjon blir definert som trossamfunn og dermed kommer inn under denne ordningen. Det foregår en offentlig debatt om hvorvidt dette skattefritaket styrker den skarpe skillelinjen mellom religion og stat, ved at trossamfunnene blir mer selvstendige – eller om en slik spesialordning blir et privilegium som gjør trossamfunnene avhengig av staten» (NOU:2013-1:81).

I dette sitatet trekker utvalget ambivalensen om trossamfunnenes avhengighet til staten gjennom skattefritak fram i lyset. Likevel, blir ikke denne problemstillingen tatt opp i diskusjonen av den norske religionspolitiske modell. Snarere kommer et tilnærmet uttrykk om staten som livssynsdikterer som en ulempe med en «åpen» religionspolitikk.

5.2 Modeller

Videre skal vi se på hvordan utvalget i stortingsmeldingen har diskutert og kommet fram til løsninger på oppdragsbeskrivelsen. Med tanke på hvordan staten skal bidra til å sikre religionsfriheten har jeg plukket ut to modeller i diskusjonen av den religionpolitiske utforming. Disse karakteriseres med hensyn til prinsippet om multikulturalisme og instrumentalisme. Beskrivelsen av religionspolitikken i modell 1 (3) referer til grupper av etnisk/religiøse kulturtrekk som mål for solidaritetsbygging.

«Multikulturalisme som modell for en livssynspolitikk vil kunne innebære å støtte opp under et mangfold av ulike livssynsmessige uttrykk og ikke legge opp til å styre de ulike tros- og livssynsgruppene. Dette mangfoldet har verdi i seg selv, og støtten bør ikke instrumentaliseres for å oppnå andre samfunnsmessige mål.» (NOU:2013-1:89).

Modell 2 (4) karakteriseres med tanke om at staten bør være en del av trossamfunnenes liv og virke, og en instrumentaliserende politikk.

«Ut fra denne hovedmodellen for forholdet mellom stat og religion/livssyn, tar en som utgangspunkt at staten bør støtte tjenester som folk vil ha, som realiserer viktige verdier (som fellesskap og tilhørighet), og som det er hensiktsmessig at offentlige myndigheter bidrar til å framskaffe. Modellen kan begrunnes på ulike måter, både ut fra en oppfatning om at religion og livssyn bidrar til å realisere viktige verdier og derfor bør støttes, og ut fra en oppfatning om at religioner potensielt sett er grobunn for konflikt og derfor må kontrolleres» (NOU:2013-1:90).

Sitatet ovenfor tar utgangspunkt i hvorfor trossamfunn burde kontrolleres, der det refereres til konflikt som hovedgrunn. Samtidig påtar staten seg rollen som forsikrer av kulturelle uttrykk i form av verdier og «tjenester som folk vil ha». Stortingsmeldingen lander på denne konklusjonen i utvelgelsen av modell for religionspolitikken:

«Utvalget vektlegger altså verdien av et mangfoldig samfunn, jf. modell 3, samtidig som det bør kunne legges et minimum av føringer for å sikre viktige menneskerettigheter, jf. modell 4. Samtidig er det problematiske aspekter ved en for stor grad av instrumentalisering av innretningen av støtten» (NOU: 2013-1:94).

Her refereres det til en mellomting av modell 1 (3) og 2 (4) som den ideelle modellen for religionspolitikken. Problemer med disse modellene er at staten kan virke livssynsdikterende i en politisk modell som er nært tilknyttet den strukturelle oppbygging i trossamfunnene. Her er det trossamfunnenes interesse som kommer i konflikt med den statlige interesse i å benytte organisert religion som integrasjonsbuffer.

«Ut fra et grunnsyn om at staten bør ha en aktiv rolle i produksjon og fordeling av velferd i samfunnet, vil en kunne mene at livssynstilbudet bør sikres gjennom en sterk offentlig finansiering» (NOU:2013-1:91).

Her ser vi en implikasjon på at religionspolitikken går fra å beskrive de integrative fordelene med å benytte seg av religionsfrihet, til å konsentrere seg om hvordan religionsfrihet kan inkluderes i en demokratisering.

5.2.1 Demokratisering av dialogen

Demokratiseringen viser seg gjennom dialogen, da denne blir mer eller mindre institusjonalisert i en religionspolitisk kontekst. Dette innebærer at det kulturelle tyngdepunktet i Den norske Kirke flytter seg over i et mer sekularisert uttrykk, som går på statens rolle som likebehandlende. Sekulariseringen av den offentlige religiøsiteten viser seg gjennom å benytte seg av religiøsnøytrale instanser, som dialogorganisasjoner. Her diskuteres Den norske Kirke som en samlingskirke og hvordan dette kan påvirke staten negativt, i det Kirken kan oppfattes som en projeksjon av staten:

«Samtidig er det en fare for at kirkelige markeringer, som oppfattes som statlige, av noen kan oppfattes som ekskluderende. Utvalget mener at rammene for nasjonale markeringer er et offentlig ansvar og gjenstand for offentlig debatt» (NOU:2013-1:134).

Videre blir dette nøytrale uttrykket i den offentlige religionen diskutert med henvisning et multikulturalistisk ståsted, da den statlige oppnevnte dialogorganisasjonen Verdikommisjonen plasserer nemlig dialogen som et slikt pluralistisk uttrykk:

«Verdikommisjonens sluttrapport løftet også fram nettopp dette behovet for fleksibel tilrettelegging for seremonier, her også med spesiell vekt på gravferdsseremonier. Utgangspunktet her var en presisering av at Norge er og kommer til å være et samfunn med flere religioner og livssyn. Verdikommisjonens prosjekt om tros- og livssynsdialog utfordret de politiske partiene til å utforme en helhetlig religions- og livssynspolitikk. Et av områdene som ble spesielt vektlagt, var dette: «Kommunene bør pålegges å disponere lokaler der det er mulig å legge til rette for gravferdssere-

monier som er tilpasset de ulike tros- og livssynssamfunnenes behov» (Verdikommisjonens slutt-rapport bind 2 2001: 117, NOU:2013-1:161).

På denne måten forstås dialogorganisasjonenes funksjon som mer enn bare å være en dialogorganisasjon; den har et integrativt formål. Dette kommer fram av

«Et viktig kjennetegn ved den norske livssynsdialogen er at den ikke bare er intrareligiøs, men også omfatter sekulære livssyn. Et annet viktig kjennetegn er at i hovedsak har initiativtaker til dialogen vært de ulike tros- og livssynssamfunnene, og selv om dialogen har fått offentlige midler, har den ikke vært et resultat av statlig initiativ eller styring» (NOU:2013-1:55).

Dette integrative fokuset, kommer av at staten, som påpeker trossamfunnenes indre autonomi som fredet, flytter det offentlige religiøse uttrykk gjennom et livssynsnøytral medium, som dialogorganisasjoner. Problemet med å føre en integrativ religionspolitikk via trossamfunnene som integrasjonsbuffere blir også tatt opp i stortingsmeldingen:

«I og med at tilskuddsordningen til tros- og livssynssamfunn sammenliknet med andre tilskuddsordninger er generøs, kan dette bidra til en organisering ut fra religiøse kjennetegn og ikke andre interessekjennetegn. Det kan være en fare for at det statlige utgangspunktet for dialog, kombinert med tilskuddsordninger, baserer seg på at den enkelte først er kristen og deretter borger og menneske, eller først er muslim og deretter borger eller menneske.» (NOU:2013-1:295).

Her ser vi statens bekymring over en uheldig differensiering av medlemmene sine, som et hypotetisk resultat av å benytte trossamfunn som integrasjonsbuffere. Dialogen blir derfor spesielt trukket fram i stortingsmeldingen, som et livssynsnøytralt uttrykk for å løse konflikter på et samfunnsmessig nivå. Dialogen blir også innlemmet i det livssynsåpne samfunn gjennom å tillegge dialogen demokratiske karakteristikk:

«Åpenhet for å komme fram med ens dypeste religiøse og livssynsmessige standpunkter, også i den offentlige debatt og også i folkevalgte forsamlinger. Det er ikke rimelig uten videre å avvise livssynsbaserte særbe grunnelser. Tvert imot kan åpenhet om grunnleggende verdier i den politiske debatten bidra til en rikere politisk samtale. Men beslutninger om grunnleggende rettighe-

ter kan ikke gjøres bare ut fra en aggregering av slike ulike livssynsbaserte synspunkter og begrunnelser der det livssyn som har flest tilhengere, bestemmer. Beslutninger om grunnleggende rettigheter må vi kunne være sammen om, ut fra ulike ståsteder» (NOU:2013-1:123).

Dette sitatet illustrerer hvordan demokratiseringen av dialogen foregår, da dialogen tar på seg visse integrerende funksjoner som Den norske Kirke tidligere hadde. Disse funksjonene kommer til uttrykk i at man på en livssynsnøytral måte kan uttrykke sin religiøsitet uten å være tilknyttet spesifikke religiøse organisasjoner. I tillegg er det verdt å merke seg at innenfor modell-tankegangen er dialogen verdifull fordi den oppfordrer til å være aktiv deltagende på den politiske arenaen. Innenfor demokratiseringen er funksjonsovergangen som tidligere kom til uttrykk i Den norske Kirke et resultat av at staten stiller krav til seg selv om å ikke favorisere et religionsbilde framfor et annet. Dette resulterer i at dialogorganisasjoner tar over noen av funksjonene som tidligere befant seg i Den norske Kirke. I denne sammenheng kan Den norske kirkes rolle som medium trekkes fram, da innenfor modell-tankegangen om staten som likebehandlende, gjør at dialogorganisasjoner overtar denne rollen: «I Sverige har SST en slik funksjon, både som rådgiver overfor sentrale myndigheter og organisasjoner og som kontaktformidler mellom enkeltkommuner og trossamfunnene» (NOU:2013-1:183).

I forlengelsen av denne diskusjonen, diskuterer utvalget Samarbeidsrådet som en slik nøytral instans som kan trekke paralleller til den svenske bruken av SST. «En praktisk og hensiktsmessig tilnærming kunne være å koble STL opp til en administrativ samordning og en ny Nemnd» (NOU:2013-1:298). På denne måten benyttes den svenske utforming av en nøytral tredjepart som medierer på tvers av trossamfunn og stat. I utformingen av en politikk som ligger nærmere en menneskerettslig diskurs, har Den norske Kirkes rolle som et støttepunkt for samfunnet vært diskutert av utvalget. Innenfor diskursen av religionsfrihet ser vi at Den norske Kirke går fra å være et naturlig samlingssted til å bli tjenesteutslettet i det andre aktører tar opp i seg samme funksjon. Om Den norske Kirkes rolle i kriseberedskap:

«I dag er Den norske kirke det eneste tros- eller livssynssamfunnet som har en fast og integrert rolle i kriseberedskapen (...) Utvalget har også vurdert om STL bør gis oppdrag i forbindelse med kriseberedskapen» (NOU:2013-1:183).

I tillegg trekkes det frem at ingen trossamfunn burde få tildelt denne rollen, «men at de enkelte tros- og livssynssamfunnene bringes inn etter konkret behov» (ibid.). Den demokratiske overgangen religionsfriheten i en nasjonalstatlig politikk representerer en tankegang der Den norske Kirke spiller en mindre rolle i samfunnet for å kunne gi fri adgang for andre religiøse uttrykk. Videre spiller utvalget på den svenske utformingen og bruk av dialogorganisasjon i argumentasjonen til hvorfor STL burde benyttes i en administrativ sammenheng:

«Et viktig oppdrag som SST har fått fra den svenske regjeringen, er å utvikle kriseberedskap i regi av trossamfunn (...) En praktisk og hensiktsmessig tilnærming kunne være å koble STL opp til en administrativ samordning og en ny nemnd. En annen mulighet kunne være å la STL fordele mer tilskuddsmidler knyttet til utprøving av nye tiltak, for eksempel kriseberedskap eller et styrket lokalt dialogarbeid. (...) Utvalget vil legge vekt på at det er behov for uavhengige samarbeidsorganer innen tros- og livssynsfeltet. STL ble dannet i forlengelsen av en protest mot statens livssynspolitik i skolen knyttet til KRL-faget. Først tre år etter dannelsen, i 1996, fikk STL midler fra statsbudsjettet. (...) De er imidlertid ellers helt uavhengige av staten og er ikke involvert i administreringen av tilskuddsordningen til tros- og livssynssamfunn. Slik bør det fortsette» (NOU:2013:298).

I kartleggingen av rammeverket som utgjør modellen ser vi her tydelige linjer som sammenfaller med Verdikommisjonens anbefalinger til en helhetlig religionspolitikk (Ghandirapporten, 2009:21).

For det første ser vi at Menneskerettighetene blir uttrykt i legitimeringen av en politisk involvering i trossamfunnenes administrering.

For det andre ser vi at likebehandlingsprinsippet står sterkt som argumentasjon for en stadig involvert stat.

For det tredje ser vi at religionsfrihet blir benyttet i å oversette menneskerett til medborgerrett. Demokratisering av religionsfrihet blir også en integrert del av modelltenkningen der staten er aktivt støttende.

Den norske religionspolitiske modell som kommer til synet her er at religionsfrihet blir oversatt til å bli et religionsgode, i det religion og livssyn trekkes ut av privatsfæren og inn i en kollektivt fortolket rettighet.

5.2.2 Finansiering

Så langt har vi sett på hvordan Den norske Kirke blir tjenesteutslettet i stortingsmeldingen og hvordan dette er begrunnet som at religionsfrihet er forstått som å tillate flere uttrykk i samfunnet. Innenfor modellens tankegang må også trossamfunnenes administrasjon diskuteres, der deres økonomiske midler diskuteres om samfunnene skal være egenfinansiert eller motta statlig finansiering. Dette henger sammen med mandatets oppdragsformulering, der finansiering av trossamfunn skulle være særlig diskutert. I stortingsmeldingen legges det opp til fire modeller for hvordan finansieringen av trossamfunn kan finne sted:

4 modeller for regelbestemt bidrag:

1. *Frivillig medlemsavgift*
2. *Frivillig medlemsavgift med statlig hjelp ved innkrevingen*
3. *Obligatorisk livssynsavgift/skatt*
4. *Direkte bevilgning over statsbudsjett*

(NOU:2013-1:325).

De to første modellene og de to siste modellene er ganske lik. 1 og 2 forutsetter en ansvarliggjørelse av medlemmene. Modell 3 og 4 forutsetter at skattebetalerne betaler for livssynsformål. I diskusjonen av hvilken finansieringsmodell som er å anbefale, er det en klar todeling i oppfatningen av hvilken modell som er den beste. Det er et skille mellom å betrakte den beste finansieringen som basert på en videreføring av en særlig støtte for trossamfunn på den ene siden.

«Utvalget legger ut fra dette til grunn at utvalget skal utrede justeringer innenfor dagens tilskuddssystem knyttet til avgrensning av medlemskap, men at utvalget kan foreslå større omlegginger som innebærer at en går bort fra dagens hovedinnretning på tilskudd basert på medlemsantall» (NOU:2013-1:325).

På den andre siden mener medlemmer av utvalget i stortingsmeldingen at finansieringsordningen burde avvikles, og at trossamfunn burde bli betraktes som frivillige organisasjoner som er avhengige av medlemmenes finansiering (NOU:2013-1:325). Samtidig er utvalget bundet av flere faktorer som forutsier hvordan finansieringsmodellen skal se ut. Den ene faktoren er kirkeforliket som er satt som premiss for at Den norske Kirke ikke skal finansieres av medlemsavgift (NOU:2013-1:326). Den andre faktoren forutsier at

«mandatet for utvalget sier at en skal ha finansieringsordningen for Den norske kirke som premiss. Ut fra dette kan utvalget ikke foreslå en generell livssynsavgift for alle tros- og livssynsamfunn, inkludert Den norske kirke» (NOU:2013-1:326).

Disse premissene for finansiering gjør at utvalget ikke har så mange andre alternativer enn at trossamfunnene, inkludert Den norske Kirke finansieres av statlige midler. Dette ligger til grunn i at i prinsippet om religionsfrihet så skal ikke staten forskjellsbehandle på tvers av trossamfunn.

«En hovedbegrunnelse for statens virksomhet generelt er at staten kan bidra til å realisere bedre løsninger enn det som markedet i seg selv vil frambringe. To viktige former for såkalt markedssvikt er manglende produksjon av fellesgoder/kollektive goder, og at markedet ikke tar hensyn til eksterne effekter ved produksjonen. Et kollektivt gode kjennetegnes av at det er et «ikke-rivaliserende forbruk», dvs. at forbruksmulighetene ikke påvirkes av at mange bruker godet. I tillegg er det krav om «ikke-ekskluderbarhet». Tjenester med slike kjennetegn vil være vanskelig å etablere i et marked der en er avhengig av at de personer som ikke kjøper tjenesten, heller ikke får tilgang til tjenesten. Hvis de ikke kan hindres, oppstår det et gratispassasjerproblem. Dette kan begrunne offentlig finansiering av tjenesten.» (NOU:2013-1:90).

Denne argumentasjonsrekken illustrerer modelltankegangen i hvorfor religionsfrihet ikke skal en del av markedet. Sitatet viser til argumentasjoner for at staten skal være aktivt støttende, som trekker på rammeverket for modellen, nemlig Menneskerettighetene og likebehandlingsprinsippet. Disse to gjør staten i stand til å diskutere religionsfrihet som et religionsgode. I modellen diskuterer utvalget at staten fungerer bedre som premissleverandør av en utjevning av tilbudet i trossamfunnene, og at den enkeltes behov for religionsutøvelse får komme til uttrykk uten å havne i et konkurransepreget marked.

5.3 Spenningsforholdet mellom stat/kirke

«Utvalget mener i utgangspunktet at en bør gi en likeverdig støtte til alle tros- og livssynssamfunn uavhengig av samfunnsnytte og uavhengig av hvordan tros- og livssynssamfunnet organiserer sine indre forhold og utvikler sin religion eller sitt livssyn» (NOU:2013-1:331).

Hva er bakgrunnen for skilsmissen mellom stat og kirke? Tidligere har jeg etablert at skilsmissen har vært basert på flere faktorer, som en større juridisk/økonomisk autonomi innen Den norske Kirke, et mer pluralistisk samfunn, og hensynet til Menneskerettighetene. I forrige kapittel tok jeg opp hvordan disse tre faktorene er benyttet i den offentlige utforming av religionspolitikken. Likebehandlingsprinsippet kan forstås som en løsning som følger disse tre faktorene. I den norske offentligheten blir religionsfriheten ivaretatt gjennom at staten skal være «aktivt støttende» til trossamfunnene for å konstituere et «livssyns-åpent» samfunn. Dette betyr at staten har tatt en kollektivistisk tilnærming, da trossamfunnene blir betraktet som juridiske subjekter. Rettsstatusen som trossamfunnene sitter med innebærer at staten ikke skal ha en direkte inngripen i trossamfunnenes institusjonelle utforming.

«Dette understøttes av at kristendommen er bakgrunnen for den verdiforankringen som det norske samfunn har i dag. Statskirken representerer for noen en felles verdigrunn og kan uttrykke

et ønske om å beholde den religionsformen som har preget Norge de siste 1000 år» (NOU:2013-1:92).

Den norske Kirke som leverandør av religiøse identitet og praksis er forbundet med en kulturell institusjon bygget opp av verdier og normer. I argumentasjonen for en statskirke trekkes det fram at staten burde tillate et kulturelt hovedtrykk i et samfunn så lenge staten sikrer et minimum av muligheter for livssynsfriheten til det kollektive samfunn (ibid.).

Grunnen til at en slik framgangsmåte blir avvist, kommer fram når stortingsmeldingen referer til Menneskerettighetene. «Det er sentralt at menneskerettighetene gjøres til en integrert del av en helhetlig tros- og livssynspolitikk.» (ibid.:105). Det er ved å ta hensyn til Menneskerettighetene, at staten setter rammer for handlingsrommet religionspolitikken har. Dermed argumenteres det mot en slik ordning, fordi den kan komme i konflikt med et menneskerettsideal om å imøtekomme ulike livssynsuttrykk (NOU:2013-1:93). Dermed kan det være gunstigere å understreke de bærende fellesverdiene allmenne karakter og burde derfor inkludere alle religioner og livssyn i et samfunn.

Et av hovedargumentene for skillet mellom stat og kirke vektlegger Kirkens juridiske autonomi (NOU:2013-1:103) som hovedgrunn. I den offentlige debatten om hvilken rolle Den norske Kirke skal spille for samfunnet, blir den omtalt som en «majoritetskirke» og en «folkekirke» (NOU:2013-1:18). Dette grunnes i at Den norske Kirke har vært en del av det politiske bildet i flere hundre år, og har/er presentert i det store majoritet i Norge.

I diskusjonen om de religionspolitiske modellene diskutert i forrige kapittel, blir Den norske Kirke vurdert med utgangspunkt om at «denne religionsformen er en del av vår tradisjon og kulturarv og kan begrunne fortsatt særbehandling av Den norske kirke» (NOU:2013-1:92). En tredje modell, kalt kulturarvidelaet, vil si en politikk der staten støtter alle trossamfunn, men favoriserer Den norske Kirke. Det refereres til at Den norske Kirke kan forstås som et «samfunnslim», noe som også gir utvalget i stortingsmeldingen en mulighet å avvise en modell der staten favoriserer ett livssyn. Til tross for den offentlige vektleggingen på Den norske Kirkes sentrale rolle i samfunnet blir det argumentert for at det enkelte trossamfunns integritet blir ivaretatt i en modell som streber etter å behandle alle religiøse uttrykk uniformt. Dette blir begrunnet slik:

«Et syn som ønsker å beholde en tett og privilegert kobling mellom staten og Den norske kirke for å vedlikeholde en nasjonal kulturarv kan, avhengig av konkret utforming, imidlertid kunne komme i konflikt med et menneskerettsideal om ikke-diskriminering av ulike livssynsuttrykk (NOU:2013-1:93)»

På dette grunnlaget blir Den norske Kirke side-satt med alle andre trossamfunn som oppnår statlig støtte. Dermed oppnår Den norske kirke sin autonomi uten å miste sitt finansielle grunnlag hos staten. Men hva innebærer denne autonomien?

«Idealet her vil innebære at det etableres avgrensede områder for kollektiv selvregulering, med utgangspunkt i religiøs tilhørighet. Regulering av ansettelsesregler og eventuell regulering av familieforhold overlates til det enkelte samfunn» (NOU:2013-1:89).

Ut fra denne forståelsen av autonomi, vil trossamfunnenes autonomi bli tolket som at de er ansett som juridiske subjekter, som innebærer at deres indre strukturering blir vernet fra statlig involvering. På denne måten kan religionsfrihet forstås som trossamfunnenes egen frihet fra statlig tvang. Samtidig oppstår det noen innsigelser mot en slik orden, som går på innskrenking av den individuelle friheten. Diskusjonen ligger i skjæringspunktet mellom den individuelle diskrimineringsvern og trossamfunnenes religionsfrihet, som allerede var et hett tema i 2008 (NOU:2008-1). I dagens debatt handler det på den ene siden om trossamfunnenes rett til å selv ansette personer, og på den andre siden om at statens rolle i å sikre diskrimineringsvern blir komprimert.

«Ved å gi tros- og livssynssamfunn rett til å stille krav på disse punktene for å ivareta hensynet til egen tros- og livssynsfrihet begrenses det allmenne diskrimineringsvernet. Motsatt – ved å nekte tros- og livssynssamfunnene retten til en slik mulighet til å stille slike krav begrenses tros og livssynsfriheten» (NOU:2013-1:274).

Her kommer det fram at religionsfrihet og diskrimineringsvernet kommer i konflikt med hverandre, som to prinsipp som ikke lar seg forene. Er det så enkelt at det lar seg dif-

ferensiere i sakrale og profane prinsipper? At den norske stat har valgt å la religionsfrihet være en frihet uttrykt i trossamfunnene, gjør at det er vanskelig å få øye på hvor den individuelle religionsfriheten kan være ivaretatt.

Trossamfunnenes interne strukturs integritet vil med andre ord være verneverdig ifølge den offentlige diskurs. Med hensyn til dette vil jeg presentere noen mulige scenarioer og hypotetiske spørsmål. Denne utformingen av religionspolitikk opererer med en aktiv støttende stat som skal ivareta den indre strukturen hos trossamfunnene. Men gjør den det? Dersom målsettingen er å verne om religionsfrihet, vil juridisk/økonomiske rettigheter bidra til opprettholdelsen og integriteten hos trossamfunnene.

Som vi har sett, er dialogen en stadig mer integrert del av religionsfrihet som praksis, der medborgerskapet krever stadig mer kompetanse for å kunne delta på den offentlige politiske arena. Vi har sett en utvikling av den offentlige diskursen av omfanget av dialog som praksisbegrep. Først ser vi dialogorganisasjonenes rekkevidde og diskurs i møte med den statlige forståelsen av dialogens rammeverk.

Om prinsipper og situasjoner i den strukturelle utformingen av samfunnsinstitusjonene – tar stortingsmeldingen opp hvordan det best lar seg gjøre å løse spørsmål som dukker opp i forholdet mellom religionsfrihet og andre interesser og rettigheter. Her blir det referert til dialogen som en demokratisk løsning på det.

«For å sikre en god håndtering av de ulike spørsmålene og de ulike avveiningene som må gjøres, er det viktig å legge til rette for gode og involverende prosesser der ulike synspunkter kan brynes mot hverandre, og der en økt forståelse av hverandres syn kan bidra til gode avveininger. Det er behov for gode dialogprosesser og gode og hensiktsmessige institusjonelle ordninger for slike prosesser» (NOU:2013-1:290).

Her ligger fokuset på at håndtering av rettighetsmessige spørsmål burde være en del av det offentlige bildet, at konflikter kan løses sammen i møtet med religionsfrihet og andre prinsipper om frihet.

Den demokratiske dialogen kan betraktes som en latent funksjon av Menneskerettighetenes føringer for å integrere religionsfrihet på nasjonalt nivå. Den demokratiske dialogen

er perfekt for å imøtekomme de utfordringene som Menneskerettighetene setter for demokratiske land, i det «dialog og samtaler knyttet til tro og livssyn er bidrag til å oppfylle det demokratiidealet som vektlegger at beslutninger må oppfattes som gode og rimelige av alle» (NOU:2013-1:292). Dermed kan den demokratiske dialogen oppfattes som det mest naturlige uttrykket for demokratisk deltagelse i det politiske bildet.

«I samverkan med Sveriges Kommuner och Landsting har till exempel it-verktyg utvecklats som kan förbättra dialogen mellan medborgare och myndigheter samt bidra till att göra beslutsprocessen transparent och tillgänglig» (Skr 2011/12:44:24).

I den svenske offentlige uttalelsen ser vi en mer direkte linje mellom medborgerskapet og staten, der dialogarbeidet dreier seg om medium som bidrar til å støtte opp om friere kommunikasjon på tvers av medborger/stat. Ett eksempel på hvordan SST (Nämnden för statlig stöd för trossamfund) har oppfylt et slikt medium, er via opprettelsen av dialogpoliti (Skr 2011/12:44:31) Dialogpoliti skal virke som en link mellom politiledelsen og de som arrangerer ulike opinionsytringer. Grunnen for arbeidet er å beskytte demonstrasjonsfriheten. Dialogpolitiet formidler informasjon mellom politiet og de gruppene som arrangerer demonstrasjoner og andre ytringer.

Dialogarbeid i Norge og Sverige blir uttrykt forskjellig, noe som kan ha med ulik kultur og tilnæringsmåte til et mer aktivt medborgerskap. Norges dialogarbeid har dreid seg mer mot å styrke dialog som integrerende faktor i fellesskapsbygging basert på samfunnsverdier. Dette har jeg identifisert som demokratisk dialog, da dialogen hviler på demokratiske prinsipper som ytringsfrihet og likhet.

Den norske diskursen er opptatt av å skape en offentlig «åpen» samfunnsdebatt om hvordan religion kommer til uttrykk i samfunnsinstitusjonene. Ved å sammenligne det norske dialogarbeidet med det svenske, ser vi at den svenske offentligheten rettes mer tydelig mot medborgerskapet, som uttrykkes gjennom forskjellige operasjonaliseringer som minsker terskelen mellom medborgere og staten. Dette kommer til uttrykk i for eksempel utviklingen av medium som IT-verktøy.

6 Religionsfrihet – til hva?

Med utgangspunkt i Marshalls og Habermas' forståelse av medborgerskapet vil jeg belyse hvordan den statlige bruk av moralske virkemidler (som religionsfrihet) kan påvirke og endre forholdet mellom stat og medborgerskap. Med fokus på Habermas' konsensusorientering og utgangspunkt i den norske offentlighetens framgangsmåte i å handtere transnasjonale standarder vil tyngdepunktet ligge i rollen dialogen spiller. Samtidig hviler bruken av dialog på den språklige diskurs i den norske offentligheten i benyttelsen av legitimerende utsagn i definisjonen av religionsfrihet. Videre belyses rettstatens rolle i demokratiseringen av religionsfrihet, ved at religionsfrihet som begrep havner inn under en demokratisk språkliggjøring.

Religionsfrihet kommer til uttrykk i den offentlige diskusjonen som prinsippet om et mangfoldig samfunn (multikulturalisme) og minimale statlige føringer for trossamfunnets indre strukturering (instrumentalisme). Innenfor multikulturalismen tar religionsfrihet form som den organisasjonelle frihet til utøvelse av religion i trossamfunnene. Med oppløsningen av statskirken som bakgrunnen til reformasjonen av statens forhold til Den norske Kirke trekkes dette inn i forlengelsen av den statlige tilknytning til trossamfunnene i Norge.

Dagens diskurs kan sies å handle om å utjevne forholdet mellom Den norske Kirke og andre trossamfunn slik at det skjer en likestilling på tvers av trossamfunnene i Norge. Likestillingen av trossamfunnene som et ledd i demokratiseringen av religionsfrihet ser vi at religionsfrihet blir oversatt til å bli et religionsgode i den politiske diskursen.

På denne måten kan religionsfrihet i det den blir oversatt i en politikk forstås som organisasjonell og kollektivistisk orientert. Staten plasserer trossamfunnene selv som velferdsagenter via rettsliggjøringen av religionsfrihetsbegrepet.

I prinsippene om multikulturalisme og instrumentalisme blir religionsfrihet benyttet i begrunnelsen av en funksjonstapping av Den norske Kirke. Funksjonsovergangen skjer i det staten situerer dialogorganisasjoner og trossamfunn for å skape en flatere struktur av tjenester og samhandling. I spenningsforholdet mellom staten og Den norske Kirke vises det til Kirken som tidligere statskirke, men også synet på den som en majoritetskirke og samfunnslim fører til mange særbehandlinger av Kirken. Likevel, oppnår Kirken en egen status som tidligere statskirke, og den betydningen Kirken har hatt for det politiske makt-

systemet. Dette spenningsforholdet som titter fram vises i det staten diskuterer seg selv som livssynsdikterende og at et nært kirkelig/statelig forhold vil virke negativt i den forstand at Kirken fremstår som statlig styrt og vice versa (NOU:2006-26:18). Dermed representerer skilsmisjonen mellom kirke og stat en større avstand mellom disse to.

Konsekvensene av denne særbehandlingen av Kirken kommer til syne i blant annet finansieringsdebatten. Den relasjonelle utvekslingen på tvers av stat/kirke virker determinerende for hvordan religionspolitikken tar form. Disse faktorene bidrar til å minimere alternative muligheter for religionspolitikken utforming i mandatets oppdragsbeskrivelse. Rettsliggjøringen av religionsfrihetsbegrepet som koblet til en kollektivistisk forståelse bidrar til fortolkningen av religion som velferdsagent for den norske stat. «Statens aktivt støttende tros- og livssynspolitikk i dag prinsipielt ikke hviler på statskirkeordningen, men på at staten anerkjenner tro og livssyn som et *felles gode* i samfunnet» (i NOU:2013-1:90, stortingsmeldingen 2007-2008:18, mine uthevelser).

Et av hovedargumentene for religion og livssyn som velferdsgode er grunnet i at staten kan bidra til å realisere bedre løsninger enn markedet. Nærmere bestemt referer staten til at den kan virke som forsikrer for at religion blir et velferdsgode, og ikke noe regulert av markedet (NOU:2013-1:90). Dette forutsetter at religiøsitet ut fra en instrumentell definisjon blir forstått som et kollektive gode og som også gir grunnlag for å legitimere for en offentlig finansiering. Det trekkes for eksempel fram av Gjønnnes-utvalget, utgjort av Dalen, Moen og Riis (2004) og Hylland (2006) der religion diskuteres som markedsorganisasjon og om det er mulig å betrakte religion som et felles gode.

Den statlige fortolkningen av religionsfrihet spriker på denne måten fra Menneskerettighetenes bruk av begrepet; nemlig i en tradisjonell forståelse som den enkeltes frihet til religionsutøvelse. Ved å karakterisere religionsfrihet som religionsgode havner begrepet i en demokratisk diskurs som blir koblet sammen med samfunnsmessige verdier i samfunnet: «Noen av ordningene skal støtte opp under organisasjonene som bærere av levende demokrati, formidlere av interesser og argumenter i offentlig debatt» (NOU:2013-1:331).

For å få tak i disse implikasjonene benytter jeg diskursanalyse for å belyse koblingen mellom Menneskerettighetene og medborgerskapet slik det kommer fram i den norske konteksten. Bruken av normative virkemidler i formuleringen av en politikk som legitimerer

for statlig involvering av religion fører til spørsmål om en avhengighet til staten. Dette omhandler hva den norske diskursen omgir seg med av argumentasjoner for hvorfor det er tilrådelig å betegne religionsfrihet som et kollektivt gode. Med tilknytning til medborgerskapet viser koblingen mellom religionsfrihet som et gode og statens uttrykk for hvilke juridiske rettigheter trossamfunnene har til rettsliggjøringen av medborgerskapet. Ved å benytte seg av dialogen som en instans for å imøtekomme rettsliggjøringen av religionsfriheten blir Marshalls forståelse av medborgerskapet ytterligere komplekst. Likevel, er det så enkelt som å karakterisere rettsliggjøringen av religionsfrihet som en overgang fra frihet til gode? Og kan religionsfrihet i det hele tatt regnes som et velferdsgode i en medborgerskapsforståelse? Det er dette jeg skal forsøke å belyse i denne delen av studien.

6.1 Religionsfrihet og medborgerskap

Bruken av normative virkemidler i utformingen av en legitim politikk vises her i det religionsfrihet blir rettsliggjort i en norsk kontekst. I overgangen fra frihet som individuell rett til å bli en medborgerrett stiller jeg spørsmål om hvem sin religionsfrihet som blir sikret? Er det trossamfunnene selv som sikres religionsfrihet som autonome, legale subjekter? Eller er det individene som utøver religion innad i trossamfunnene sin religionsfrihet som beskyttes? Differensieringen av valide og faktiske utsagn, peker Habermas på som konsekvensene av rettsliggjøring (1996). Med tanke på dette belyses dilemmaet med om stortingsmeldingen skal tolkes som et uttrykk for statens beste, eller det beste for medborgerskapet? Dette paradokset om statens diskursive oversettelse av religionsfrihet kommer klart fram i det staten ikke lengre er i stand til å omtale religionsfrihet som en individuell rett (menneskerett) i det staten selv har omkodet religionsfrihet som en kollektiv rett (medborgerrett). Ett eksempel på dagens offentlige bakgrunn i religionsfrihet i Menneskerettighetene er dette:

«Utvalget ønsker en norsk tros- og livssynspolitikk som legger aktivt til rette for at den enkelte kan leve ut sin livssynsbaserte overbevisning og oppfylle sine religiøse plikter. Dette er en sentral del av beskyttelsen av enkeltindividets tros- og livssynsfrihet, slik dette er forankret i internasjonale menneskerettigheter» (NOU:2013-1:153).

Den norske bruken av religionsfrihetsbegrepet kan på denne måten forstås som en forlengelse av Menneskerettighetsdiskursen – og fortsettelsen av en transnasjonal standardisering av moralske spørsmål knyttet til blant annet frihet i Habermas' teori om Menneskerettsfundamentalisme. Bruken av moralske virkemidler kan bidra til å minimere konfliktnivået med rettsinstanser som Menneskerettighetsdomstolen i Strasbourg, som dømte Norge i 2007 for å ha brutt prinsippet om religionsfrihet (Guttormsen, 2007). Dette fører til at religionspolitikken omgir seg av autensitet; den etterligner den Menneskerettslige diskurs i formuleringen av sin egen religionspolitikk. Habermas skriver om en slik form for menneskerettsfundamentalisme egentlig er den enes kamp mot den andre (Habermas, 2005a:184). I dette tilfellet vil kampen egentlig dreie seg om den statlige kampen mot Menneskerettighetene, og en rettferdiggjørelse av at statens involvering i religionen.

Allerede her ser vi også at diskursen om en «åpen» religionspolitikk viser seg, der det pekes på at statens oppgave er å legge «aktivt til rette for» den enkeltes religionsutøvelse. Dette belyser rollen staten tar på seg i administreringen av denne religionsutøvelsen, da finansiering av organisert religion vises til som det beste staten kan gjøre for å sikre religionsfriheten.

I det religionsfrihet benyttes i en statlig kontekst for å legitimere for religionsutøvelse som et gode, skjer det jeg tolker som statens definering av trossamfunn i et statusperspektiv. Trossamfunnene får status i det blir tillagt dem en verdi i statlig sammenheng, som illustreres i diskusjonen om modellutformingen som skal ligge til grunn for religionspolitikken. At en del av utvalget uttrykte at de ønsket at trossamfunn skulle regnes som en frivillig organisasjon og burde administreres deretter ble avvist på grunn av særstillingen som Den norske Kirke har (NOU: 2013-1:404). Gjennom å knytte parallelliteten til kollektive goder til medborgerskapet som en status, har også trossamfunnene en status. De har en status som likeverdige subjekter innen likebehandlingsprinsippet og de inngår i de sosial-politiske systemene i form av de administrative ordningene som knytter samfunnene til staten. Ved å karakterisere trossamfunnene innenfor dette statusperspektivet, bidrar det til forståelsen av kompleksiteten som utgjør medborgerskapet. Ikke bare kan medborgerskapet forstås som de positive-kollektive rettighetene tilhørende det nasjonale medborgerskapet, men kan også

karakteriseres av det organisasjonelle uttrykket i disse av rettighetene. I forlengelsen av medborgerskapet vil det være en del av friheten koblet opp til fri utøvelse av religion.

Ved å plassere religion som en del av medborgerskapets uttrykk settes det rammer for diskursens argumentasjonsmåter. Altså, benyttelsen av Menneskerettighetene i legitimeringen kan kun benyttes til en viss grense før demokratiske argumentasjonsmåter tar over. Dette ser vi i for eksempel statens bruk av likebehandlingsprinsippet som et slikt demokratisk virkemiddel. I diskusjonen om trossamfunnenes status kan det trekkes tvil om det kan betegnes som en del av medborgerskapet, men det vil definitivt betraktes som nært tilknyttet medborgerskapet. Staten legger opp til medborgerskapets rammeverk, samtidig som medborgerskapet bærer preg av hvilken relasjon staten har til aktører som Den norske Kirke som legale subjekter i formuleringen av en legitim religionspolitikk.

Det utgjør en del av et velferdsgode utviklet av kollektive rettigheter som ut ifra Habermas kan kritiseres som konflikt mellom økonomisk frihet og konsumentvelferd. Habermas karakteriserer makt og kapitalisme som de to hovedkreftene som driver systemimperativet (Stokke, 2008). Dette innebærer at makt i form av en strategisk måte å drive samhandling på «bak ryggen til aktørene» (Habermas, 1996:xviii). Et slikt medium oppløser borgernes ansvar for å ha en felles konsensus og gjør de passive til goder og tjenester. «Modern societies are integrated not only socially through values, norms, and mutual understanding, but also systemically through markets and the administrative use of power» (Habermas, 1996:39). Gjennom å gjøre trossamfunn til autonome, legale subjekter legges opp til at staten ikke skal framstå som livssynsdikterende ved at den har valgt å være «åpen» og fører en politikk som fremmer et «livssynsåpent samfunn». Men spørsmålet hviler fremdeles på hva denne åpenheten innebærer og hvorfor åpenhet er benyttet framfor en nøytral modell – som den svenske religionspolitikk har valgt for sin modell.

6.1.1 «Det livssynsåpne samfunn»

Åpenhet i demokrati viser til en deliberasjon, som handler om en åpenhet til å etterstrebe sosial samhandling, nemlig gjennom på en åpen måte å utveksle verdifærer. En lukkethet vil ut i fra Habermas bety konflikt som på den politiske arena ikke har legitim makt grunnet

i at politikken kun benyttes som et middel for å oppnå makt (Habermas, 1996:273). Livssynsåpenhet betegner en åpenhet for borgernes ulike livssyn og en politikk der myndighetene verdsetter og legger til rette for borgernes tro og livssyn. Det er en politikk som er preget av at myndighetene fører en politikk der de ulike tros- og livssynsgruppene blir behandlet som likeverdige (NOU:2013-1:25). Universalismen benyttes på denne måten i assosiasjon til åpenhet, som appellerer til medborgerskapet som åpent (Habermas, 1996:178). Likebehandlingsprinsippet blir førende for hvilken relasjon staten har til Den norske Kirke – der staten ikke skal sette en type religion framfor andre: «Ved en aktivt støttende stat stilles det større krav til gjennomføringen av likebehandlingsprinsippet enn ved en mer passiv tilnærming fra statens side» (NOU:2013-1:114). Ut fra dette sitatet tolker jeg statens rolle som en måte å legitimere for en aktivt støttende religionspolitikk gjennom demokratiseringen av religionsfrihetsbegrepet.

På mange områder strekker den norske offentligheten seg etter den svenske religionspolitiske utforming. Dette er på områder som hvilken rolle dialogorganisasjoner skal ha som medium på tvers av borger/stat. Her har den svenske dialogorganisasjonen SST (Nämnden för statligt stöd till trossamfund) vært en rollemodell for norske dialogorganisasjoner, som for eksempel STL (Samarbeidsrådet). STL kan tolkes som en livssynsnøytral instans opp mot den legitime tyngden Den norske Kirke sitter på. Benyttelsen av dialogorganisasjoner for å skape et medium som kan bidra til å løse konflikter, kriser og hjelpeberedskap. Dette viser til hvor stor plass dialogbegrepet er i ferd med å ta på et internasjonalt plan.

Muligens på grunn av dette forholdet mellom den svenske og norske religionspolitikken er den norske og svenske religionspolitiske utforming er i stor grad like: SST brukes som modell for hvordan den norske varianten, STL skal fungere som funksjonsovertager av Den norske Kirke. Samtidig ble den svenske statskirken reformert allerede i 2000, der den svenske Kyrkan ble integrert i den konfesjonsnøytrale religionspolitikken og som gir Sverige en lengre fartstid i å lage løsninger for religionspolitiske relaterte problemer. Tidligere så jeg på hva den svenske offentligheten mener med konfesjonsnøytralitet, der den ble koblet til å fremme religiøs organisering, samtidig som at den skal bidra til å beskytte den enkelte fra tvang og likebehandling av trossamfund (SOU:2009-52:98). Dette ligger tett opp-

til en Menneskerettslig formulering av religionsfrihet som frihet til å kunne utøve religion samt friheten fra å bli påtvunget religion (Menneskerettighetene art.9).

Ut ifra dette kan likebehandlingsprinsippet betraktes som tilknyttet en nasjonalstatlig rettighetsbasert formulering i Norge og Sverige. Likebehandlingsprinsippet på det organisatoriske plan er også den relasjonelle utvekslingen på tvers av stat og kirke. Likedan ser vi at likebehandlingsprinsippet i en norsk kontekst virker førende for mye av hvilke beslutninger som tas i religionspolitisk sammenheng. Likebehandlingsprinsippet i den norske offentligheten går på hvordan trossamfunnene skal statlig administreres som...

«...bør innebære en videreføring og fullføring av den igangsatte prosessen i retning av et prinsipielt og juridisk skille mellom staten og Den norske kirke som kirkeforliket i 2008 og grunnlovsendringene våren 2012 innebærer» (NOU:2013-1:115).

Sitatet viser trossamfunnene som juridiske subjekter, i rettsliggjøringen av religionsfrihet argumenteres det for at samfunnene er autonome subjekter. Rettsliggjørelsen av rettighetene som trossamfunnene har kan kobles opp mot demokratiseringen av religionsfrihetsbegrepet. Friheten i religionsfrihetsbegrepet blir omgjort til et gode, i det man kan forstå begrepet i en norsk politisk kontekst som religionsgode.

Framfor å definere seg selv som «nøytral» som den svenske politikken, velger den norske diskursen å betegne seg som «åpen». Begrepet «åpen» blir tillagt en verdi innenfor den religionspolitiske diskurs som er ønskelig og verdifull, der staten spiller en aktiv rolle i produksjonen av velferd (NOU:2013-1:91). Det henger også sammen med statens legitimeringsarbeid, i og med at begrepet «livssynsåpent» er nærmere tilknyttet en religionspolitikk der staten er aktivt støttende – det er en åpen relasjon mellom stat og trossamfunn. Samtidig er det benyttelsen av sekulære validitetsutsagn som karakteriserer skilsmis- sen mellom stat og religion:

«The assumption of a common human reason forms the basis of justification for a secular state that no longer depends on religious legitimation. And this in turn makes the separation of state and church possible at the institutional level in the first place» (Habermas, 2005b:4).

Livssynsåpenhet blir altså benyttet i argumentasjonen for en aktivt støttende stat og vil på mange måter også være uavhengig av den svenske modelltenkningen: «Det er viktig å understreke at den svenske ordningen har samfunnsnytte som hovedbegrunnelse, mens den norske ordningen klarere vektlegger en kompensatorisk begrunnelse» (NOU:2013-1:311). Dermed assosierer den norske diskusjonen en konfesjonsnøytral stat med en politikk der «tro og livssyn ikke hører hjemme» (NOU:2013-1:151).

«Men samtidig representerer støtten til tros- og livssynssamfunn et eksempel på en ordning som faller inn under det multikulturelle idealet om å styrke gruppers mulighet for å bevare sine verdier. Det er en viktig innsikt at mennesker formes av sin kulturelle bakgrunn, og at muligheten for et meningsfullt liv kan avhenge av en trygg kulturell identitet» (NOU:2013-1:89).

Her blir multikulturalismen understøttet av positivt ladede ord knyttet til demokrati; verdier, kulturell, identitet, meningsfullt liv. Multikulturelle samfunn betegnes som samfunn som evner å opprette en grunnlov som er uavhengige av språklige, etniske eller kulturelle opprinnelser (Habermas, 1996:500). Den rettsstatlige utviklingen i det nasjonalstaten kan grunnet i Meyer betegnes som å ha beveget seg fra en ekspertkultur til en praksiskultur (Meyer m.fl., 1997). I tillegg er det en gjensidig påvirkning her, da religionspolitikken utformes etter rasjonaliserte andre, nemlig Menneskerettighetene og dialogorganisasjonens betydning i Sverige.

Dette peker Meyer på som temming av nasjonalstater. Samtidig, med et Habermas – perspektiv, spiller dialog en så stor rolle i demokratiseringen av stater, at en slik tendens ikke bare burde omtales i negative former. Religionspolitikken knyttes til en kollektiv religionsutøvelse, som understøttes av hvordan trossamfunn fungerer som en buffer for bevaring av kulturer, både i form av både kollektive identitetsmarkører og individuelle, i det staten legger til rette for «meningsfulle liv». I utviklingen av statens ansvar for medborgerskapet i en Habermasisk forstand er staten, for å oppnå en legitimt fortolket politiske inkludering, nødt til å redefinere religionsfriheten i en praksisforståelse. Likeverdige muligheter for politisk bruk av kommunikativ frihet krever, hevder Habermas, en lovlig strukturert deliberativ praksis der de diskursive prinsippene er benyttet (1996:127). Videre hevder han

at kommunikatív frihet peker mot en bruk av språket for å oppnå likeverdig forståelse. I denne forstand er rettigheter en berettigelse av den offentlig bruk av kommunikatív frihet for å implementere demokratiske prosedyrer (ibid.:127).

Denne praksisen ligger i å gjøre trossamfunnene til autonome rettssubjekter og tillegger de en status som kan tilknytted medborgerskapet. Rettsliggjøringen av religionsfrihet handler om å formulere en tydeligere definisjon av statens rolle i produksjonen av kulturelle normer og verdier. Religionens rolle i å fungere som «velferdsprodusenter» er for å sørge for denne kulturelle produksjonen.

6.2 En diskusjon av den rådende diskurs

I oppdragsbeskrivelsen så vi at stortingsmeldingen fra 2013 skulle inneholde gode argumenter for en fortsatt finansieringsordning. En del av reformeringen av religionspolitikken handler derfor om å legitimere for en kontinuerlig offentlig støtte av trossamfunnene (NOU:2013-1:17). Rettsliggjøringen av religionsfrihet vil på den ene siden handle om å skape en større autonomi for trossamfunnene i Norge, der det er en tydeligere rolle for statens/kirkens domene. Dette handler blant annet om Den norske Kirkes rett til å ansette prester, noe som tidligere lå på statens kappe (NOU:2013-1:133). Rettsliggjøringen av religionsfrihetsprinsippet går derfor også på hvordan staten administrativt skal forholde seg til religion. Rettighetene som utgjør medborgerskapet tar for gitt at etableringen av et statsorganisert system hviler på den sanksjonerende makten i staten, og at deres administrasjon og videre utvikling av loven trekker på den organisasjonelle kapasiteten i staten (Habermas, 1996:134).

På medaljens bakside må stortingsmeldingen begrunne hvorfor staten kan kreve at skattebetalere betaler for andres religionsutøvelse (NOU:2013-1:306). Her trekkes det frem at trossamfunnene kan ha en verdi som integrative organisasjoner, og da særlig for innvandrere (NOU:2013-1:57).

I reformeringen av religionspolitikken ser vi bruken av demokratiske virkemidler som en måte å legitimere for politisk involvering i religiøse uttrykk. I det de velferdsstatlige og de politiske rettighetene i medborgerskapet blir blandet, refererer Stokke (2008: 66)

til at den rettighetsbaserte statsborgerlige praksis blir sårbar for instrumentalisering – og i forlengelsen legitimering. I reformeringen av religionspolitikken blir religionsfrihet tillagt demokratiske kjennetegn for å legitimere for politiske endringer som går på relasjonen mellom stat og kirke.

Så hva handler egentlig *Det livssyns åpne samfunn* om? Vi har allerede sett at en stor del av den rådende diskursen tilegner seg legitimitet via en troverdig språkbruk som er føyet under transnasjonale standarder. Og som tas i bruk i demokratiske argumentasjonsmåter. I emansipasjonen av Den norske Kirke og reformeringen av trossamfunnene som rettssubjekter blir det stadig uttrykker en diskurs som trekker på religionsfrihet. Ut fra dette kan spenningsforholdet mellom Menneskerettighetene og medborgerskapet uttrykkes i det politikken i seg selv ikke endres så mye, men legitimeringsgrunnlaget for gyldighetsaspektene som muliggjør en fortsatt religionspolitisk modell der staten er nært tilknyttet trossamfunnenes livsførsel. Dette viser til at den politiske diskursen har gjennomgått en endring i hvordan frembringe legitime grunner for en fortsatt finansiell ordening, eller at Den norske Kirke fremdeles skal være betegnet som en folkekirke, for eksempel.

Likevel, ser jeg også en tilpasning av Menneskerettighetskonvensjonene om religionsfrihet, der den er tillagt ulike betydninger i forskjellige situasjoner. For det første i diskusjonen av modellene som ligger til grunn for rollen religionen har i samfunnet. Her refereres det til Menneskerettighetene i begrunnelsen for hvorfor staten burde være en aktivt støttende stat (NOU:2013-1:94). For det andre i demokratiseringen av religionsfrihet – der religionsfrihetsbegrepet benyttes for å støtte seg på likebehandlingsprinsippet. Moralske virkemidler blir tilknyttet en praksis og administrering som i forlengelsen påvirker medborgerskapet. Både Habermas og Stokke peker på at dersom moralske og rettighetsbaserte virkemidler benyttes om hverandre, vil disse til slutt ikke være i stand til å skille moral og rett lengre (Habermas, 1996:256, Stokke, 2008:68). Moral blir en integral del av rettighetene som utgjør medborgerskapet. Dermed kan det pekes på en instrumentalisering av moralen, der medborgerne selv må skille moral og rett fra hverandre gjennom dialogen (Habermas, 2005a:63). Dette forstås som et demokrati som er utgjort av en likebehandling av identitetsbaserte kontekster styrt av borgerne selv, som Habermas påpeker (2005a:97).

6.2.1 Før og nå - benyttelsen av Menneskerettighetene i den rådende diskurs

Hvordan den rådende norske diskurs refererer til Menneskerettighetene i formuleringen av en religionspolitikken kan bidra til å utfordre legitimiteten i politiske utsagn. I konvensjonelle termer er frihet betraktet ut fra Menneskerettighetenes definisjon. Religionsfrihet forstås her som den enkeltes rett til å utøve religion. I det religionsfrihet tilskrives demokratiske kjennetegn i reformasjonen av religionspolitikken kobles religionsfrihet til trossamfunnene som velferdsagenter. Men religionsfrihet forstått som et kollektivt gode uttrykt i trossamfunnene utfordrer andre aspekter ved det rettighetsbaserte medborgerskapet.

«Utvalget har særlig fokusert på Den europeiske menneskerettskonvensjon artikkel 9 om religionsfrihet og artikkel 14 om diskriminering. Utvalgets vurdering er at det er problematisk å oppheve unntaksadgangen for trossamfunn i sin helhet, slik at religiøse trossamfunns autonomi helt settes til side for å sikre kvinner og homofile et effektivt vern mot diskriminering» (NOU:2008-1:9).

Her ser vi at prinsippet om den individuelle religionsfrihet havner i konflikt når religionsfrihet blir fortolket inn i en kollektiv rett. Dette illustrerer hvordan den offentlige diskurs opererer med religionsfrihet som et velferdsgode innlemmet i medborgerretten. Det illustrerer en dobbelthet i religionsfrihetsbegrepet, der den kollektive religionsfriheten overstyrer den individuelle religionsfrihet. Den individuelle religionsfriheten blir i liten grad problematisert opp mot den kollektive religionsfrihet, men blir snarere et prinsipp om ikke-diskriminering:

«Religionsfriheten er en rett for den enkelte og for trossamfunnet som sådan. Det er det kollektive aspektet, trossamfunnets religionsfrihet, som kommer i konflikt med retten til ikke-diskriminering og som er innstillingens tema» (NOU:2008-1:9).

Stortingsmeldingen hevder at ut fra Menneskerettighetene står religionsfrihet som et kollektivt aspekt sterkere som en del av medborgerretten, framfor å betrakte religionsfrihet som en individuell frihet (NOU:2013-1:153). Normer blir en del av det kollektive lovver-

ket, da det kan stilles spørsmål ved om normene mister sitt verdimeslige innhold? Dette kan også formuleres slik: Tilhører friheten den private frihetssfæren? Der religionsfrihet blir betraktet som en status hos trossamfunnene, problematiseres den individuelle friheten – da denne først og fremst blir omtalt som et diskrimineringsvern. Legitimeringen av den politiske ordenen betyr å opprettholde den demokratiske staten (Habermas, 2005a:187). Demokratiseringen av moralske verdier henger på denne måten sammen med et forsøk på en stabilisering av differensieringen av verdifærene. Dette kobler Habermas sammen med en liberal politisk kultur som støtter opp om politisk sosialisering (1996:317).

Forskjellige uttrykk av religionsfriheten kommer til syne, blant annet i den svenske debatten om imanenes rolle som integreringsbuffer og diskusjonen som fulgte som påpekte at religionsfriheten til trossamfunn kunne innskrenkes i en slik politikk (SOU: 2009:52). Religionsfriheten i en amerikansk modell har en markant annerledes struktur enn den skandinaviske. I den amerikanske modellen der det er en mye mindre offentlig finansiering av trossamfunnene. Den amerikanske modellen har et tydelig skille mellom stat/kirke, selv om ordningen er slik at trossamfunnene har skattefritak. Dermed handler diskusjonen der om forholdet staten har til trossamfunnene skaper et avhengighetsforhold, en diskusjon som ikke artikuleres i samme former i den skandinaviske modell-tenkningen. I Norge, og ikke minst Sverige handler en tilnærmet diskusjon om *påvirkning*. Statens påvirkning gjennom en ordning som er aktivt støttende og samtidig tar hensyn til den organiserte religions indre autonomi.

Statens rolle som sekulær og nøytral i det multikulturalistiske idealet er et ledd i skilsmissen mellom stat og kirke, der Pettersson har analysert om den svenske ordningen kan gi grunnlag for en slik hypotese (2011). Sekularisering ut i fra en statlig vurdering vil ligge i at den legale utformingen ikke lengre er i stand til å legitimere uttrykk for politisk makt (Habermas, 1996:145). Dermed oppstår maktforholdet mellom stat og kirke på andre måter, der staten kan benytte kirken som et middel for demokratisering.

Petterssons vurdering fastslår at den svenske kirken fortsatt kan regnes som en offentlig service-kirke, gjennom at staten fremdeles er intimt tilknyttet kirken. Dette kommer til uttrykk i at kirken har bestemte funksjoner som er pålagt av staten, som handler om å forsterke det demokratiske uttrykk; åpenhet og demokratisk styre er noen av funksjonene

som kirken har. Dermed kan den svenske staten forstås som sekulær til en viss grad, men ikke fullt uavhengig av religion, og heller ikke nøytral innen det multikulturalistiske ideal (NOU:2013-1:74).

6.2.2 Menneskerettsfundamentalisme

I Habermas' teori om koloniseringen av livsverdenen kan diskusjonen om bruken av normativ juridifisering i en statlig legitimering kobles til menneskerettsfundamentalisme. Habermas beskriver menneskerettsfundamentalisme som rettsliggjøringen av moral, der moral blir benyttet som legitimering av politiske endringer (Habermas, 2005a). Menneskerettsfundamentalisme kobler Habermas til den demokratiske transformasjon av moralen. I den norske religionspolitikken finner menneskerettsfundamentalisme sted gjennom en statlig bruk av religionsfrihetsbegrepet. I og med at det ikke lengre er tilstrekkelig å benytte seg av Den norske Kirke som statskirke som en legitimerer av den religionspolitiske modellen. Dette peker på rasjonaliseringen av livsverdenen, der Habermas referer til at staten er nødt å ta i bruk andre former for legitimering på grunn av at tradisjon og etiske konvensjoner ikke er tilstrekkelig i å begrunne de utskiftbare avgjørelsene av politisk lovgivning (1996). Demokratiseringen av religionsfrihet kan betraktes som en slik måte som fører til menneskerettsfundamentalisme. Dette kommer særlig til syne i det den menneskerettslige bruken av religionsfrihet, knyttet til den individuelle rett til utøvelse av religion, havner i konflikt med den statlige bruken av religionsfrihet som frihet fra innsyn og statlig tvang. Menneskerettsfundamentalisme vises også i det nasjonalstatene i større eller mindre grad får en isomorfistisk struktur.

Likebehandling som demokratisk prinsipp bidrar til en referanseramme for hvordan staten forholder seg til religion, spesielt der det kommer fram i den svenske debatten om imamenes integrerende funksjon (SOU:2009-52). Den svenske religionspolitiske karakterisering som konfesjonsnøytral, signaliserer at staten ikke er involvert i trossamfunnenes interne organisasjon. Da den svenske staten likevel diskuterer trossamfunnenes integrerende funksjon ses det opp mot dialogarbeidet. Statens oppgave ligger i spørsmålet om den skal være livssynsdikterende eller ikke. Det ligger i om staten skal legge til rette for at

medborgere selv skal utvikle en forståelse av hva «det gode liv» er, eller er staten den som forteller hvordan «det gode liv» skal være. Gjennom Habermas er det relevant å belyse hvordan rettsliggjøringen og rasjonaliseringen av religionsfrihet kan bidra til en desintegrasjon av medborgerskapet. I desintegrasjonen via Habermas' forståelse av juridifisering peker han på relasjonen mellom rettspositivisme og rettspasifisme (Habermas, 2005a:62).

Ved å peke på rettens bruk av moralske virkemidler stiller han spørsmål ved hvordan man kan forstå garantien for privat og offentlig autonomi dersom frihetsrettighetene plasseres i den positiv-rettslig dimensjon som borgerrettighetene. Ved å benytte seg av en slik dikotom forståelse av rettigheter sammenfaller moral og rett inn i det politiske medborgerskapet.

6.2.3 Den norske modellen

En sentral del av medborgerskapet er å tilegne seg den kompetansen det kreves for å delta på den offentlige arena. Habermas skriver om kompetanse som konstituerer seg via kommunikativ handling, slik at legale handling i tillegg kan konstituere medium gjennom rettstaten for å reprodusere seg selv gjennom intersubjektive delte tradisjoner (Habermas, 1996:81). På denne måten framstår kompetansen i medborgerskapet som en evne til å fortolke og observere lover og regler. Utdanningens rolle i formingen av medborgere kommer fram i debatten om kristendomsundervisningen i norske skoler, der diskusjonen om KRL omtales slik i 2000:

«Derimot ivaretar KRL-faget i liten grad den religiøse identitetsdannelsen barnet har behov for som basis for å møte andres tro og overbevisning med et åpent sinn» (NOU:2000- 26:65, mine uthevelser).

Som vi ser, kritiseres det daværende KRL-faget med tanke på et flerkulturelt Norge, og de forutsetningene som Menneskerettighetene la til grunne om religionsfrihet. Det som er verdt å bite seg merke i her er koblingen mellom *identitetsdannelse* og det øvrige religiøse *samfunn*. Kan man forstå medborgerskapet som en større kompetanse i møtet med fremmede kulturer?

Ved å benytte seg av begrepet «åpent», imøtekommer staten det multikulturalistiske ideal og likebehandlingsprinsippet. Til sammenligning blir dagens religionsfag omtalt slik:

«Utvalget vil understreke at RLE-faget skal være en viktig møteplass for elever med ulik bakgrunn. Det er viktig at faget bidrar til forståelse, respekt og evne til dialog mellom mennesker med ulik oppfatning av tros- og livssynsspørsmål» (NOU:2013-1:243).

Sitatet viser at omtalelsen av dagens religionsfag har et større fokus på dialogen. Det viser også hvordan dialog som kompetanse blir lagt mer vekt på. På lik linje med Samarbeidsrådet og Verdikommisjonen kan RLE-faget forstås som en dialogorganisasjon. Særlig med tanke til en kobling til medborgerskapet vil religionsundervisning i skolen være nærmere tilknyttet det faktiske medborgerskapet enn rollen dialogorganisasjoner spiller.

I den norske stat blir religionsfriheten på den ene siden rettighetsbasert, men på den andre siden vektlegges dialogen som religionsfrihet i praksis. Dette kan tolkes at den norske rettstaten adapterer Menneskerettighetene ved å omkode konvensjonene slik at de er tilpasset det norske stat/kirke forhold. Og at det blir stadig større vektlegging på at aksept av fremmede kulturer foregår gjennom dialogarbeid, som i den offentlige skole. Dette kan kobles sammen med et rettsstatlig perspektiv på hvordan moralske virkemidler dukker opp i rettferdiggjørelsen av gyldighetsaspekter. Noen lover reiser krav om normativ riktighet, slik som demokratiseringen av dialog fører til, mens noen andre utelukkende representerer systemkrav som effektivitet. Den siste formen for lover kommer særlig til synet i det religionsfrihet blir rettsliggjort inn i en kollektiv forståelse. Rammeverket som utgjør modelltankegangen i rettferdiggjørelsen av hvorfor religionsfrihet burde være beskyttet som et kollektivt gode er omsluttet av både Menneskerettslige, men også demokratiske konsepter. Dermed er den offentlige diskursen i stand til å legitimere for religionspolitikken sin både med hensyn til rettighet forstått som privat og offentlig autonomi: Staten kan legitimere for en privat religionsutøvelse ut ifra den Menneskerettslige konvensjonen om at det er statens ansvar å tilrettelegge for religionsutøvelsen. Likedan, kan staten legitimere for en offentlig

religionsutøvelse i det demokratiske prinsipp om likbehandling, som på mange måter er et ufravikelig prinsipp som bidrar til å styre mye av modelltankegangen.

6.2.4 Den norske Kirke som public service agent og religionsfrihet som «gode»

Som en del av medborgerretten og i omformingen av religionsfrihet til religionsgode kommer spørsmålet om hva Den norske Kirke setter på spill i skilsmissen mellom stat og kirke. Med tanke på kirkeforliksloven som ble etablert i 2008 setter ikke Den norske Kirke finanseringen på spill. Den norske Kirke kan tenkes å ha oppnådd en større autonomi i reformeringen av statskirken, i og med at Kirken selv har større kontroll over egen administrasjon. Men staten forstått som gatekeeper og premissleverandør av ikke bare Den norske Kirke, men også alle andre trossamfunns juridiske og økonomiske frihet, kan autonomien forstås som begrenset. På den andre siden, i det staten benytter seg av det demokratiske prinsipp om likebehandling, havner Den norske Kirke i en flat hierarkisk struktur der den har mistet sitt monopol på goder som for eksempel statlig støtte. Nå kan den flate hierarkiske strukturen omgjøre den indre strukturen utgjort av trossamfunnene. Med dialogorganisasjoner som Verdikommisjonen og Samarbeidsrådet, vil det i en neo-institusjonalistisk forståelse skje en homogenisering av trossamfunn som institusjoner (Meyer m.fl., 1997). En tettere tilknytning til hverandre, med en lettere informasjonsflyt vil trossamfunnenes indre liv bli i større grad være avhengig av en konsensusorientering. Med en endring av ytre forutsetninger for eksistensen, endres jo trolig den indre strukturen for å imøtekomme dette.

Religionsfrihet blir en argumentasjon for å legitimere de statlige endringene som påvirker trossamfunnene. I et systemisk perspektiv framstår måten staten handterer religion i samfunnet i en tanke om differensiering. Forskjellige verdenssyn blir tilgjengeliggjort for alle (nesten) i det minste i prinsippet. Ens egen originale tro og transcendens utfordres i det maktmonopoler som Den norske kirke mister deres dominans over fortolkningen av et «vanlig liv» (Luckmann, 2003:208). Søket etter helheten finner i det moderne samfunn sted gjennom funksjonelle spesialiserte institusjoner i form av et marked av verdenssyn

(ibid.:282). Gjennom det differensierte samfunn eksisterer ikke lengre en ensidig moralsk orden (ibid.:283).

Prinsippet om religionsfrihet sikrer den indre integriteten hos trossamfunnene, men først og fremst handler diskusjonen om lov om ansettelse. Diskusjonen om ansettelse i trossamfunn ligger i skjæringspunktet mellom diskrimineringsvern og religionsfrihet, som allerede var et hett tema i 2008 (NOU:2008-1). I dagens debatt handler det på den ene siden om trossamfunnenes rett til å selv ansette personer, og på den andre siden om at statens rolle i å sikre diskrimineringsvern blir komprimert.

«Ved å gi tros- og livssynssamfunn rett til å stille krav på disse punktene for å ivareta hensynet til egen tros- og livssynsfrihet begrenses det allmenne diskrimineringsvernet. Motsatt – ved å nekte tros- og livssynssamfunnene retten til en slik mulighet til å stille slike krav begrenses tros og livssynsfriheten» (NOU:2013-1:274).

Her kommer det fram at religionsfrihet og diskrimineringsvernet kommer i konflikt med hverandre, som to prinsipper som ikke lar seg forene. Er det så enkelt at det lar seg differensiere i sakrale og profane prinsipper? At den norske stat har valgt å la religionsfrihet være en frihet uttrykt i trossamfunnene, gjør at det er vanskelig å få øye på hvor den individuelle religionsfriheten kan være ivaretatt.

Tidligere har jeg etablert at skilsmissen mellom kirke og stat har vært basert på flere faktorer, som en større juridisk/økonomisk autonomi innen Den norske Kirke, et mer pluralistisk samfunn, og hensynet til Menneskerettighetene. I forrige kapittel tok jeg opp hvordan disse tre faktorene er benyttet i den offentlige utforming av religionspolitikken. Likebehandlingsprinsippet kan forstås som en løsning som følger disse tre faktorene. I den norske offentligheten blir religionsfriheten ivaretatt gjennom at staten skal være «aktivt støttende» til trossamfunnene for å konstituere et «livssynsåpent» samfunn. Dette betyr at staten har tatt en kollektivistisk tilnærming, da trossamfunnene blir betraktet som juridiske subjekter. Rettsstatusen som trossamfunnene sitter med innebærer at staten ikke skal ha en direkte inngripen i trossamfunnenes institusjonelle utforming. Dette blir formulert i stor-

tingsmeldingen som at likeverdig støtte er uavhengig av hvilken samfunnsnytte eller organisering av den indre strukturen (NOU:2013-1:331).

«Dette understøttes av at kristendommen er bakgrunnen for den verdiforankringen som det norske samfunn har i dag. Statskirken representerer for noen en felles verdigrunn og kan uttrykke et ønske om å beholde den religionsformen som har preget Norge de siste 1000 år» (NOU:2013-1:92).

I sitatet argumenteres det for at det norske samfunnet burde ha en religiøs og verdimelessig forankring i lovverket, med Menneskerettighetene til grunn.

Den norske Kirke som leverandør av religiøse identitet og praksis er forbundet med en kulturell institusjon bygget opp av verdier og normer. I argumentasjonen for en statskirke trekkes det fram at staten burde tillate et kulturelt hovedtrykk i et samfunn så lenge staten sikrer et minimum av muligheter for livssynsfriheten til det kollektive samfunn (ibid.:92).

Faktorene som ligger bak en slik avvisning av framgangsmåten, kommer fram i det diskursen benytter seg av Menneskerettighetene som referanse. «Det er sentralt at menneskerettighetene gjøres til en integrert del av en helhetlig tros- og livssynspolitik.» (NOU:2013-1:105). Det er ved å referere til Menneskerettighetene, at staten setter rammer for handlingsrommet religionspolitikken har. I tillegg til føringer Den norske Kirke setter for utformingen. Dermed argumenteres det mot en slik ordning, fordi den kan komme i konflikt med et menneskerettsideal om å imøtekomme ulike livssynsuttrykk (NOU:2013-1:93). Derfor kan det være gunstigere å understreke de bærende fellesverdiene allmenne karakter og burde derfor inkludere alle religioner og livssyn i et samfunn som inngår i demokratiseringen av religionsfrihetsbegrepet. Hovedvurderingen som utvalget i stortingsmeldingen kommer med imøtekommer en statlig styrt religionspolitikk. Den legger stor vekt på livssynssamfunnenes indre strukturering, men stiller også krav til samfunnene i form av å sikre barns rettigheter og andre utsatte grupper i samfunnet (ibid.:93). Det skal også vektlegges et mangfoldig samfunn der det burde legges ned føringer for å sikre Menneskerettighetskonvensjonene (NOU:2013-1:94).

Trossamfunnenes indre autonomi vil med andre ord være verneverdig gjennom en tett tilknytning mellom stat og religion – men hvordan påvirkes den interne struktur av dette ifølge den offentlige diskurs? Denne utformingen av religionspolitikk opererer med en aktiv støttende stat som skal ivareta den indre strukturen hos trossamfunnene. Men gjør den det? Dersom målsettingen er å verne om religionsfrihet, vil juridisk/økonomiske rettigheter bidra til opprettholdelsen og integriteten hos trossamfunnene. Dermed skal ikke den aktive støtten legges til grunn for noen premisser av den indre struktureringen hos trossamfunnene.

«Vektleggingen av en aktivt støttende stat følger av utvalgets mandat, av norsk politisk tradisjon på feltet, og av Grunnloven § 161. En sterk kobling mellom den norske stat og Den norske kirke har vært utgangspunktet for prinsippet om en slik aktivt støttende stat i tros- og livssynspolitikken. Prinsippet om å legge aktivt til rette for alle borgeres tros- og livssynspraksis er én del av virksomheten til en aktivt støttende stat» (NOU:2013-1:114).

Samtidig har ikke staten noe annet valg enn å være en aktivt støttende stat – kirkeforliket og at trossamfunnene skal bli likebehandlet setter ganske sterke føringer for hvordan modellen for religionspolitikken skal se ut.

6.3 Dialogens plass

Politikk finner sitt paradigme i dialogen, ikke i markedet, påpeker Habermas (1996:273). Med dette mener han at dialogen er i stand til å bevare de individuelle tilknytning til den intersubjektive a priori struktur som forutsetter gjensidig forståelse (Habermas, 1996:286). Ligger religionsfrihet rett å slett i å inneha et samfunnsansvar om å aktivt delta i dialogen som Habermas mener? Han knytter det demokratiske prinsipp om universalismen til borgerrettighetene i form av at det er borgerne selv som setter forutsetninger for likebehandling (Habermas, 2005a:97). I case-studiet ble likebehandlingsprinsippet trukket fram som et rådende prinsipp i utformingen av religionspolitikken.

Som vi har sett, er dialogen en stadig mer integrert del av religionsfrihet som praksis, der medborgerskapet krever stadig mer kompetanse for å kunne delta på den offentlige po-

litiske arena. Vi har sett en utvikling av den offentlige diskursen av omfanget av dialog som praksisbegrep.

Hos Samarbeidsrådet kan vi lese om den nødvendige dialogen som et middel for å fremme det multikulturelle samfunn med stikkord som gjensidig respekt og likebehandling. I Verdikommisjonen finner vi snarere en dreining mot en diskurs preget av stikkord som fellesskap, verdier og aktiv deltagelse. Ut fra dette kan vi skille mellom Samarbeidsrådet og Verdikommisjonens diskurser, der Samarbeidsrådet, som en intrareligiøs organisasjon, er opptatt av den nødvendige dialogen som et vern om den enkelte trossamfunn. I motsetning finner vi en politisk rød tråd i Verdikommisjonen, som heller er opptatt av det aktive medborgerskapet for å fremme en felles konsensus om samfunnsverdier.

Deduksjonen er ikke overraskende, siden Verdikommisjonen er statlig oppnevnt som et medium med utgangspunkt i religionsfrihet.

«For å sikre en god håndtering av de ulike spørsmålene og de ulike avveiningene som må gjøres, er det viktig å legge til rette for gode og involverende prosesser der ulike synspunkter kan brynes mot hverandre, og der en økt forståelse av hverandres syn kan bidra til gode avveininger. Det er behov for gode dialogprosesser og gode og hensiktsmessige institusjonelle ordninger for slike prosesser» (NOU:2013-1:290).

Her ligger fokuset på at håndtering av rettighetsmessige spørsmål burde være en del av det offentlige bildet, at sammen så løses konflikter som skjer i møtet mellom religionsfrihet og andre prinsipper om frihet.

Den latente funksjonen som kommer til uttrykk i den offisielle bruk av Menneskerettighetene blir omgjort i praksis i den demokratiske dialogen. Den demokratiske dialogen bidrar til å integrere religionsfrihet på et universalistisk nivå. Den demokratiske dialogen kan betraktes som en latent funksjon av Menneskerettighetenes føringer for å integrere religionsfrihet på nasjonalt nivå.

Her ser vi en mer direkte linje mellom medborgerskapet og staten, der dialogarbeidet dreier seg om å skape medium som støtter opp om friere kommunikasjon på tvers av

medborger/stat. I å forstå dialogens rolle som medium på tvers av stat og medborgerskap, kan dialogpoliti forstå som et slikt medium.

Det kulturelle uttrykket i det norske og svenske dialogarbeid i Norge og Sverige skiller seg fra hverandre ved at den norske dialogen virker konstituerende for å bevare samfunnsverdier. Det svenske dialogarbeid, derimot, benytter dialogen som et middel for å bekrefte nøytraliteten i den svenske staten. Dette kommer til uttrykk i de forskjellige språkbrukene som definerer de religionpolitiske modellene: livssynsåpenhet og konfesjonsnøytralitet. I den svenske utformingen betegnes dette i form av dialogarbeid som er mer rettet mot kommunikativ deltagelse på samfunnsnivå.

Institusjonell dialog peker på en større forankring av dialog som konfliktløser i offentligheten – og stiller større krav til medium som kommunikativ handling på tvers av stat og borger. Dette kan bidra til å stille spørsmål ved funksjonen i trossamfunn? Flyttes den integrative effekten i trossamfunn over til dialogorganisasjoner? Maffesoli (1996) peker på at en tilsynelatende sekularisering ikke nødvendigvis vil være ensbetydende med at religion forsvinner, men at solidaritet og fellesskap får nye måter å uttrykke seg på. Muligens er dialogorganisasjoner et uttrykk for nettopp denne trenden; at det er et slikt stort behov for en nøytral stemme at mye av funksjonen som tidligere lå i aktører som Den norske kirke vil bli overført til disse organisasjonene. Men vil dette da si at Den norske kirke opplever en funksjonstapping? I den offentlige begrunnelsen for verdigrunnlaget i å satse statlig støtte på trossamfunn er at de regnes som summen av det uttrykket i den enkeltes religionsutøvelse.

Dersom kommunikative handling ikke var rotet i livsverdenens kontekst som sørger for oppbakkingen av en mengde bakenforliggende konsensus en slik risiko vil benytte språket rettet mot en felles forståelse vil være en usannsynlig vei mot sosial integrering (Habermas, 2006:22).

I den vertikale dimensjonen som komponentene i livsverden vil dette ethos sørge for at kulturelle mønstre og institusjoner overlapper hverandre tilstrekkelig med de handlingsorienteringene og motivene som er fundert i personlige strukturer. Mens en horisontale nivå av legitimerede ordener, vil det tillate de normative elementene i etisk liv, politikk og lov til å sammensmelte. I utviklingen jeg tolker som rasjonaliseringen av livsverdenen, har dette

skjellet sprunget opp. Som det første steg har kulturelle tradisjoner og sosialiseringprosesser som oppstod under refleksjonens press, slik at aktører selv gradvis kan gjøre dem til samtaleemner. Til den grad dette har skjedd, oppnår praksiser og fortolkninger av det etiske liv en redusering til å kun være konvensjoner og differensiert fra konsensusbaserte beslutninger som passerte gjennom filteret av refleksjon og uavhengig dømmekraft (Habermas, 1996: 95).

6.4 Frihet – Fra og Til

I diskusjonen av frihet påpeker Habermas flere ganger at friheten er nært koblet sammen med konseptet om universalitet – alles rett til frihet (1996: xii, 29). På denne måten ses frihet i sammenheng med den demokratiske rettstaten, som den eneste garantist for å håndheve den universalistiske friheten (Habermas, 2005a:64). Denne type tankegang finner vi igjen i den politiske diskurs:

«Utvalget ønsker en norsk tros- og livssynspolitikk som legger aktivt til rette for at den enkelte kan leve ut sin livssynsbaserte overbevisning og oppfylle sine religiøse plikter. Dette er en sentral del av beskyttelsen av enkeltindividets tros- og livssynsfrihet, slik dette er forankret i internasjonale menneskerettigheter» (NOU:2013-1:153).

Sitatet ovenfor viser essensen i legitimeringen av religionsfrihet som en menneskerett. Det viser hvordan staten oppfyller det individuelle frihetskrav om valgfrihet og individets rett til å fritt kunne utvikle sin identitet.

Hvilke fordeler har religionsfrihet som menneskerett? De institusjonelle endringene blir legitimert gjennom Menneskerettighetene som gir den norske stat en troverdighet i å formulere religionspolitikken som de selv vil. Endringen i religionspolitikken, med skarpe skille mellom stat/religion kan utfordres, ved å stille seg spørsmål om hva den egentlige motivasjonen var bak skillet. Stortingsmeldingen kommenterer med utgangspunkt i hvilken posisjon staten skal ta i forholdet til religion:

«Utvalget mener i utgangspunktet at en bør gi en likeverdig støtte til alle tros- og livssynssamfunn uavhengig av samfunnsnytte og uavhengig av hvordan tros- og livssynssamfunnet organiserer sine indre forhold og utvikler sin religion eller sitt livssyn» (NOU:2013-1:331).

Rent innholdsmessig vil religionsfrihet bli betraktet som en individuell frihet – som er i overenstemmelse med en Menneskerettslig forståelse. Mens i den politiske utformingen av religionsfrihet blir dette omgjort til både et individuelt og et kollektivt frihetsprinsipp.

Selve oppgaven/rollen til staten i utformingen av politikken kommer tydelig fram i ordlyden: «aktivt legge til rette for den enkeltes religionsutøvelse». Dette innebærer at statens oppgave er å sikre religionsfriheten ved å ta i bruk en aktiv rolle. Likevel diskuteres det i liten grad hvordan staten selv kan virke begrensende for den individuelle utforming av identitet og individuelle valg utenfor «andres rettigheter/friheter». Hva er egentlig religionsfrihet? Habermas definerer frihet som den etiske forståelsen av selv-realisering:

«Ethics would have to name a source of authority which could guarantee the possibility of an unspoiled life for everyone. For thus could we assume the capacity to be a self as a transcendental fact, comparable to the ability to make correct moral judgments» (Habermas, Ratzinger 2002:124).

Validiteten i sannhetsutsagn er stengt av til fordel for autentisitet. Den kommunikative strukturen er nødt å være relatert til universalitet – for at vår selv-realisering skal oppnå universalitet. Kommunisert frihet tar på seg det profane, men oppfyller ikke den formen som bidrar til en ansvarlighet til kommunisert handlede subjekter.

En nærmere språklig utveksling på tvers av stat og kirke vil ikke bare føre til at relasjonen mellom disse to blir tettere, men de blir mer determinert av hverandre. Særlig, med tanke på den legitime makt-rollen som staten presenterer i fordelingen av roller, vil trossamfunnenes funksjon være avhengig av hvordan staten definerer trossamfunnenes rolle i samfunnet. Dersom staten definerer trossamfunn som velferdsagenter, vil også trossamfunn fungere som velferdsagenter – fram til staten plasserer de inn i en ny funksjon. Likevel, er det tilnærmelig å betrakte rollen trossamfunn, og særlig Den norske Kirke har spilt i samfunnet fram til i dag, om ikke disse har fungert som velferdsagenter. Med tanke

på Den norske Kirke kan dette med ganske stor sikkerhet stemme, siden Kirken har fungert som en forlengelse av den politiske makt i mer enn tusen år.

6.5 Alternativ tilnærming

En alternativ måte å få tilgang til den offentlige meningsdannelse om religionsfrihet kan være å se på mediebildets dekning av den omfattende samfunnsdebatten som fant, og som fremdeles finner sted i Norge. Ved å benytte meg av media for å kartlegge den offentlige diskursen, kunne studien vært preget av et mer dualistisk bilde på religionens status i Norge. Da ville studien belyst hvilke diskurser som regjerer innenfor visse felt i debatten, og muligens også andre diskurser enn den politiske diskurs ville vist seg.

Samtidig ville en analyse av mediedekningen vært et dårlig valg i og med at det ville vært vanskelig å studere hvordan religionsfrihetsbegrepet blir benyttet opp mot Menneskerettighetene. I tillegg ville det vært vanskelig å få et innblikk på medborgerskapets betydning for den offentlige diskursen. Derfor valgte jeg å benytte meg av stortingsmeldinger som gir et godt innblikk i den politiske virkelighetssfære og ikke minst, hvordan nasjonalstater fortolker og «oversetter» ytre påvirkninger (som Menneskerettighetene) ut fra sin diskurs. Analyser av stortingsmeldinger gir et godt bilde på statens relasjonelle forhold, på staten som statisk og samtidig tilpasningsdyktig, og den kulturelle påvirkning.

Ved å rette fokuset i min studie på den norske religionspolitikken, belyses redefineringen av stat/kirke-forholdet i Norge, og utredningen som tar opp religionspolitikken i Norge etter statskirkens oppløsning (NOU:2013-1). I utvelgelsesprosessen i studien hadde jeg som utgangspunkt å sette fokus på den statlige legitimering av religionsfrihet basert på Menneskerettighetene. Jeg belyser også den offentlige diskursen i det staten «oversetter», eller tilpasser Menneskerettighetenes konvensjoner til nasjonale perspektiver. Ettersom målet er å studere den offentlige diskurs om religionsfrihet i Norge, blir valget om å analysere offentlige dokumenter selvfølgelig. Jeg valgte å fokusere på de elementene som kjenner seg ut som den nye stortingsmeldingen fra NOU:2013-1, for å belyse tregheten i den kulturelle institusjonen og dens påvirkning på samtidens religionspolitikk.

Dette grepet er gjort for å kunne sammenligne den offentlige diskurs før og etter oppløsningen av statskirken, og illustrere den politiske praksisen tilknyttet religionsfrihetsbegrepet.

7 Konklusjoner

I denne konkluderende delen av studien, skal jeg samle trådene, og gå nærmere inn på hvorvidt denne empiriske gjennomgangen av offentlige dokumenter tyder på en reelt diskursiv utvikling av religionsfrihet, og hvordan hovedfunn kan forstås ut fra det teoretiske fundamentet som ligger til grunn for studien. Denne studien har handlet om å belyse studiens formål som er som følger:

Formålet med oppgaven er å analysere senere års offisielle norske politikk om Den norske Kirke med utgangspunkt i religionsfrihet i lys av spenningsforholdet mellom medborgerskapet og menneskerettighetene.

I studien har jeg derfor begrenset til å dreie seg om et hovedcase som går ut på en diskursanalyse av stortingsmeldingen som fulgte oppløsningen av statskirken i 2012. Jeg har analysert argumentasjonsmåtene i dette caset opp mot et blikk tilbake på den tidligere diskusjonen av religionens rolle i Norge. Samt på den svenske argumentasjonslogikken og religionpolitiske utforming. I studien har vi sett på hvordan det har skjedd en språklig dreining mot en rettsliggjøring av religionsfrihetsbegrepet. Hva denne overgangen innebærer ut ifra studiens hovedfunn skal vi nå ta en titt på.

7.1 Marshall og medborgerskap

Marshall påpeker at medborgerskapet er velferdsgoder som er ment å ha en utjevne effekt på ulikheter i samfunnet (2003:86). I diskusjonen stilte jeg spørsmål om religiøsitet kan betegnes som et velferdsgode, slik det fremstilles i den politiske diskurs. Innen Marshalls forståelse av medborgerskapet, handler det om statens ansvar til å legge til rette til den enkeltes muligheter til å oppnå et verdifullt liv for alle borgere (2003).

Med tredelingen av medborgerskapet inn i sivile, politiske og sosiale rettigheter, som bidrar til kompleksiteten av innholdet i rettighetene kan det argumenteres for en fjerde dimensjon av rettigheter. De sosiale rettigheter handler om velferd og rettigheten til å bidra til å dele på den sosiale arven og leve et sivilisert liv som er i overensstemmelse med standar-

der som eksisterer i samfunnet. I tillegg handler de sosiale rettighetene om å stimulere til utviklingen av gode medborgere (Marshall, 2003:72).

Men i rettsliggjøringen av religionsfrihet der staten oversetter frihet til religionsutøvelse til religionsgode kan Marshalls medborgerskapsdefinisjon utvides. I tillegg til de tre rettighetsdimensjonene vil jeg foreslå å inkludere kulturelle rettigheter i medborgerskapet. Denne dimensjonen henger sammen med statens stadig større hensyn til kulturelle forskjeller som oppstår ut ifra statens nøytrale rolle i multikulturalismen. Marshall definerte fordelingen av goder som statens oppgave i å oppfylle rettighetene i medborgerskapet, men unnlot å legge vekt på statens ansvar i å garantere for sosial likhet: «Likhed i status er viktigere end likhet i inkomst» (Marshall: 2003:115).

Statens rolle i å sikre alles likhet og tilgang til like muligheter innebærer derfor ikke at staten faktisk skal oppnå full likeverdighet for eksempel på tvers av trossamfunn. Likevel vil jeg trekke fram at medborgerskapet som utgjort av rettigheter ikke kan forstås på en slik statisk måte som Marshall frembringer det. For å få tak i de effektene standardiseringen av transnasjonale normer og moralske verdier har på utformingen og legitimeringen av statlig makt i demokratiske samfunn, må også det relasjonelle forholdet mellom medborgerskapet og staten fremheves. I dette forholdet, peker Habermas på viktigheten med å ha en offentlig dialog, der moralske verdier får fremsies i en religiøs kontekst.

7.2 Habermas og religion

I Habermas svar på debatten om religionens rolle i samfunnet fremhever han viktigheten med at religionen er fremtredende i den offentlige debatten (2005b). En av de som presenterer en kritikk av Habermas' syn på et synlig religiøst bilde i offentligheten er d'Arcais (2009). Den første innvendingen d'Arcais presenterer er det han anser som en selvmotsigende dobbelthet i Habermas. I og med at Habermas vil bevare statens nøytralitet overfor tro og livssyn er det selvmotsigende at med hensyn til demokratiets beste burde religiøs fornuft og religiøs argumentasjon være en offentlig sak.

I oversettelsen av religiøs argumentasjon over i en politisk-demokratisk språkføring mener Habermas at dette er den eneste måten å løfte fram den religiøse livsførsel på en

rettferdig måte (Habermas, 1996). En slik forståelse av religiøsitet i offentligheten kritiserer d'Arcais ved å peke på at den religiøse diskusjonen burde være selvrefleksiv og på denne måten åpen for å betrakte religion ved å referere til sekulære synspunkter (d'Arcais, 2009). Han kritiserer Habermas for å ta for lett på at en demokratisering av språket vil automatisk bety at religiøs argumentasjon vil være artikulert i et nøytralt språk. På dette punktet er jeg enig med d'Arcais, da maktinstanser som nasjonalstaten og transnasjonale institusjoner som Menneskerettighetene og FN har en enorm tyngde i alt de sier og gjør. Denne tyngden kan illustreres gjennom den faktiske diskursendringen som har funnet sted i norsk politikk, ved at religionsfrihet har blitt referert opp til Menneskerettighetene som legitimering av den religionspolitiske utformingen.

Likevel, er ikke full nøytralitet Habermas' ideal, i det han påpeker at religionen burde være fremtredende i den offentlige debatten. Det er det moralske Habermas ønsker å vekke ved å trekke fram religionen slik han gjør, noe han håper kan bidra til å knytte sammen den formelle og den uformelle integrasjon (Habermas, 2005b). Med hensyn til religionsfriheten fokuserer Habermas på at det statlige skillet mellom religion og politikk er til for at staten skal være i stand til å behandle alle religionsuttrykk lik og dermed være i stand til å ta vare på religionsfriheten (Habermas, 2005b).

Til tross for dette, påpeker d'Arcais, at staten ikke er i stand til å beskytte alle religionsuttrykk, men at statens rolle ligger i å beskytte den grunnlovsbeskyttede friheten i medborgerskapet, og derfor også religiøse uttrykk kun hvis de går i overens med det sosialdemokratiske demokrati (2009). Dette belyser at det er staten som bidrar til å sette grensene for religionsfrihet for å beskytte medborgerskapet fra frihetsberøving presentert av ekstreme religiøse uttrykk. Dermed handler ikke en innskrenkning av religionsfrihet om beskyttelsen av det religiøse uttrykk i trossamfunn, men om å beskytte demokratiske verdier som støtter opp om statens legitimitet.

7.3 Hovedfunn og implikasjoner

Den nasjonalstatlige oversettelsen av religionsfrihet inn i en norsk politikk har jeg belyst gjennom å se på bruken av moralske virkemidler for å legitimere for statlig inngripen. Be-

nyttelsen av religionsfrihet gir staten en legitimering i å omstrukturere, men også fortsette en statlig ordning som er inkludert i organisert religion. Samtidig gir det staten en mulighet til å opprettholde rollen Den norske Kirke har som en «public service» aktør. Ved at staten karakteriserer sin religionspolitiske modell som «åpen» gir assosiasjoner til et fritt institusjonelt innsyn og en gjennomsiktighet som gir forholdet mellom stat og religion en følelse av oversiktighet.

7.3.1 Religionsfrihet som...

Innenfor den offentlige diskurs får religionsfrihet flere former. Jeg har allerede diskutert religionsfrihet som tilknyttet medborgerskapet, men har i mindre grad fokusert på prosessen der religionsfrihet blir oversatt inn i en statlig kontekst. Derfor vil jeg nå se på hvordan demokratiseringen av religionsfrihet kan forstås:

7.3.1.1 ...frihet

I en frihetstankegang knyttes religionsfrihet til Menneskerettighetene. Der religionsfrihet blir benyttet i en demokratisk kontekst som referer tilbake til Menneskerettighetene knyttes friheten opp til fri utøvelse av religion. Dette peker på at religionsfrihet i en statlig sammenheng er avhengig av en frihet fra statlig makt og tvang. Samtidig er Menneskerettighetene formulert slik at staten i tillegg har et ansvar for å tilrettelegge for religionsutøvelse. Med en slik forutsetning til grunn ligger religionsfrihet som frihet i et balansepunkt der staten ikke kan fremstå som livssynsdikterende, men heller stille seg nøytral til hvordan religion utøves, spesielt i saker med ekstremisme.

7.3.1.2 ...gode

Dette leder oss over i religionsfrihet som et gode, der overgangen ligger i å fortolke religionsfrihet som en menneskerett, til en medborgerrett. Den politiske oversettelsen til religionsgode ligger nemlig i balansepunktet mellom staten som livssynsdikterende og staten som livssynsnøytral. Innenfor en religionsgode-tankegang, berettiger staten seg en legiti-

mering av en inkluderende stat, og i tillegg sikrer den en opprettholdelse av det gamle stat/kirke-forholdet. Religionsfrihet som gode innehar en rettsliggjøring, som kan tolkes som en økt kompleksitet av medborgerskapet, der også staten i større grad må ta hensyn til også kulturelle forskjeller, men også den verdien kultur har for identitet og integrasjon.

7.3.1.3 ... dialog

Ved å karakterisere religionsfrihet som et gode, leder det oss over det relasjonelle forholdet medborgerskapet har til staten. Ved å benytte Habermas' teori om demokrati, er dialog den beste formen for kommunikativ handling for å oppmuntre en refleksivitet overfor det rammeverket som rettighetene gir oss (Habermas, 2005a:58). Han peker på at det er via dialogen at vi kan ta aktivt i bruk vår medborgerrett som gjør oss i stand til å formulere universalistiske modeller der kulturelle forskjeller får sitt uttrykk (Habermas, 1990). I den norske utformingen av religionspolitikken, flyttes den integrative funksjonen i trossamfunnene over i dialogorganisasjoner, som fungerer som et mellomledd på tvers av medborgerskap og stat. I Sverige er denne formen for mediering velutviklet, der dialogorganisasjoner fungerer som både et administrativt, men også praktisk uttrykk for at staten skal opprettholde sin nøytralitet.

7.3.2 Dialogen og Habermas

Dialogen fungerer dermed som et ledd i å inkludere medborgerskapet i formuleringen av moralske gyldighetsaspekter. I følge Habermas er oppløsningen av statskirken det samme som å slå to fluer i en smekk: Den enkeltes religion blir sikret fra statens innblanding, og staten fritas fra religiøse institusjoners interesse og innflytelse (Habermas, 2005b). Ut fra dette virker dagens religionspolitikk ganske rett fram; religionsfrihet som prinsipp dikterer hvordan stat/kirke-forholdet skal være – det generer et mangfold av kulturelle uttrykk – Norge får en større multikulturell betydning.

Virker det så enkelt? Andre scenarier kan tenkes: trossamfunn får en økt betydning i det politiske bildet, stikk imot Habermas' mening. De kan få en økt betydning grunnet i at de er med på å konkurrere om «legitime» forestillinger om det gode liv. Trossamfunn blir

legale subjekter, noe som kan innebære en indre omstrukturering, og i forlengelsen kan dette ha betydning for sivilsamfunnet. For eksempel kan andre kapitaler enn den religiøssosiale kapital ha betydning for medlemskap i enkelte trossamfunn. Dette kan for eksempel være et ledd i videre forskning på dette området, både for en utvidet teoretisk forståelse av relasjonen mellom stat – religion – medborgerskap, men også den praktiske betydningen dialogen spiller i produksjonen av valide gyldighetsaspekter.

7.4 Avslutning

Fram til nå har vi sett på betydningen av religionsfrihetsbegrepet i det den blir tatt i bruk i den norske politiske diskurs. Avsluttende skal vi se på noen av hovedtrekkene ved dagens religionspolitikk som jeg kom fram til i studien min:

- Religionsfrihet kommer til uttrykk i den norske politiske diskurs som et legitimeringsmiddel i det statskirken ble avvirket.
- Den offentlige bruk av religionsfrihet påvirker medborgerskapet, da det i en tradisjonell kontekst ikke lengre er i stand til å omfatte det relasjonelle forholdet staten har til medborgerskapet. Derfor, for å sammenfatte Marshalls og Habermas' bidrag til medborgerskapsdebatten, peker jeg på en fjerde dimensjon som handler om kulturelle rettigheter.
- Dialogens plass i det norske samfunnet, både gjennom dialogorganisasjoner, men også gjennom å oppnå en kompetanseopplæring i skolen via RLE-faget.
- Fokuset dialogen får i det norske samfunnet peker også på at medborgerskapet ikke kun handler om statens rolle i fordeling av goder, men også at medborgerskapet innehar en relasjonell funksjon: mellommenneskelig utveksling.
- Vi har også sett at de religionspolitiske modellene karakteriserer seg ut ifra forskjellig språkbruk, der den norske kjennetegner seg som «åpen», mens den svenske adopterer en «konfesjonsnøytral» framtoning. Ulikheter i språkbruk kan vitne om forskjellige agendaer; der den svenske stat vil framstå som sekulær, har den norske

påtatt seg en «åpen» religionspolitikk som henger nærmere sammen med en Menneskerettslig diskurs.

- I tillegg kan det diskuteres om Den norske Kirke er så uavhengig fra staten som reformeringen av statskirken vitner om. Relasjonen staten har til Den norske Kirke virker førende for hvilken religionspolitisk modell som utformes.
- Det kan tenkes at Kirkens funksjon som samlende, integrerende institusjon overføres til dialogorganisasjon som en kulturskaper i det dialog blir uttrykket i en demokratisk diskurs.

Med disse funnene som utgangspunkt kan en konklusjon være at det har skjedd et brudd innenfor den religionpolitiske diskurs som har ført til at fokuset har flyttet seg fra å dreie seg om å rettferdiggjøre forholdet mellom staten og Den norske Kirke til å referere til religionsfrihet som et ledd i legitimeringen av stat/kirke-forholdet.

Samtidig viser det et ledd i den demokratiske bruken av moralske virkemidler fra legitime instanser, som Menneskerettighetene, som bidrar til å utfordre den konvensjonelle forståelsen av medborgerskapet. For å konkludere med hovedfunnet, presenterer absolutt den nasjonalstatlige demokratiseringen av Menneskerettighetene et spenningsforhold, som ikke bare presenterer seg i at staten har tydd til dialog som et demokratisk svar på problemet med rettsliggjøringen av religionsfrihet.

I produksjonen av denne studien gjennomgikk Norge et regjeringsskifte, der religionsundervisningen i skolen igjen ble et hett tema. Da den nye Solberg-regjeringen innførte KRLE-faget i skolen (Kristendom, religion, livssyn og etikk) med 55% kristendom ble det protester, som blant annet refererte til brudd av Menneskerettighetene (Ripeguturu og Tjeldflåt, 2013). Dette er et eksempel på at diskusjonen om statens rolle i å formulere en demokratisk, legitim politikk etter multikulturalistiske eller instrumentelle ideer ikke er over, og ansvaret staten har overfor medborgerne sine. Denne studien kan anses som en stemme i denne debatten, som viser at debatten på ingen måte er ensidig eller enkel. Men fordi den er vanskelig, med mange minefelt liggende rundt, betyr ikke dette at debatten ikke må tas. Og etter den rette Habermas-ånden, burde den tas som en offentlig dialog.

Avslutningsvis vil jeg vise til en manglende offentlig diskusjon av de integrative konsekvensene religionens avhengighet til statlige midler har sett opp mot en mer utviklet sekularisert modell, som den amerikanske modellen. Her kan en tenkt diskusjon handle om forholdet trossamfunnene har til medlemmene sine og hvordan dette endres i møte med en stat som er i større eller mindre grad sekulær.

Litteraturliste

d'Arcais, Paolo Flores (2009): *Eleven theses against Habermas*. Hentet den: 29.09.2013 fra: http://www.the-utopian.org/d'Arcais_1.

Berger, Peter L., Luckmann, Thomas ([1966] 2006): *Den samfunnskapte virkelighet*. Bergen: Fagbokforlaget.

Blichner, Lars Ch, and Anders Molander (2005): *What is juridification?* ARENA, Centre for European Studies, UiO.

Bouchard, Donald, F. (1977): *Language, counter-memory, practices. Selected essays and interviews by Michel Foucault*. Cornell University, New York.

Cipriani, Roberto (1997): *Sociology of Religion – a historical introduction*. New York: Aldine De Gruyter.

Dalen, Dag Morten, Espen R. Moen og Christian Riis (2004): *Finansiering av kirken*.

[Upublisert] Utredning for NOU 2006: 2. Staten og Den norske kirke.

DiMaggio, Paul J., Powell, Walter, W. (1983): *The iron cage revisited institutional isomorphism and collective rationality in organizational fields*. I *American Sociological Review*, 48:147-60.

Durkheim, Emile [1912] (1995): *The Elementary Forms of the Religious Life: The totemic System in Australia*. Oversatt av K.E Fields. New York: Free Press.

Fairclough, Norman. (1989): *Language and Power*, Pearson Education Limit, Tottehman, London.

Guttormsen, Arne (2007): *KRL-faget dømt i Strasbourg*. Publisert: 29.06.2007, Oppdatert: 18 mars 2010. Hentet: 28.10.13 fra: <http://www.vl.no/samfunn/krl-faget-domt-i-strasbourg/>

Habermas, Jürgen (1984): *The theory of communicative action vol. 1. Reason and the rationalization of society*. Beacon Press, Boston.

- Habermas, Jürgen (1990): Discourse Ethics: Notes on Philosophical Justification. In *Moral Consciousness and Communicative Action*, 43-115. MIT Press, Cambridge
- Habermas, Jürgen ([1995] 2010): *Remarks on Dieter Grimm's 'Does Europe Need a Constitution?'* I *European Law Journal* Volume 1, 3: 303–307.
- Habermas, Jürgen (1996): *Between facts and norms: Contributions to a discourse Theory of Law and Democracy*. MIT Press, Cambridge, Massachusetts.
- Habermas, Jürgen og Ratzinger, Joseph (2002): *Fornuft og religion, sekulariseringsens dialektikk*. Hovedland, München.
- Habermas, Jürgen (2005a): *Demokrati og Retsstat*. Hans Reitzels Forlag, København.
- Habermas, Jürgen (2005b): *Religion in the Public Sphere*. *European Journal of Philosophy*, Volume 14, Issue 1: 1–25.
- Hoffman, John (2004): *Citizenship beyond the state*. SAGE publications. London.
- Hylland, Aanund (2006): *Finansiering av tros- og livssynssamfunn*. Rapport 1 /2006. Stiftelsen Frischsenteret for samfunnsøkonomisk Forskning, Oslo.
- Krejsler, John (2007): *Skolereform, livslang læring og individualisering: tilpasset opplæring af nyttige og selvkørende borgere*. Aarhus University, Department of Education, Department of Education - Research Programme on Diagnostics of Contemporary Education.
- Løset, Kjetil (2012): *I dag forsvinner statskirken*. Publisert: 21. May 2012 kl. 08.11, Oppdatert 21. mai 2012 kl. 11.09 <http://www.tv2.no/nyheter/politisk/i-dag-forsvinner-statskirken-3786173.html>.
- Luckmann, Thomas (2003): *Transformation of Religion and Morality in modern Europe*. *Sosial compass*, 50(3:375-85).
- Maffesoli, Michel (1996): *The Time of the Tribes: the decline of individualism in mass society*. Sage: London.

Marshall, Thomas, H. (2003): *Medborgerskap og sosial klasse*. Hans Reitzels Forlag.

København.

Meyer John, W. og Boli, John, Thomas, W. George og Ramirez, Francisco, O. (1997): *World Society and the Nation – State*. American Journal of Sociology 103:144-181.

Meyer. John og Rowan, Brian (1977): *Institutionalized organizations: formal structure as myth and ceremony*. American Journal of Sociology 83:340-63.

Neuman, Israel B (2001): *Mening, materialitet, makt: en innføring i diskursanalyse*. Fagbokforlaget, Bergen.

NOU:1995- 9. *Identitet og dialog*. Kristendomskunnskap, livssynskunnskap og religionsundervisning. Kirke-, utdannings- og forskningsdepartementet.

NOU: 2000-26. ... *til et åpent liv i tro og tillit. Dåpsopplæring i Den norske kirke*. Kirke -, utdannings- og forskningsdepartementet.

NOU:2006- 2. *Staten og Den norske kirke*. Kultur og kirke departementet.

NOU:2008-1. *Kvinner og homofile i trossamfunn. Likestillingslovens og arbeidsmiljølovens særlige unntak fra forbudet mot diskriminering*. Barne- og likestillingsdepartementet.

NOU:2013-1- *Det livssynsåpne samfunn. En helhetlig tros – og livssynspolitikk*. Kulturdepartementet.

Pettersson, Per (2011): *State and Religion in Sweden: Ambiguity Between Disestablishment and Religious Control*. I *Nordic Journal of Religion and Society* nr. 24 (2): 119-135.

Ragin, Charles. C. og Becker, Howard, S (1992): *What is a Case? Exploring the Foundations of Social Inquiry*. Cambridge University Press, Cambridge.

Regjeringen (1998): *Verdikommisjonen oppnevnt*. Publisert 30.01.1998, Hentet 29.10.2013 fra:

http://www.regjeringen.no/nb/dokumentarkiv/Regjeringen-Bondevik-I/smk/Nyheter-og-pressemedlinger/1998/verdikommissjonen_oppnevnt.html?id=238613

Regjeringen (2008): *Hva er menneskerettigheter?* Publisert: 27.02.2008, Hentet 29.10.2013 fra:

<http://www.regjeringen.no/nb/dep/ud/tema/menneskerettigheter/hva-er-menneskerettigheter.html?id=447032>.

Regeringens skrivelse: 2011/12:44. *Handlingsplan för att värna demokratin mot våldsbejakande extremism*. Justitiedepartementet.

Ripegutu, Halvor, Tjeldflåt, Gerd, M (2013): *Mener nytt KRLE-fag kan bryte med menneskerettighetene. I 2007 ble KRL-faget dømt for å bryte med menneskerettene. Nå innfører den nye regjeringen et fag der kristendommen igjen skal ha mest fokus*. Hentet den 01.11.2013 fra:

<http://www.aftenposten.no/nyheter/iriks/politikk/Mener-nytt-KRLE-fag-kan-bryte-med-menneskerettighetene-7326516.html>.

Roland, Gérard (2004): *Understanding institutional change: Fast moving and slow-moving institutions*. *Studies in Comparative International Development*. Winter 2004, Volume 38, Issue 4, pp 109-131.

Samarbeidsrådet for tros og livssynssamfunn (2012): *Strategidokument for STL: 2012-2014/Arbeidsplan 2012*. Hentet den 30.10.2013 fra: <http://www.trooglivssyn.no/doc//publikasjoner/arbeidsplan%20og%20%C3%A5rsrapport/Strategidokument%202012-2014%20og%20arbeidsplan%202012.pdf>.

Sanders, David (2004): *Juridifications and religion in early modern Europe: The challenge of a contextual history of law*. I *Law and Critique*. Kluwer Academic Publishers, Amsterdam, 15: 99–118.

SOU:2009:52. *Staten och imamerna - Religion, integration, autonomi*. Utbildningsdepartementet.

Stene, Synnøve O, Eidsvåg, Inge, Hareide, Dag (2009): *Styrke i mangfold? Om svakhet og styrke ved forskjellige typer religions- og livssynsdialoger i Norge de siste 20 år*. Kultur og kirkedepartementets Gandhi stipend, Nansenskolen 2009.

Stokke, Øyvind (2008): *Demokratiet, Europa og det moderne prosjektet. En diskursteoretisk analyse i spenningsfeltet mellom radikal demokrati og økonomisk liberalisering*. Doktoravhandling. UiT, Tromsø.