



DET TEOLOGISKE
MENIGHETSAKULTET

«En analyse av Jürgen Habermas' bruk av begrepet «det postsekulære samfunn» i lys av Arbeiderpartiets partiprogrammer perioden 1975-2013»

Leif Ofte Leland

Veileder

Førsteamanuensis Lars Laird Iversen

Masteroppgaven er gjennomført som ledd i utdanningen ved

Det teologiske Menighetsfakultet og er godkjent som del av denne utdanningen

Det teologiske Menighetsfakultet, [2016, vår]

AVH5055: Avhandling Lektorprogram i RLE/religion og etikk og samfunnsfag (45 ECTS)

Studieprogram: Lektorprogrammet

Antall ord: 29 282

Sammendrag

Avhandlingen har analysert og vurdert Jürgen Habermas sin forståelse og bruk av postsekulærbegrepet i lys av det norske Arbeiderparti sine partiprogrammer i perioden 1975-2013. Caset for avhandlingen er Arbeiderpartiets partiprogrammer fra samme periode. Tittelen på avhandlingen er: «*En analyse av Jürgen Habermas' bruk av begrepet «det postsekulære samfunn» i lys av Arbeiderpartiets partiprogrammer perioden 1975-2013»*».

Avhandlingens formål og ambisjon var at caset skulle si noe nytt om begrepet «det postsekulære samfunn» og at begrepet skulle si noe nytt om caset. Som en veiledning for dette formålet ble det laget to forskningsspørsmål:

- «I hvilken grad kan man si at samfunnsbeskrivelsene i Arbeiderpartiets partiprogrammer korresponderer med Habermas' teori om det postsekulære, og fremstår teorien som svekket eller styrket i lys av en slik analyse?»
- «Er begrepet det postsekulære, slik Habermas bruker det, et godt begrep for de samfunnsbeskrivelsene Arbeiderpartiet gir i sine partiprogrammer?»

Avhandlingen har brukt idéanalyse som metode for å komme frem til svarene på forskningsspørsmålene og det ble utarbeidet koder som ble hentet fra teori som skulle vurdere korrespondansen mellom teori og materialet. Analysen viste en tilstrekkelig korrespondanse mellom teori og material. Korrespondansen gjorde at Habermas sin teori om det postsekulære ble vurdert som *litt styrket*.

Teorikapittelet trekker frem James Beckford som en kritisk stemme til postsekulærbegrepet. Beckfords kritikk går på at begrepet ikke bringer noe nytt i spørsmålet om religionens tilbakekomst i offentligheten samt at begrepet fremstår som belastet og uthult på grunn av flere inkompatible meninger som er tillagt begrepet. Avhandlingens konklusjon på det andre forskningsspørsmålet er at begrepet «det religionspluralistiske samfunn» fanger opp de samme endringene som postsekulærbegrepet påpeker, men uten å virke like kategorisk og fastlåst.

Forord

Det er med glede og stolthet jeg leverer inn denne masteravhandlingen. Avhandlingen kan stå som et symbol for min tid som student på MF. Avhandlingen er et resultat av faglig interesse, disiplin, motløshet, lærevillighet, glede og grundighet. Jeg har holdt kursen og fullført løpet. I hele min tid på MF har Jürgen Habermas fulgt meg som en akademisk skygge. Derfor er det bare passende at det er nettopp han som får æren av å avslutte sirkelen.

Det er flere som må motta takksigelser i forbindelse med et slikt prosjekt.

Jeg vil først rette en stor takk til min veileder Lars Laird Iversen for oppmuntrende, konstruktive og detaljerte veiledninger og kommentarer gjennom hele skriveprosessen. Uten en slik los ville det ha vært vanskelig å få oppgaven trygt i havn.

Takk til arbeidsgiver for fleksibiliteten og tilretteleggingen som dere har vist i løpet av skoleåret.

Takk til familie og venner for oppmuntrende ord, krevende spørsmål og interessante diskusjoner om temaet. Jeg vil også rette en takk til min far, Jan Leland, som leste korrektur.

Sist, men ikke minst vil jeg takke min kjære Kjersti som har støttet meg under hele skriveprosessen. Du har vært mild, streng, realitetsorientert og ikke minst oppmuntrende. Dette har hjulpet meg til å nå der jeg er nå. Jeg gleder meg til å gå tur med deg igjen.

Innholdsfortegnelse

1. Innledning	7
1.1 Presentasjon av tema	7
1.2 Begrunnelse for valg av tema	7
1.3 Avhandlingens formål	8
1.4 Forskningsspørsmål	8
1.5 Struktur og disposisjon	9
2. Bakgrunn	10
2.1 Introduksjon.....	10
2.2 Kort om religionshistorie i Norge.....	10
2.2.1 Religionsundervisningens historie i Norge	12
2.3 Hovedteorier bak religiøs endring	14
2.3.1 Migrasjon	14
2.3.2 Teorier om religiøse endringer i den eksisterende befolkningen	15
2.4 Arbeiderpartiets historie	18
2.4.1 Arbeiderpartiets historiske forhold til religion.....	19
2.4.2 Landsmøtevedtaket i 1975 og foranliggende prosesser	19
2.4.3. Historisk bakgrunn og prosesser før 1975	21
3. Teori	24
3.1 Sekularisering som bakgrunn til det postsekulære	24
3.2 Begrepsforståelse- og avklaring av det «postsekulære samfunn»	26
3.3 Konkretisering og utdyping av begreper	28
3.4 Habermas: Religion in the Public Sphere	30
3.4.1 Avsluttende refleksjoner om Habermas	32
3.5 Beckford: kritisk diskusjon av begrepet det postsekulære	33
3.5.1 Beckfords perspektiv	37
3.5.2 Avsluttende refleksjoner om Beckford	39
4. Metode og analysestrategi	40
4.1 Metode	40
4.2 Koding	41
4.2.1 Utvelgelse av koder.....	41

4.3 Om bruk av kvalitativ forskning og forskningsposisjoner	42
4.4 Material.....	43
4.5 Metodiske vurderinger og refleksjoner.....	43
4.5.1 Valg av metode	44
4.5.2 Valg og implikasjoner.....	44
5. Analyse	46
5.1 Om partiprogrammene.....	46
5.2 Toleranse	47
5.2.1 Religionsfrihet som toleranse	47
5.2.2 Toleranse overfor hverandre	48
5.2.3 Om toleranse og (gjensidig) respekt	49
5.3 Dialog	52
5.4 Religiøs innflytelse og religion i offentligheten	53
5.4.1 Positiv innflytelse.....	54
5.4.2 Negativ innflytelse	57
5.4.3 Konstatering av religiøs innflytelse	57
5.4.4 Refleksjoner omkring religiøs innflytelse og religion i offentligheten.....	58
5.5 Skille mellom stat og kirke	58
5.6 Skifte av bevissthet i fra sekulært samfunn til et pluralistisk samfunn	61
5.6.1 Skifte av bevissthet i form av økende religionspluralisme	62
5.6.2 Skifte av bevissthet i form av likebehandling av religion.....	64
5.7 Avsluttede refleksjoner.....	66
6. Drøfting	67
6.1 Introduksjon.....	67
6.2 Skifte av bevissthet.....	67
6.2.1 Skifte av bevissthet, men fra hva?	68
6.2.2 Bevisst eller ubevisst skifte av bevissthet?	71
6.3 Dialog som middel for toleranse	73
6.3.1 Ytringer i det offentlige rom	75
6.4 Statens sekulære rolle i møte med religionspluralismen	78
6.5 Om religiøs innflytelse	80
6.5.1 Religiøs innflytelse og FBO-er	80
6.6. Avsluttende refleksjoner.....	81

7. Avslutning	82
7.1 Svar på forskningsspørsmål.....	82
7.2 Endelig vurdering	84
8. Litteraturliste.....	86
Vedlegg	101

1. Innledning

1.1 Presentasjon av tema

Fokuset i denne avhandlingen er på temaet religion og politikk satt i en norsk kontekst. Jeg mener temaet er viktig fordi det tar opp viktige spørsmål som påvirker menneskers liv og samfunnet de er en del av. Uavhengig av enkeltpersoner personlige interesse, kunnskap og holdning til politikk har politikken likevel sterk påvirkning på deres liv og hverdag. Folks forhold til religion er mangfoldig og kan vekke sympati, antipati og likegyldighet og kombinasjonen av religion og politikk kan derfor vekke et engasjement hos folk. Temaet har i de siste tiårene fått større oppmerksomhet, både i og utenfor akademi (Botvar & Holberg, 2015, s.64-65). En av de som har diskutert religionens rolle i det moderne samfunn innenfor akademien er den tyske filosofen Jürgen Habermas. Habermas bruker begrepet postsekularitet som en forklaring på hvorfor religion igjen har blitt en viktig del av offentlig debatt og hvordan dette påvirker samfunnet for øvrig. Jeg vil i denne avhandlingen analysere og drøfte Habermas' teori om det postsekulære i lys av Arbeiderpartiet sine partiprogrammer perioden 1975-2013. Dette vil jeg gjøre grundig rede for senere i oppgaven.

1.2 Begrunnelse for valg av tema

Et krav til emnet AVH5055 er at avhandlingen skal være *profesjonsrelevant* og knyttet til fagområdet KRLE/religion og etikk. Jeg skal her kort begrunne for hvorfor temaet for avhandlingen er relevant.

Arbeiderpartiet er det politiske partiet med størst politisk innflytelse i Norge etter andre verdenskrig med regjeringsdeltakelse i omtrent 48 av de siste 71 årene (Regjeringen, 2013a). I løpet av denne perioden har den gjennomsnittlige valgoppslutningen til partiet ligger på rundt 35 % (Arbeiderpartiet, 2016). Denne jevnt høye oppslutningen viser at Arbeiderpartiet er et parti som favner bredt i befolkningen med et stort mangfold av meninger og holdninger. Det kan tenkes at Arbeiderpartiets holdninger reflekterer det religiøse landskapet på to områder.

Det første handler om at de kan gjenspeile¹ det religiøse landskapet. Det andre er at det kan tenkes at de er med på å forme det samme landskapet gjennom sin politikk. Arbeiderpartiets politikk spiller dermed en viktig rolle for hvordan det norske samfunnet endrer seg, også overfor skolepolitikken og religionsfaget.

1.3 Avhandlingens formål

Avhandlingens formål er å bidra med noe nytt i postsekulærdebatten. Det skal jeg gjøre ved å trekke begrepet inn i en norsk politisk kontekst. Caset for avhandlingen er en analyse av Arbeiderpartiet sine partiprogrammer i fra perioden mellom 1978 og 2013. Det er altså selve begrepet, det «postsekulære» som skal vurderes og drøftes i lys av caset. Ambisjonen med avhandlingen er å bruke caset til å diskutere og si noe nytt om begrepet, og bruke begrepet til å si noe nytt om caset. Dette mener jeg vil være et godt bidrag til postsekulærdebatten og jeg mener avhandlingen skiller seg ut og er nyskapende ved å diskutere begrepet med utgangspunkt i en norsk politisk kontekst.

1.4 Forskningsspørsmål

Tittelen for avhandlingen er «*En analyse av Jürgen Habermas' bruk av begrepet «det postsekulære samfunn» i lys av Arbeiderpartiets partiprogrammer perioden 1975-2013*». På grunn av temaets bredde har jeg laget to forskningsspørsmål som skal være til hjelp for oppgaven og som skal besvares i avslutningskapittelet.

- «I hvilken grad kan man si at samfunnsbeskrivelsene i Arbeiderpartiets partiprogrammer korresponderer med Habermas' teori om det postsekulære, og fremstår teorien som svekket eller styrket i lys av en slik analyse?»
- «Er *begrepet* det postsekulære, slik Habermas bruker det, et godt begrep for de samfunnsbeskrivelsene Arbeiderpartiet gir i sine partiprogrammer?»

¹ Arbeiderpartiet er partiet med størst oppslutning blant velgere med innvandrerbakgrunn fra Latin-Amerika, Afrika og Asia (Bergh, Bjørklund & Aalandslid, 2014). Derfor vil Arbeiderpartiet også inneholde et stort religiøst mangfold blant velgermassen. Den høye oppslutningen blant velgere med innvandrerbakgrunn *kan* derfor tyde på at velgermassen til Arbeiderpartiet reflekterer det religiøse landskapet bra.

1.5 Struktur og disposisjon

Strukturen på avhandlingen er delt i fem deler og følger en tradisjonell oppbygning i følgende kapitler: bakgrunn, teori, analyse, drøfting og konklusjon.

Bakgrunnskapittelet skal gi leser den nødvendige oversikten som behøves for å forstå oppgavens tema og problemstilling. Kapittelet tar for seg korte historiske overblikk til Norges religionshistorie, Arbeiderpartiets historie og partiets historiske forhold til religion samt teorier på årsakene til de religiøse endringene.

Teorikapittelet tar utgangspunkt i teoretikerne Jürgen Habermas og James Beckford som diskuterer begrepet det postsekulære med ulike perspektiv. Jeg gjør rede for Habermas' syn på begrepet med utgangspunkt i artiklene *Notes on a post-secular society* og *Religion in the public Sphere*. Beckfords artikkel *Public Religions and the Postsecular: Critical Reflections* retter et kritisk blikk på selve begrepet og på Habermas' forståelse av begrepet.

Metodekapittelet vil presentere valg av metode samt refleksjoner rundt utarbeidingen av kodene som ble brukt i analyseprosessen. Jeg vil også reflektere over de metodiske valgene som er blitt gjort i løpet av arbeidsprosessen. Dette innebærer alternative metoder og refleksjoner omkring valg av material.

I analysekapittelet vil jeg presentere funnene av forskningen. Analysekapittelet vil utgjøre hoveddelen av oppgaven. Kapittelet er organisert skjematisk etter de enkelte kodene og skal danne grunnlaget for drøftingskapittelet hvor jeg skal drøfte teorien opp mot funnene som jeg har gjort.

Drøftingskapittelet vil drøfte funnene fra analysekapittelet opp mot teori. I drøftingskapittelet skal jeg komme med egne betraktninger om hvorvidt funnene korresponderer eller avviker fra teorien. Kapittelet kommer til å danne grunnlaget for konklusjonen i påfølgende kapittel.

Avslutningskapittelet vil kort oppsummere oppgaven og skal bidra til svar på forskningsspørsmålene.

2. Bakgrunn

2.1 Introduksjon

Jeg skal i dette kapittelet gi en bakgrunnsversikt over det religiøse Norge og det norske Arbeiderparti. Dette er viktig for å kunne forstå teori og problemstilling bedre. Hvordan har det religiøse landskapet endret seg de siste tiårene? Hva er Arbeiderpartiet og hva er deres historiske forhold til religion? Dette er spørsmål og tema jeg ønsker å gi en oversikt over.

Kapittelet deles i to hoveddeler. I den første hoveddelen vil jeg gjøre kort rede for norsk religionshistorie. Jeg har valgt ut det jeg mener er relevante aspekter ved religionshistorien i Norge med størst fokus på det siste århundret. Den andre hoveddelen tar for seg Arbeiderpartiets historie og deres historiske forhold til religion.

2.2 Kort om religionshistorie i Norge

Den historisk dominerende religionen og trosretningen i Norge er kristendommen.

Kristendommen kom til Norge og ble en del av norsk kultur i løpet av tidsepoken vi i dag kjenner som vikingtiden. I løpet av kort tid etablerte kristendommen seg i Norge og dannet grunnlaget for den dominerende posisjon i Norge i de neste tusen årene (Schumacher, 2005). På 1500-tallet ble Norge dratt inn i de store europeiske omveltningene som reformasjonen medførte. Reformasjonen ble regnet som fullført i Norge i 1537 da den siste katolske biskopen ble jaget ut av Norge. Dette markerte starten på en over fem hundre år lang statskirkeperiode i Norge som varte frem til 21.mai 2012. Den 21.mai 2012 stemte et samlet storting, med unntak av Senterpartiet, for et offisielt skille mellom stat og kirke (Amundsen, 2005; Vårt Land, 2012). *Helt* separert er likevel ikke Den norske kirke og den norske stat. § 16 i Grunnloven sier at «Den norske kirke, en evangelisk-luthersk kirke, forblir Norges folkekirke og understøttes som sådan av staten. Nærmere bestemmelser om kirkens ordning fastsettes ved Lov. Alle tros- og livssynssamfunn skal understøttes på lik linje» (Grunnloven, 2014). Den norske kirke skal ennå være Norges folkekirke, men de religiøse båndene til styringen av landet er borte. En konsekvens av Kirkeforliket som ble vedtatt i 2008, men ikke fullbyrdet og stemt over før i 2012, er at utnevnelsen av proster og biskoper ble overført i fra

kirkelig statsråd og over til kirkelig organ som kirkerådet eller bispedømmerådet (Aune & Bakken, 2008; Regjeringen, 2008).

Den norske kirke hadde lenge over 96 %² av befolkningen som medlemmer og hadde med det stor innflytelse i og overfor andre institusjoner. Det var for eksempel grundig opplæring i kristen tro og lære i offentlig skole helt frem til 1969. Dette var en viktig faktor for at Norge var relativt homogent med tanke på tros- og livssyn, sett med statistiske øyne. I 1969 kom loven om «Trudomsamfunn og ymist anna» som la forholdene til rette for at alle religioner kunne etablere og danne trossamfunn i Norge så lenge trosinnholdet ikke var uforenelig med norsk lov. Loven kom etter press fra det internasjonale samfunn gjennom FNs menneskerettighetserklæring og den europeiske menneskerettighetskonvensjonen (Stensvold, 2005).

Offentlig statistikk gir et tydelig bilde på hvor, relativt sett, enhetlig Norge var som religiøst samfunn. Folketellingen i 1946 viste at 96,2 % av Norges befolkning var medlem av Den norske kirken mens 3,8 % stod utenfor. Av de 3,8 % utenfor så kan kun 1,1 %, av det samlede antallet, karakteriseres som «ikke-kristne»³ (Taule, 2012). Per 1.januar 2014 var 74,3 % av Norges befolkning registrert som medlemmer i Den norske kirke (Statistisk sentralbyrå, 2015). På om lag 70 år opplevde Den norske kirke en «relativ» medlemsreduksjon på over 20 prosentpoeng. En kort redegjørelse om hva som ligger bak denne «reduksjonen» kommer i kapittel «2.3.2 Teorier om religiøse endringer i den eksisterende befolkningen». I løpet av samme periode har det vært en fremvekst av nye tros- og livssynssamfunn utenfor Den norske kirke. Andelen medlemmer av tros- og livssynssamfunn utenfor Den norske kirke er per 1.januar 2014 på 11,5 %. Blant de 559 000 medlemmene utenfor Den norske kirke tilhører om lag 250 000 under klyngen «ikke-kristne»⁴ (Statistisk sentralbyrå, 2015). Statistikken fra 2014 vitner om et stadig større religiøst mangfold i dagens Norge. Det blir sakte, men sikkert flere og flere medlemmer i tros- og livssynssamfunn utenfor Den norske kirke. Det er i seg selv ikke bare en kvantitativ diversifisering, men også kvalitativ. Med det menes det at medlemmer utenfor Den norske kirke tilhører et bredere spekter av tros- og livssynssamfunn

² Tallet kommer ut i fra egne utregninger basert på tallene 3 036 844 (I alt i den Norske kirken) og 120 106 (I alt utenfor den Norske kirke) i fra Taule, 2012

³ Innenfor begrepet «ikke-kristne» så ligger følgende trossamfunn og grupperinger; «Mosaiske trossamfunn», «Andre ikke kristne samfunn», «Intet trossamfunn», «Dissentere ikke nærmere angitt» og «Uttrådt av Statskirken uten nærmere opplysninger»

⁴ Denne kategorien inkluderer tros- og livssynssamfunnene Baha'i, Buddhisme, Hinduisme, Islam, Jødedom, Sikhisme, Livssyn og Andre trus- og livssynssamfunn

og med økende avstand til tradisjonelt dominerende religiøse og livssynstradisjonen i Norge (Schmidt, 2010a, s.25-31). Norsk Monitor er en bred kartlegging av nordmenns verdier, holdninger og adferd og utføres annethvert år. Det inkluderer også religiøs tro (Norsk Monitor, ukjent dato). Resultatene fra 2016 var historiske. For første gang siden undersøkelsen startet i 1985, svarte et flertall av respondentene nei på spørsmålet «Tror du på Gud?». 39 % svarte nei, 37 % svarte ja og resten stilte seg usikker i spørsmålet om Guds eksistens (Friestad & Michelsen, 2016). Hvis vi legger som premiss at tallene er pålitelige og generaliserbare, noe jeg mener er mulig siden antallet respondenter var så høyt som 4000, indikerer disse resultatene at dagens medlemmer av Den norske kirke har endret seg til en mer mangfoldig gruppe med tanke på gudstro enn tidligere. Sammenlignet med resultatene fra 1985 svarte 50 % ja på spørsmålet om tro på Guds eksistens og kun 20 % svarte nei (Friestad & Michelsen, 2016).

2.2.1 Religionsundervisningens historie i Norge

Jeg skal i dette delkapittelet gjøre rede for religionsundervisningens historie i Norge. Det er relevant fordi oversikten er en fin konkretisering og et godt eksempel på hvordan de religiøse endringene jeg beskrev i forrige delkapittel. Redegjørelsen er tatt med utgangspunkt i kapittelet «Religionsundervisningens historie i Norge» i boka *Religionsdidaktikk. En innføring* skrevet av Bengt-Ove Andreassen (2012). Andreassen deler religionsundervisningen i norsk skole inn i tre perioder. Den første perioden, 1736-1860, kaller han «den kirkelige allmueskolen». Dette var statspietismens utdanningspolitiske misjonsprosjekt hvor skolen skulle bidra til barns kristendomsundervisning. Konfirmasjonsundervisningen og selve konfirmasjonen var barn og unges dør inn i voksenlivet. Allmueskolen var også et misjonsprosjekt som skulle gjøre alle innbyggere i Norge til gode kristne. Kjernen i dette misjonsprosjektet var i stor grad et kunnskapsprosjekt hvor barn og unge skulle få kunnskap om den religiøse og personlige omvendelse fremfor å erfare det selv.

Andreassen beskriver den andre perioden, fra 1860 til 1974, som «den borgerlige folkeskolen». Allmueskolen ble møtt med nye krav og forventninger om kunnskap i et stadig mer komplekst og differensiert samfunnsliv. Det ble innført nye fag i skolen og

kristendomsfagets rolle ble mindre. Etter implementeringen av dissenterloven⁵ i 1845 ble religionsfrihet som prinsipp⁶ innført i Norge. I 1860 ble skolen omgjort fra kirkeskole til statsskole, men kristendomsundervisningen spilte ennå en viktig rolle da den skulle tjene og forberede Guds rike her på jorden. På første halvdel av 1900-tallet ble skolen mer og mer preget av sterkere statlig styring og kirken mistet gradvis mer innflytelse over skolen som i større grad ble en sektor som styrte seg selv. Da Arbeiderpartiet foreslo en reduksjon i timetallet til kristendomsfaget i 1963 vakte det massive protester fra «kristenfolket» og det ble overlevert 725 000 protestunderskrifter juni 1965. I 1969 ble det så vedtatt at faget ikke lenger skulle være en del av kirken sin dåpsundervisning og Stortinget fjernet kravet om at kun lærere som var medlemmer av statskirken kunne undervise i faget. Disse endringene ledet mot den tredje perioden som Andreassen kaller for «Globalisering og flerkulturelle premisser» i perioden 1974-2008.

Denne tredje perioden viser utviklingen på vei mot dagens tilstand. Gjennom Mønsterplanen 74 ble det for første gang gitt mulighet for et alternativt tilbud for elever som var fritatt for undervisning i kristendomsfaget. Dette alternative tilbudet skulle gi innsikt i andre religioner og livssyn samt ulike etiske modeller. Gjennom Mønsterplanen 87 (M87) ble det gjort endringer for å møte samfunnsutviklingen som globaliseringsprosessene medførte. Det ble der gitt mulighet for nye alternativer i religions- og livssynsundervisningen. Andreassen sier at endringen i M87 var et tydelig uttrykk for sekulariseringsprosessene og det økende livssynsmangfoldet. I 1997 ble *Kristendoms-kunnskap med religions- og livssynsorientering* (KRL) innført som en del av Reform 97. KRL-faget hadde kristendom som hovedvekt, men også «andre levende religioner» samt «filosofi og etikk» var en del av faget. Faget var et fellesfag med begrenset fritaksrett. Dette punktet skapte stor kontrovers og faget ble til slutt dømt i den europeiske menneskerettighetsdomstolen (EMD) i Strasbourg for å ikke være objektivt nok og for at det ga kristendommen en kvalitativ forrang sammenlignet med andre religioner og livssyn. Faget ble endret til *Religion, livssyn og etikk* (RLE) i 2008. RLE-faget skulle være i tråd med menneskerettighetene og ha en kvalitativ likebehandling av alle religionene. Det ble poengtert at navnet skulle tydeliggjøre dette. Faget skal være «objektivt, kritisk og pluralistisk» i sin tilnærming til alle religioner og livssyn (Andreassen, 2012, s.56-80).

⁵ Dissenterloven gav nordmenn rettigheter og lov til å organisere seg i andre kristne trossamfunn enn statskirken (Andreassen, 2012 s.59).

⁶ Full religionsfrihet var det likevel ikke siden Grunnloven på daværende tidspunkt nektet jøder, jesuitter og munkeordener adgang til riket (Andreassen, 2012 s.59).

Religionsundervisningen tok *enda* en ny vending da faget ble endret fra RLE til *Kristendom, religion, livssyn og etikk* (KRLE) som et resultat av samarbeidsavtalen som ble inngått mellom regjeringen, bestående av Høyre og Fremskrittspartiet, og Kristelig Folkeparti i 2013. Fagets innhold ble endret hvor omtrent 50 % skulle være kristendomskunnskap. Kritikken mot det nye faget gikk på den kvantitative skjevfordelingen mellom kristendom og de andre religionene i faget. Det ble også rettet kritikk mot fagets navn som «mindre inkluderende og gammeldags» og som ikke «reflekterte de øvrige samfunnsendringene (Solsvik, 2015). Dette viser at faget og temaet vekker engasjement og at faget ikke er isolert fra samfunnsendringer eller politiske vedtak.

Jeg har i dette delkapittelet presentert en historisk oversikt over religionsundervisningen i Norge som en illustrasjon for de religiøse endringene Norge har hatt de siste hundre årene. Presentasjonen viser en sammenheng mellom den generelle samfunnsutviklingen og fagets innhold og utvikling. I det neste delkapittelet skal jeg presentere noen hovedteorier som gir en forklaring på de religiøse endringene Norge har gått i gjennom.

2.3 Hovedteorier bak religiøs endring

Hva er årsakene bak disse religiøse endringene Norge går i gjennom? Schmidt (2010a, s.32) diskuterer dette i kapittelet «Norge: et religiøst pluralistisk samfunn?» i boken *Religion i dagens Norge*. Jeg vil trekke frem og drøfte teorier som ser på de ulike årsakene. Dette er viktig for å forstå hvordan det religiøse landskapet i Norge har endret seg i fra relativt homogent til pluralistisk landskap. Schmidt trekker frem to hovedpunkter og tendenser. Det første handler om migrasjon og innvandring av mennesker med annerledes etnisitet, nasjonalitet og religiøs bakgrunn enn det tradisjonelle norske. Hovedpunkt nummer to er de religiøse og livsynsmessige endringene blant den allerede eksisterende befolkningen. Hovedpunktene er ikke totalt adskilte og overlapper hverandre.

2.3.1 Migrasjon

Migrasjon og innvandring er en viktig årsak til endring og innvandring har endret den demografiske sammensetningen i Norge og medført en stadig større religiøs pluralisme. Fra begynnelsen av 1970-tallet og frem 2016 har antallet innvandrere og norskfødte med

innvandrereforeldre (også kalt annengenerasjons innvandrere) økt med flere hundre tusen mennesker. Per 1.januar 2016 var 15,3 % eller om lag 850 000 personer i den norske befolkningen personer med innvandrerbakgrunn⁷. På bare ti år har personer med innvandrerbakgrunn økt med omtrent 470 000. (Statistisk sentralbyrå, 2016a).

Det er mange nasjonaliteter som er representert i Norge gjennom personer med innvandrerbakgrunn. Av de ti høyest representerte landene var det per 1.januar 2016 kun Danmark, Sverige og til dels Tyskland som har et religionslandskap og historisk bakgrunn som kan sammenlignes med Norges. Land som Polen, Somalia og Irak er eksempler på land som er høyt representert i Norge og hvor den dominerende religionen i hjemlandet er annerledes den luthersk-evangeliske kristendommen som er dominerende i Norge (Statistisk Sentralbyrå, 2016a). Det taler for et bredt utvalg av ulike religioner og konfesjoner i Norge. Men man skal likevel være forsiktig med å sette likhetstegn mellom religionslandskapet i deres opprinnelsesland og personer med innvandrerbakgrunns personlige religiøsitet. Innvandreregrupperes religiøse- og livsynsmessige tilhørighet i sitt nye hjemland er derfor ikke nødvendigvis lik den religiøse profilen i hjemlandet, særlig blant flyktninger. Et eksempel er iranske flyktninger som flyktet til Norge som følge av den islamske revolusjon i 1979. Det er en betydelig mindre andel av iranere i Norge som oppgir at de er oppdratt eller tilhører islam enn de 98 % som regnes som muslimske i hjemlandet (Schmidt, 2010a, s.32-33).

2.3.2 Teorier om religiøse endringer i den eksisterende befolkningen

I delkapittel 2.2. beskrev jeg en prosentmessig dramatisk reduksjon i medlemstallet til Den norske kirke fra 96 % til 74 % av befolkningen. Selv om det har vært en prosentvis nedgang har medlemstallet likevel holdt seg relativt stabilt. En stor del av årsaken til denne nedgangen skyldes en generell befolkningsvekst og innvandring. En annen årsak er inn- og utmeldelser, men dette har vært begrenset med omtrent 1000-1500 og 5000-10 000 årlig siden 1998. Innmeldelsene er utenom dåpsstatistikk (Statistisk sentralbyrå, 2016b)

Andre faktorer som spiller inn er urbanisering, sekularisering, individualisering og generell avtradisjonisering blant befolkningen. Jeg vil kort gå i gjennom hver av disse årsakene utenom sekularisering. Det er ikke fordi sekularisering ikke er relevant. Snarere tvert imot.

⁷ Personer med innvandrerbakgrunn brukes som en samlebetegnelse for begrepene «innvandrere» og «norskfødte med innvandrerforeldre».

Jeg kommer til å behandle temaet og begrepet sekularisering mer utdypende i teorikapittelet. Det er fordi det kan argumenteres for at sekularisering ligger på et «annet nivå» enn de andre nevnte faktorene. Med det mener jeg det er grunn til å tro at sekularisering kan komme som en *konsekvens* av disse faktorene. Det kan være grunn til å tro at mennesker får en mer sekulær bevissthet/blir mer sekulære på grunn av avtradisjonisering og individualisme, som igjen kan være en konsekvens av urbaniseringsprosesser.

2.3.2.1 Urbanisering

En mulig forklaring ligger i urbanisering og urbaniseringsprosesser. Urbanisering handler om endring av bosetningsmønstre og innebærer at en stadig større del av befolkningen trekker mot byene og større byområder. I byene hvor befolkningstettheten er større og mer forskjellig, øker også eksponeringen for andre religiøse- og livsynsmessige tradisjoner enn ens egen. Enkelt sagt får befolkningen i byene et større mangfold og flere «valgmuligheter» å forholde seg til enn det en møter i bygdene (Schmidt, 2010a, s. 33-34).

Valgmulighetene i byene henger sammen med immigrasjon. Størsteparten av personene med innvandrerbakgrunn i Norge bor i byer på Østlandet. I Oslo er omtrent 33 % av befolkningen personer med innvandrerbakgrunn. Det tilsvarer et antall på omtrent 213 000 personer (Statistisk sentralbyrå, 2016a). Sammensetningen av befolkningen er med på å gi et mye større religiøst mangfold enn i distriktene.

2.3.2.2 Individualisering

Individualisering viser til endringer av overordnede verdsett og mønstre av individers selvfortolkninger. Begrepet dekker fenomener som tradisjon og kultur. Dette i seg selv kunne ha vært et tema for en større avhandling, men som en forenkling handler individualisering om at tilvente mønstre og tradisjoner for hvordan mennesket bør leve opphører. Det er ikke lenger selvsagt at «slekt skal følge slekters gang»⁸ Det blir viktigere å «finne- og utvikle seg selv» enn å være i takt med tradisjon og konvensjoner. Individualisering skjer imidlertid ikke i et vakuum, men i et sosialt og kulturelt samspill med det øvrige samfunnet. «Det er ikke noe enhver tenker ut og konstruerer fra bunnen av for seg selv. Men de oppfattes i større grad som

⁸ Sitert etter den kjente julesalmen «Deilig er jorden» av B.S. Ingemann i fra 1842 (Deilig er jorden, 2009)

selvstendige og frie valg, og ikke som konvensjoner hentet fra overleverte tradisjoner.» (Schmidt, 2010a, s.36). En slags *avtradisjonisering* altså. Men individualisering trenger ikke bety svekket religiøsitet. Individualisering kan også handle om at autoritet overføres fra tradisjonelle institusjoner og over til individer. Et eksempel på en slik religiøs individualisering er New Age-bevegelsen hvor individet fremstår som den ytterste autoritet i sitt religiøse liv (Botvar, 2010, s.13-14).

2.3.2.3 Økonomiske og strukturelle endringer

Økonomiske og strukturelle endringer er en annen interessant teori på hvordan den religiøse og livsynsmessige sammensetningen i befolkningene endres. Særlig spiller faktorer som inntektsnivå, levekår og sysselsettingsmønstre en rolle (Schmidt, 2010a, s.35). Høeg (2010, s.191) nevner foreldre som betydningsfulle sosialiseringssagenter ved overføring av religiøs tro. Større familiemobilitet og endring av familiemønstre kan derfor også påvirke betingelsene for religiøs tradering (Schmidt, 2010a, s.35). Økt utdanningsnivå ser også ut til å spille en rolle. Religionsundersøkelser fra 1991, 1998 og 2008 viser en betydelig økning av folk som definerte seg som ikke-troende blant dem med høyere utdanning. Umiddelbart kan det se ut som at sekulariseringsprosesser gjennom strukturelle endringer av samfunnet fører til en lavere grad av utslag av religiøsitet i befolkningen. Botvar problematiserer likevel denne konklusjonen. Han viser til at økningen av ikke-troende ikke er parallell med nedgangen blant de troende. Det er særlig i fra gruppen av personer med et ubestemt forhold til tro og religion som blir mindre. Denne gruppen definerer sin egen religiøse selvbetegnelse som «verken eller/vet ikke» i statistikken. De med et mer avklart forhold til tro og religion og som definerer seg selv som «litt» eller «sterkt religiøs» har en liten nedgang. Det kan synes om at gruppen med et avklart forhold til tro og religion kan i en viss grad ha stått i mot presset i fra de strukturelle samfunnsprosessene (Botvar, 2010, s.19-23).

Jeg har i dette delkapittelet presentert en oversikt over mulige teorier og årsaker bak de religiøse endringene i Norge. Jeg vil komme tilbake til og redegjøre for sekularisering i teorikapittelet.

2.4 Arbeiderpartiets historie

Jeg skal i dette delkapittelet først gjøre rede for Arbeiderpartiets generelle historie. Deretter skal jeg gi en grundig redegjørelse for Arbeiderpartiets historiske forhold til religion.

Arbeiderpartiet ble grunnlagt i 1887 i Arendal som *Det Forenede norske Arbeiderparti*.

Grunnlaget for dannelsen av Arbeiderpartiet som politisk parti kom fra arbeiderforeningene som den såkalte «Thranitterbevegelsen» var med på å grunnlegge landet over på midten av 1800-tallet. I 1903 fikk Arbeiderpartiet sine første stortingsrepresentanter og ble allerede ved valget i 1918 det største partiet i Norge (Tvedt & Bull, 2015; Arbeiderpartiet, 2015).

Arbeiderpartiet regner seg som et sosialdemokratisk parti. Sosialdemokrati er en selvstendig politisk retning som vokste frem siste halvdel på 1800-tallet. Utgangspunktet for sosialdemokratiet var målet om mer individuell frihet og mindre undertrykkelse. Frihet for enkeltmennesket forutsetter grunnleggende demokratiske rettigheter for alle og reell innflytelse over egen livssituasjon. For sosialdemokrati som ideologi var det ikke tilstrekkelig med kun demokratiske rettigheter. Det måtte også følge med garantier om oppfyllelse av nødvendige behov som utdanning, helse og frihet fra nød og fattigdom (Brandal, Bratberg & Thorsen, 2011, s.11-13).

Mellomkrigstiden var en politisk berg-og-dal-bane for Arbeiderpartiet med både høydepunkter og kontroversielle avgjørelser. Det inkluderer både inn- og utmelding i Komintern⁹ i 1919 og 1923, regjeringsdeltakelse for første gang og en forlating av den revolusjonistiske linjen fremfor en mer demokratisk og mer pragmatisk tilnærming (Tvedt & Bull, 2015; Arbeiderpartiet, 2015). Det var først etter andre verdenskrig partiet virkelig fikk sin dominerende rolle i norsk politikk. Frem til valgnerlaget i 1965 satt Arbeiderpartiet i 20 sammenhengende år i regjeringsposisjon, kun avbrutt av en månedslang Høyre-regjering ledet av John Lyng i 1963 (Tvedt & Bull, 2015; Arbeiderpartiet, 2015; Regjeringen, 2013b)

Tiden etter 1965 representerer nye og tidvis turbulente tider for Arbeiderpartiet.

«Gullalderen» i etterkrigstiden var over og partiet kunne ikke lenger basere seg på rene stortingsflertall. 1970-tallet ble preget av en altoppslukende EF-strid og sterke personkonflikter innad i Arbeiderpartiet. Høyrebølgen som feide over Norge på 1980-tallet førte til en mindre grad av partiloyalitet blant velgerne. Det medførte at Arbeiderpartiet måtte

⁹ Komintern var en internasjonal kommunistisk bevegelse som var aktiv i perioden 1919-1943. Formålet med Komintern arbeidet for en opprettelse av et proletarisk verdensdiktatur som skulle virkeliggjøre sosialismen som et første steg mot det kommunistiske samfunnet (Egge, 2015)

ta innover seg den nye tiden og varslet en kursendring gjennom mindre direkte styring av landet (Beinum, 1998).

Etter stortingsvalget i 2005 inngikk Arbeiderpartiet for første gang i en flertallskoalisjon. Den «rødgrønne» koalisjonen bestod av Sosialistisk venstreparti (SV), Arbeiderpartiet og Senterpartiet. Arbeiderpartiet, som da var ledet av Jens Stoltenberg, fremsto ifølge historikeren Gudleiv Forr i større grad som kompromissvillige «forvaltere» enn tidligere Ap-regjeringer i de to regjeringsperiodene mellom 2005 og 2013 (Forr, 2011, s.406).

2.4.1 Arbeiderpartiets historiske forhold til religion

Hva var deres «religionsideologiske» bagasje i utformingen av religionspolitikken i siste del av 1900-tallet og starten av 2000-tallet? For å forstå dagens politikk mener jeg det er viktig å forstå historien og bakgrunnen bak. Jeg skal derfor her skissere opp noen linjer i Arbeiderpartiets historiske tilnærming til religion. Jeg starter med landsmøtevedtaket i 1975 og prosessen forut for vedtaket før jeg gir en generell redegjørelse og oversikt over historiske prosesser om Arbeiderpartiet og deres forhold til religion før 1975.

2.4.2 Landsmøtevedtaket i 1975 og foranliggende prosesser

Når en ser på Arbeiderpartiets historiske forhold til religion er 1975 et viktig årstall. Da ble det fattet et landsmøtevedtak hos Arbeiderpartiet om å sette inn en generell, men *positiv* formulering om religion som ble tatt med i Prinsippprogrammet i 1981. Utgangspunktet for delkapittelet er hentet fra Jørund Midttuns bok og hovedfagsoppgave *Sosialdemokrati og folkekirke. Det norske Arbeiderpartis forhold til kirke og religion* fra 1995. Midttun undersøker bakgrunnen for hva den nye vendingen i formuleringen og uttalelsen representerer. Men hva var egentlig innholdet til uttalelsen?

«Arbeiderpartiet vil et samfunn med trosfrihet og toleranse. Kristendommen er i vårt land en vesentlig del av kulturarven, og den slekt som vokser opp, må få kjennskap til den gjennom skolens undervisning. Arbeiderpartiet vil samle mennesker på tvers av livssynsskiller og trosforskjeller. Det må i Arbeiderpartiet alltid holdes klart at både

den som tror og den som ikke tror eller ikke gir uttrykk for noen tro, må bli respektert på like linje.» (Det norske Arbeiderparti, 1976 s.161)

Uttalelsen anerkjente kristendommens betydning for kulturarven, fremholdte behovet for kristendomsundervisning i skolen og påpekte også grunnleggende likhetstrekk mellom demokratiske sosialisme og kristen moral. Dette var første gang siden 1918 at Arbeiderpartiet hadde programfestet *noe* punkt som omhandlet religion. I 1918 vedtok landsmøtet at kristendomsundervisningen skulle tas ut av skolen, vedtaket ble imidlertid kortvarig og ble strøket allerede i 1919. Partiets offisielle politikk i perioden 1891-1901 var at all økonomisk støtte til statskirken skulle opphøre (Midttun, 1995, s.8-9). Det er tydelig at Arbeiderpartiet hadde et distansert forhold til kirke og religion. Partiets offisielle holdning til religion og kirke var doktrinen om at «*religion er en privatsak*» og ikke skulle blandes med politikk. Prinsippet stammet fra Edvard Bull helt tilbake til 1923 og ble med tiden også partiets holdning til temaet. Prinsippet om at «*religion er en privatsak*» tok Arbeiderpartiet som *parti* og de politiske lederne konsekvensen av i saker og uttalelser som omhandlet religion og kirke i perioden 1919-1975 (Slagstad, 1998; Midttun, 1995, s.9; Fragell 2009)¹⁰.

Landsmøtevedtaket i 1975 var derfor i et slikt henseende en dramatisk dreining av Arbeiderpartiets syn og holdning til kirke og religion. Bakgrunnen for landsmøtevedtaket var etter grundig drøfting av temaet i det såkalte «Sivertsen-utvalget» i fra 1974, ledet av tidligere kirke- og kulturminister Helge Sivertsen (1960-1963 og 1963-1965) (Midttun, 1995, s.9-11). Sivertsen-utvalgets mandat var at den skulle

«gi en fremstilling av de grunnleggende idéer i den demokratiske sosialismen sett i forhold til kristendommen (...) Utvalget skal søke å klarlegge forutsetningene for at mennesker med ulikt livssyn skal kunne samles i innsatsen for Arbeiderpartiets økonomiske og sosiale politikk og for å lede utviklingen til et samfunn preget av demokrati og likestilling» (Sivertsen, 1974, s.7-8).

Bakgrunnen for opprettelsen av utvalget må ifølge Rune Slagstad ses i lys av stortingsvalget samme høst (1973 red. amn.) hvor SV fikk stor fremgang. SV hadde da et sterkt preg av «kristen-sosialister» som blant annet inkluderte kjente skikkelser som Berge Furre og Otto Hauglin (Slagstad, 1998 s. 403; Leer-Salvesen, 2004). Et av medlemmene i Sivertsen-utvalget

¹⁰ Store deler av partieliten i Arbeiderpartiet i etterkrigstiden var for øvrig ikke medlemmer i statskirken og generelle motstandere av statskirkeordningen. Dette inkluderte ifølge Reulf Steen selv kjente «partihøvdinger» som Einar Gerhardsen, Haakon Lie, Reulf Steen, Trygve Bratteli og Martin Tranmæl (Eikeland, 2007)

var teologen Tor Aukrust. Hans hovedverk fra 1965, *Mennesket i samfunnet*, utfordret «kirken» til å ikke trekke opp barrierer mellom kirkens egne sfærer og storsamfunnet. Aukrust mente evangeliet ikke lenger var et «privat og åndelig rom» ved siden av det øvrige samfunnet, men *en del av det*. Boken fikk stor påvirkningskraft både overfor Den norske kirke og Arbeiderpartiet. Kirken ble utfordret på sin sosialetikk og Arbeiderpartiets holdning og tilnærming til religion ble endret. Sivertsen-utvalgets konklusjoner bygger nemlig ikke bare på Aukrusts bok *Mennesket i samfunnet*, men er også mer eller mindre, hentet direkte ut av Aukrust sin da ti år gamle sosialetikk. Det er verdt å merke seg at Aukrust også skrev store deler av Sivertsen-utvalgets innstillinger (Lindvåg, 2015; Slagstad, 2015; Slagstad, 1998).

Sivertsen-utvalget spør i sin konklusjon om «partiet bør programfeste sin holdning til kristendommen?». Utvalgets enstemmige svar og anbefaling på spørsmålet er todelt. Partiet bør ikke ta inn en egen «kristendomspost» for å bruke kristendommen som «redskap» for å nå politiske mål. Utvalget anbefaler derimot at Arbeiderpartiet gjør rede for dens holdning til kristendommen samt gir uttrykk for en positiv vurdering av religionen. Utvalget fokuserer på kristendommens betydning for norsk kulturarv og «fastslår at den oppvoksende slekt bør få undervisning i kristendomskunnskap» (Sivertsen, 1974 s.62-63). Tross landsmøtevedtaket der Arbeiderpartiet i praksis gjorde kristendommen til en del av partiets offisielle ideologi var likevel kritiske røster innad i partiet om denne sammenblandingen. Einar Førde, senere kultur- og kirkeminister, karakteriserte blant annet sammenblandingen mellom kristendom og sosialisme som noe «kliss» (Slagstad, 1998, s.403-404).

2.4.3. Historisk bakgrunn og prosesser før 1975

Midttun skisserer opp fire hovedlinjer som en forklaringsbakgrunn for Arbeiderpartiets sin historiske holdning og tilnærming til kirke og religion fra slutten av 1800-tallet.

Den første hovedlinjen er industrialiseringen som skapte geografiske og sosiale mønstre. Dette førte til en åndelig og fysisk avstand mellom den stadig voksende arbeiderklassen og kirken. Den andre hovedlinjen er at kirken i første halvdel av 1900-tallet var en konservativ samfunnsinstitusjon som så på arbeiderbevegelsens krav om materiell omfordeling og sosialisme som politisk ideologi¹¹. Den tredje hovedlinjen var en økende generell kritikk mot

¹¹ Historien om bakgrunnen til Einar Gerhardsens utmelding fra Den norske kirke beskriver disse forholdene godt. I 1918, under den finske borgerkrigen, ba norske prester i gudstjenesten om seier til de «hvite englende» i

kristendommens dogmer og læresystemer. Kritikken kom især i fra de kulturelle og politisk radikale kretsene. Den fjerde hovedlinjen var at den sosialistiske læren gav arbeiderbevegelsen en alternativ verdensanskuelse- og forklaring og alternative sosiale sammenhenger. Disse faktorene førte til en generell skeptisk og kritisk holdning til kirken blant sosialistiske partier i Europa (Midttun, 1995, s. 12-13).

Den første *varige*¹² Arbeiderparti-regjeringen ble innsatt i 1935. Dette markerer et skille i norsk kirkehistorie ved at Norge for første gang som kristen stat hadde fått en regjering som «ikke i større eller mindre grad så på kirken som en alliert og en del av sitt verdigrunnlag» (Midttun, 1995, s. 19). Dette fikk i liten grad praktiske og politiske konsekvenser da regjeringen likevel så på statskirken som en del av det øvrige statsmaskineriet. I løpet av perioden etter andre verdenskrig frem til landsmøtevedtaket i 1975 var det særlig to prosesser og debatter som synliggjorde Arbeiderpartiets holdning til religion og kirken. Prosess og debatt nummer en handlet om striden rundt ny kirkeordning på 1950-tallet. Diskusjonen handlet kort oppsummert om kirkens ønske om selvstyre over egne saker. Den kanskje tydeligste beskrivelsen av Arbeiderpartiets noe forvirrende tilnærming og selvforståelse til temaet religion og politikk kom i 1953 da Arbeiderpartiets stortingsgruppe stemte mot en samlet opposisjon og sin egen(!) regjeringens proposisjon om ny kirkeordning. Regjeringen og den borgerlige opposisjon stemte *for* en innstilling som tok utgangspunkt i en ide om å opprette et kirkeråd. Kirkerådet skulle være representativ for kirken og lede kirkens «indre» virksomhet. Arbeiderpartiets egen stortingsgruppe stemte altså *imot*. Midttun beskriver situasjonen godt: «Denne uvanlige vendingen viser at kirkespørsmål var en slags bakevje hvor partiets ellers så velorganiserte partimaskineri ikke maktet å få medlemmene til å gå i takt» (Midttun, 1995, s.19-21).

Den andre prosessen og debatten som illustrerer Arbeiderpartiets holdning til religion i etterkrigstiden var under deres arbeid med nytt kulturprogram. Et utvalg, også det ledet av Helge Sivertsen, som skulle føre en bred debatt om den sosialistiske kulturpolitikken. Jeg skal bare kort redegjøre for de delene som direkte omhandlet kirke og religion. Utvalget tok opp og drøftet grunnleggende trekk ved mennesket som kulturvesen og la til grunn et optimistisk menneskesyn som tilla mennesket store muligheter til å nå et høyt kulturelt nivå. Utvalget beskrev hvordan mennesket kunne frigjøre og utvikle seg i et fritt og harmonisk forhold til

deres kamp mot de «røde djevlene». Gerhardsen meldte seg ut i protest som en direkte konsekvens av denne forbønnshandlingen (Gerhardsen, 1967 s.50).

¹² Arbeiderpartiet var også i maktposisjon i 1928, men regjeringen søkte avskjed allerede 18 dager etter innsettelse (Regjeringen, 2013c)

sine medmennesker, kulminert under det endelige målet som «Den store menneskelige frigjøringen» (Midttun, 1995, s.27). Midttun karakteriserer dette som et grunnsyn som fremstår som et prinsipielt *alternativ* til kristendommen. Han mener videre det skinner i gjennom fra utvalgets innstilling at det på et prinsipielt grunnlag ikke vil være et behov lenger for religion i et sosialistisk samfunn. Kristendommen og kirken var en del av de kreftene og begrensningene som hindret menneskene i å utvikle seg fritt. Til tross for dette så utvalget på kristendommen som en viktig kulturbygger og som en del av en kulturarv som ikke burde tas ut av skolen.

«Her finner vi igjen mye av argumentasjonen fra debatten om kirkeordning, om enn i en noe mer kritisk form. Kirken kan tåles, fordi en så stor del av befolkningen slutter opp om den, og fordi den bidrar til religionsfriheten. Statens makt over kirken må imidlertid brukes til å fremme det som er den moderne velferdsstatens mål: rettferdighet, likeverd og toleranse.» (Midttun, 1995, s. 28-29).

Jeg har her redegjort for Arbeiderpartiets holdning til religion og kirke før 1975. Ut i fra redegjørelsen mener jeg begrepet «distansert» er en passende beskrivelse på Arbeiderpartiets historiske forhold mellom religion og politikk. Jeg har vist til flere ulike prosesser som illustrerer dette.

I det neste kapittelet skal jeg gå i gjennom det teoretiske grunnlaget for avhandlingen. Før jeg gjør det vil jeg gi en kort vurdering og grunngi hvorfor jeg har valgt å bruke Midttun såpass mye. En hovedårsak for bruken av Midttun er fordi han tar opp et viktig tema i form av Arbeiderpartiets historiske forhold til religion. Jeg mener boken til Midttun er bra ved at den presenterer god og relevant bakgrunnskunnskap til mitt tema. Bokens innhold gjør at jeg kan konsentrere meg for Arbeiderpartiets forhold til religion *etter* 1975 i og med tiden frem til 1975 er såpass godt dekket av Midttun. I mitt litteratursøk fant jeg ikke andre fremstillinger av det samme temaet som dekket dette like bredt, godt og presist som Midttun. Rune Slagstad tar opp noe av samme tema i boken *De nasjonale strateger* fra 1998, men på langt nær like utfyllende som Midttun. Slagstad har et særlig fokus på Tor Aukrust sin rolle i oppmykningen mellom Arbeiderpartiet og deres forhold til religion og har vært et nyttig bidrag på den fronten.

3. Teori

Jeg vil i dette kapitlet presentere teorien som avhandlingen tar utgangspunkt i. Å gi et helhetlig oversiktsbilde av all forskning om det postsekulære vil gå utover rammene til avhandlingen og tvinger meg til å konsentrere meg om utvalgte teoretikere. Utgangspunktet er den kjente moderne tyske filosofen, teoretikeren og akademiske tusenkunstneren Jürgen Habermas (Vetlesen 2016). Habermas har vært en av de fremste initiativtakerne av begrepet «postsekulære samfunn» som en forklaring på religionens «comeback» i offentligheten i vestlige samfunn etter en lang sekulariserings- og moderniseringsprosess (Casanova, 2013, s.27) Det er med utgangspunkt i Habermas' forståelse og definisjon av begrepet det «postsekulære samfunn» som er den teoretiske ryggmargen i oppgaven. Det andre perspektivet tar utgangspunkt i en artikkel skrevet av den britiske professoren i religionssosiologi ved University of Warwick, James Beckford. Beckford går løs på postsekulærbegrepet med en kritisk drøfting av begrepet generelt, samt Habermas' bruk og definisjon av det.

3.1 Sekularisering som bakgrunn til det postsekulære

Jeg vil her behandle temaet sekularisering som årsak til religiøs endring og som bakgrunn til det postsekulære. Dette overlapper med årsakene og teoriene til religiøs endring som jeg redegjorde for i delkapitlene 2.2 og 2.3. Sekulariseringsbegrepet får en utdyping og større redegjørelse fordi sekularisering danner selve basisen for begrepet «det postsekulære» og dermed også basisen for avhandlingen. Derfor er det viktig å ta for seg begrepet før vi går videre mot det postsekulære.

Lenge var den generelle oppfatningen blant samfunnsforskere og akademikere at den vestlige verdenen går i gjennom en sekulariseringsprosess som gjør at religion får en gradvis minkende betydning i samfunnet over tid (Furseth, 2015, s.9-11) «Lenge dominerte teorier som hevdet at religionen, parallelt med moderniseringen, ville bli svekket på alle nivåer i samfunnet» (Botvar 2010, s.11). Botvar (2010, s.12) viser til José Casanova (1994) som deler teorier om sekularisering inn i tre grupper.

En type sekulariseringsteori tar utgangspunkt i religionens løsrivelse fra andre sektorer og institusjoner i samfunnet. *Differensieringen* i fra sektorer som økonomi, politikk og utdanning fører til at de enkelte sektorene blir mer spesialiserte og at religion får mindre betydning og innflytelse over andre sektorer og dermed også samfunnet generelt. En direkte konsekvens av dette er at offentlig politikk ikke lenger begrunnes ut i fra religiøse overbevisninger (NOU 2013:1, 2013, s.49). En annen type teori tar for seg *privatiseringen* av religionen. Det vil si at religion gradvis fortrenkes ut av den offentlige arenaen og over til samfunnsmedlemmenes private sfære. Den tredje sekulariseringsteoritypen går ut på enkeltindividenes religiøse tro og praksis. Teorien hevder at samfunnsmedlemmene i det sekulariserte samfunnet, som følge av moderniseringen, blir stadig mer fremmedgjort ovenfor de tradisjonelle oppfatningene om religion. Denne tredje sekulariseringsteoritypen viser også til statistikk som forteller at andelen av befolkningene som slutter opp om religiøse forestillinger blir stadig mindre (Botvar, 2010, s. 12). Dette er sammenfallende med de endringene blant den allerede-eksisterende befolkningen som jeg viste til i delkapittel 2.3.2.2 med individualiseringsprosesser. Det «moderne mennesket» har i større grad blitt mer og mer individualisert og avtradisjonalisert.

Denne typen av sekulariseringsteorier dominerte lenge forskningsfeltet til samfunnsvitere. Akademikere innenfor fagfelt som sosiologi, statsvitenskap og antropologi behandlet knapt religion som forskningstema i store deler av etterkrigstiden. Både Furseth (2015, s.9) og Casanova (1994, s.3) trekker frem hendelser ved inngangen på 1980-tallet hvor religionen igjen ble «offentlig» ved å tiltrekke seg oppmerksomhet. Hendelsene som det refereres til er den islamske revolusjonen i Iran i 1979, den katolske kirkes rolle i sandinistbevegelsen i Nicaragua og fremveksten av «the religious right» i USA. Dette bidrog til en økende akademisk interesse for religion i offentligheten, særlig innenfor sosiologi, filosofi, teologi og normativ politisk filosofi.

Sekulariseringsteoriene kan spores tilbake til sosiologiens fedre som Émile Durkheim, Karl Marx og Max Weber. Ifølge Casanova var enigheten om teorien så sterk at det ikke ble sett på som nødvendig å teste den. «Alle» tok den derfor for gitt. Casanova skriver videre at selv om teorien fungerte som et uuttalt premiss for mange av klassikernes teorier så ble den aldri grundig undersøkt eller forsøkt formulert eksplisitt og systematisk (1994, s.17). Særlig fikk Webers teori betydning. Teorien tar utgangspunkt i at sekularisering danner kjernen i differensieringsteoriene og fungerer både som forutsetning og sluttresultat av en differensieringsprosess (Casanova, 1994, s.18). Denne prosessen fører til det som Furseth

kaller for to konsekvenshypoteser: (1) religionens tilbakegang og (2) religionens privatisering (2015, s. 14). Webers teorier har fått stor påvirkning i ettertid på sekulariseringsbegrepet. Habermas' bok om borgerlig offentlighet bygger på Webers ide om at moderniteten fører til en differensiering av samfunnet inn i ulike sfærer som politikk, økonomi og sivilsamfunn. Der religionens verdisett tidligere var altomfattende i samfunnet, blir de samme verdiene mer fragmentert i moderniteten (Furseth, 2015, s.14). I boken *Teorien om kommunikativ handling* fra 1981 mener Habermas at moderniteten kan holdes og bæres sammen, samt til og med legitimeres på et gjennomsekulært grunnlag (Vetlesen, 2007, s.17-18). Selv om Habermas snudde i synet på hvordan religionen kom til å forholde seg i den offentlige sfære i de moderne samfunnene, står han ennå fast på at religiøse ytringer i kjernen av den offentlige sfære må formuleres på et sekulært grunnlag. Dette kommer jeg tilbake til.

Habermas var imidlertid ikke alene om å snu om på dette synet. Også Peter L. Berger, kjent religionssociolog, innså at religion ikke kom til å forsvinne i Vesten. Berger innrømmet at sekularisering på individ- og samfunnsnivå ikke nødvendigvis var ensbetydende. Selv om det blir færre religiøse individer så betyr ikke det at de religiøse *institusjonene* har utspilt sin politiske og sosiale rolle i samfunnet (Furseth, 2015, s.15-16).

3.2 Begrepsforståelse- og avklaring av det «postsekulære samfunn»

Det er ut i fra Habermas' teori og forståelse av begrepet «det postsekulære samfunn» jeg tar utgangspunkt i min omtale av begrepet. Det samme gjelder Beckford om ikke annet er presisert. Før jeg går videre vil jeg presisere en ting angående Habermas' teori om det postsekulære. Det kan til tider være vanskelig å skille mellom Habermas deskriptive og normative tilnærminger til postsekulærbegrepet. For å tydeliggjøre dette vil jeg presisere når Habermas er deskriptiv og når han er normativ der det gjelder.

Habermas gir deskriptive beskrivelser av begrepet postsekulære samfunn i artikkelen «*Notes on a post-secular society*» (2008). Han legger til grunn at et samfunn først må ha vært sekulært på et visst punkt, for at det skal kunne defineres som postsekulært. Begrepet sekulært samfunn kan derfor ifølge Habermas tilskrives til det han kaller «velstående samfunn» i Europa, Canada, Australia og New Zealand hvor de religiøse båndene har jevnlig eller dramatisk har begrenset seg i etterkrigstiden. Disse regionene har opplevd en økende bevissthet om at de lever i et sekularisert samfunn. Bakgrunnen for denne bevisstheten har

ifølge Habermas utgangspunkt i tre prosesser: (1) at vitenskapelig utvikling og teknologi fører til en av-fortryllelse av verden (2) en funksjonell differensiering av sosiale subsystemer og (3) utviklingen i fra jordbrukssamfunn til industrielle- og postindustrielle samfunn har ført til en høyere levestandard og større sosial sikkerhet. Dette siste punktet gjør at den gjennomsnittlige levestandarden blir høyere og skaper en følelse av større sosial sikkerhet. Sammen gjør disse faktorene at mennesket opplever færre «livsrisikoer» og dermed et minkende behov for den «eksistensielle tryggheten» religionen er med på å tilby (Habermas, 2008, s. 1).

Ifølge Habermas ble USA lenge sett på som unntaket i fra regelen om den «europiske utviklingen»¹³ og han presenterer tre overlappende og verdensvide fenomen som skaper inntrykket av en verdensvid «tilbakekomst» av religion. Det første fenomenet (1) er en massiv og suksessrik misjonsekspansjon verden over fra alle de store verdensreligionene (2) de raskest voksende bevegelsene, som pentakostale kristne eller radikale muslimer, er ifølge Habermas fundamentalistiske ved bekjempelse av den moderne verden eller isolering av den. Deres tilbudsformer kombinerer det han kaller «spiritualisme» og «adventisme» med rigide og strenge moralbegrep med en bokstavelig tilnærming til de hellige skriftene. Det fremstår som uklart hva Habermas mener med begrepene. Jeg kan bare anta «adventisme» brukes med bakgrunn i ordets betydning, «Herrens komme» av det latinske *adventus Domini*, også kjent som «milleniarisme». Et konkret eksempel på «milleniarisme» finner vi i Johannes' Åpenbaring hvor det blir gitt beskrivelser av endetiden innenfor kristendommen (Engelskviken, 2016; Landes, ukjent dato). Med begrepet «spiritualisme» trekker jeg samme konklusjon og setter det i sammenheng med bakgrunn i ordets betydning med fokus på det åndelige og spirituelle innenfor religionen (Spiritualisme, 2013). Oppsummert kombinerer «fundamentalistene» spiritualisme i påvente av «Herrens komme» gjennom bekjempelse av den moderne verdenen eller gjennom isolasjon fra den. (3) Til slutt foregår det politisk instrumentalisering av et voldspotensial innenfor verdensreligionene Det inkluderer prestestyre i Iran, hinduistisk nasjonalismen og «the religious right» sin rolle i USA i forbindelse med Irak-krigen i 2003 (Habermas, 2008, s.1-2).

“Today, public consciousness in Europe can be described in terms of a “post-secular society” to the extent that at present it still has to “adjust itself to the continued

¹³ Habermas inkluderer også landene Canada, New Zeland og Australia i denne betegnelsen.

existence of religious communities in an increasingly secularized environment”
(Habermas, 2008, s. 3).

Habermas deskriptive beskrivelse av moderne samfunn som «postsekulære» referer altså til *et skifte av bevissthet* som tilskrives til tre fenomen. Det første fenomenet referer til en bevissthet om at kulturell og sosial modernisering går på bekostning av religionens offentlige innflytelse og relevans. Med andre ord: beskrivelsen som Habermas gir her er at disse prosessene ikke er en del av et nullsumspill der en faktors økende betydning og innflytelse nødvendigvis må gå på bekostning av andre. Det andre er at religion får økende innflytelse ikke bare internasjonalt, men også innenfor offentlige nasjonale sfærer. Kirker og religiøse organisasjoner tar i stadig større grad en rolle som fortolker i det sekulære samfunnet. Det tredje fenomenet som taler for en bevissthetsendring blant befolkningen er den økende immigrasjonen av det Habermas kaller for «gjestearbeidere og flyktninger». Dette gjelder særlig for dem som kommer i fra land med det han kaller «tradisjonell kulturell bakgrunn» (Habermas, 2008, s.3).

I et postsekulært samfunn kan ikke staten, med sitt monopol på offentlig tvang, gå inn i religiøse tvister. Her er Habermas normativ og kommer med formaninger og krav til statens rolle i et postsekulært samfunn. Habermas mener at en for aktiv stat risikerer med å bli den religiøse majoritetens forlengede arm og vil dermed gå ut av sin rolle som sekulær. I en konstitusjonell stat mener Habermas at alle normer som blir juridisk implementert i loven, må formuleres i et allment tilgjengelig og forståelig språk for *alle* (Habermas, 2008, s.9). Dette kommer jeg tilbake til og utdypet nærmere i delkapittel 3.4 «Religion in the public sphere».

3.3 Konkretisering og utdyping av begreper

Før jeg går videre i presentasjonen av Habermas' teori skal jeg kort utdype og konkretisere to begrep. Begrepene er viktige for å forstå hans forståelse av det postsekulære. Det første begrepet er toleranse og toleranseprinsippet. Her er Habermas normativ. Toleranseprinsippet er et avgjørende prinsipp i et postsekulært samfunn og skal sikre religions- og trosfriheten til dets borgere. Toleranseprinsippet tar utgangspunkt i at *både* religiøse og sekulære må tillate og anerkjenne hverandres rett til de respektives overbevisninger, praksiser og levemåter. Dette må gjennomføres og tolereres selv om de personlig ikke kan stå inne for disse overbevisningene og praksisene. Dette gjelder også for religiøse vis-á-vis hverandres

posisjoner og konfesjoner (Habermas, 2008 s.5). Slik jeg tolker Habermas, har han både et *deskriptivt* og et *normativt* forhold til toleranseprinsippet. Et postsekulært samfunn *har* ikke bare et toleranseprinsipp som basis, det *skal* også ha det.

Filosofen Lars Fredrik H. Svendsen skriver at toleranseprinsippet må ha som forutsetning og må bygge på et åpent, demokratisk og pluralistisk samfunn (Svendsen, 2007). Jeg vil bygge videre på denne forutsetningen og legge til religionsfrihet som en hjørnestein og fundament som toleranseprinsippet bør ta utgangspunkt i. Toleransebegrepet er et vidt begrep, men når jeg bruker det i min avhandling er det i sammenheng med toleranse for ulike religioner og religiøse ytringer. Denne forståelsen er etter min mening avhengig av *religionsfrihet* som grunnlag for hvordan samfunnets spilleregler skal forordnes. Satt på spissen vil et samfunn *uten* religionsfrihet heller ikke ha behov for toleranse. Selv om Habermas ikke nevner dette eksplisitt, mener jeg dette er grunnleggende og derfor kommer jeg til å legge det til som en del av min forståelse av postesekularitet som jeg undersøker.

Det andre jeg vil trekke frem er Habermas' skille mellom begrepene «sekulær» og «sekularist». Disse begrepene og «merkelappene» er i hverdagssammenheng ikke like lett å skille mellom. Habermas definerer «sekulære¹⁴» som ikke-troende med en agnostisk holdning til religiøse validitetskrav. Med «agnostisk holdning til religiøse validitetskrav» menes det i denne sammenheng en åpen, men samtidig ikke bastant holdning til religiøse utsagn og doktriner. «Sekularist» - begrepet beskriver en gruppe mennesker som har en tendens til å innta mer polemiske holdninger til de samme religiøse validitetskravene. Sekularistene vil avvise fullstendig religiøse utsagn som ikke kan begrunnes og rettfærdiggjøres vitenskapelig. Habermas betegner sekularisme som «hard naturalisme» (Habermas, 2008, s.8). Jeg mener at denne begrepsbruken ikke er uproblematisk. Hva med personer som er religiøse, men likevel mener at religion ikke hører hjemme i det offentlige rom. Er vedkommende da religiøs eller sekulær? Disse enkle spørsmålene viser svakheten ved Habermas' begrepsbruk. Slik jeg leser Habermas vil en slik person defineres som «religiøs» med en privatisert tro. Personen vil ha en bestemt holdning til religiøse utsagn og validitetskrav med utgangspunkt i sin tro, men personen vil ikke nødvendigvis mene at denne troen og holdningen skal prege samfunnet.

¹⁴ Habermas bruker begrepene «sekulære» og «ikke-troende» om hverandre. Jeg kommer i resten av avhandlingen til å bruke begrepet «sekulær».. Det samme gjelder begrepene «religiøse» og «troende» hvor jeg kommer til å bruke begrepet religiøse.

3.4 Habermas: Religion in the Public Sphere

Utover 1990-tallet ble Habermas mer oppmerksom på religionens rolle i samfunnet. Særlig ble hendelsene 11.september 2001¹⁵ en vekker for hvordan religion igjen hadde blitt en viktig faktor som preget samfunnets dagsorden. En annen sak som uroet Habermas var utfordringen med å integrere det økende antallet med en etter hvert synlig muslimsk minoritet inn i en europeisk offentlig sfære. Dette fikk Habermas til å se på spørsmålet om religionens rolle i den moderne offentlige sfæren (Calhoun, Mendieta & VanAntwerpen 2013, s.3-4).

I artikkelen *Religion in the Public Sphere* tar Habermas opp hvordan religionsaktører og trossamfunn igjen har fått en ny og uventet politisk rolle i offentlig politisk diskusjonen etter den «epokegjørende endringen» fra 1989-90 (Habermas 2006, s.1). Habermas forklarer ikke hva denne endringen er, men sannsynligvis refererer han til Berlinmurens fall i 1989 som markerte begynnelsen på slutten av Den kalde krigen. Han viser til statistikk og deskriptive beskrivelser som demonstrerer «sekulariseringsbølgen» etter andre verdenskrig korresponderte med sosial modernisering i Europa. Dette er i kontrast med utviklingen i USA hvor graden av religiøs aktivitet har vært konstant siden 1945. Religiøs revitalisering i «Vestens hjerte» (USA) styrket ifølge Habermas den politiske delingen som splittet «Vesten» forut for Irak-krigen i 2003 (Habermas, 2006, s.2). Habermas påpeker videre at religionens betydning for politiske mål har vokst *utenfor* den vestlige verdenen, især Europa. De europeiske statene beveger seg i en tilsynelatende ensom retning når det gjelder religionens politiske rolle i samfunnet (Habermas, 2006, s.2).

Før en går videre er det viktig å klargjøre Habermas' begrep om «den offentlige sfære». «Begrepet om en offentlig sfære er knyttet til idealet om at offentlig debatt i demokratiske samfunn skal bidra til å skape enighet om hva som er det felles gode for samfunnet, og hvordan en skal realisere det» (Furseth, 2015, s.12). Habermas bruker offentlighetsbegrepet om en del av samfunnet som er åpent og tilgjengelig for alle, ikke lukket og privat. Offentligheten er noe *i seg selv* og fungerer som en møteplass for diskusjoner og som en interesse- og kommunikasjonskanal overfor staten. Offentligheten blir et mellomledd mellom borgerne og staten. Den offentlige sfæren kan forstås som et «lappeteppe av ulike større og mindre offentligheter på ulike nivåer i samfunnet, der forskjellige grupper og stemmer gjør seg gjeldende» (Furseth, 2015, s.13).

¹⁵ «Hendelsen 11.september 2001» referer til terrorangrepet på World Trade Center i New York utført av det islamistiske terrornettverket Al-Qaida hvor nesten 3000 mennesker ble drept.

I artikkelen hevder Habermas at tilbakekomsten av religion i vestlige samfunn er tegn på at de vestlige samfunnene er i ferd med å bli «postsekulære». Han siteres i en annen artikkel (Habermas, 2008 i Furseth, 2015) på at begrepet om det postsekulære samfunn betyr at «religion maintains a public influence and relevance, while the secularist certainty that religion will disappear worldwide in the course of modernization is losing ground» (s.16).

Habermas vier mye tid på hvordan religiøse og sekulære aktører skal forholde seg i den offentlige sfæren. Han er normativ når han gjentatte ganger understreker nødvendigheten for at religiøse aktørers utsagn i offentligheten må «oversettes» til et generelt tilgjengelig språk som alle kan gripe fatt i. Det er kun da de religiøse ytringene er gyldige med mulighet for å nå inn til samfunnets institusjoner. Men kravet stilles ikke bare til religiøse. Prinsippet om å skille stat og kirke forplikter politikere og tjenestemenn innenfor politiske institusjoner å formulere og rettferdiggjøre lover, rettsavgjørelser og tiltak i et språk som er likt tilgjengelig for *alle* borgerne, religiøse inkludert (Habermas, 2006, s.5-6).

Den konstitusjonelle statens selvforståelse har utviklet seg innenfor et rammeverk som bygger på den «naturlige» fornuft. Det vil si offentlige argumenter som *alle* menneskene og borgerne skal ha en *lik tilgang til*. Antakelsen om en felles menneskelig rasjonalitet danner ifølge Habermas grunnlaget for rettferdiggjøringen av en sekulær stat som ikke lenger trenger religiøs begrunnelse. Dette danner videre muligheten for en separasjon av stat og kirke på institusjonelt nivå (Habermas, 2006, s.5). En konstitusjonell religionsfrihet er det passende politiske svaret til spørsmålene og utfordringene ved religiøs pluralisme. For å dempe mulige konfliktpotensialer er det *nødvendig* at staten har en sekulær karakter. Statens sekulære karakter er likevel ikke nok som en garanti for lik religionsfrihet for alle. Men han kommenterer at partene likevel ikke kan stole fullt og helt på det han kaller «en nedlatende velvilje av en sekulær autoritet som tolerer minoriteter den tidligere har diskriminert» (Habermas, 2006, s.5). Partene må selv være aktive og oppnå enighet og forståelse for å finne balansen mellom den positive friheten til å utøve egen religion og den negative friheten å bli spart for andres religiøse praksiser. Det er bruken av overbevisende argumenter som skal definere hva som kan og ikke kan tolereres. Argumentene må være argument som alle aksepterer. Slike rettferdige avtaler og ordninger kan kun oppnås hvis de involverte partene evner å ta de andre partenes perspektiver (Habermas, 2006, s.4).

Det ligger altså en dobbel forventning i Habermas' postsekulære samfunnsforståelse. Arne Johan Vetlesen viser til dette i boken *Habermas. Kritiske lesninger* (2007). Den første forventningen går til de religiøse borgerne som må «oversette» sitt religiøse språk til et allmentilgjengelig språk. Den andre forventningen går til de sekulære. Religiøse har ifølge Habermas vært vant til å tilpasse seg de sekulæres forutsetninger og «hegemoni». Nå stiller Habermas en forventning at denne tilpasningen må gå *begge* veier. Sekulære må innse og tilpasse seg at religiøse aktører og samfunn fortsetter å eksistere, til tross for en flere hundreårig moderniseringsprosess. Dette kan oppleves som noe nytt. Sekulære blir med dette utfordret og avkrevet kognitive anstrengelser og åpenhet overfor det *potensielle* sannhetsinnholdet i fra religiøse tradisjoner (Vetlesen, 2007, s.24). Slik kan begge parter, både religiøse og sekulære, oppleve dette felles ansvaret som en byrde. Religiøse kan oppleve en «oversettelsesbyrde» i møte med offentligheten. Sekulære, i deres rolle som borgere, kan kjenne på byrden av en forpliktelse av å måtte tillate *alle* ytringer, selv religiøse ytringer med et kognitivt innhold som er utsatt for oversettelse (Habermas, 2013, s.372).

3.4.1 Avsluttende refleksjoner om Habermas

Før jeg presenterer Beckfords perspektiv vil jeg oppsummere Habermas' teori gjennom kodene som danner utgangspunktet for analysen. Kodene¹⁶ i oppsummeringene er uthevet med *kursiv*. Jeg viser for øvrig til metodekapittelet for refleksjoner og prosessen bak kodene.

Det første avsnittet er i stor grad Habermas' deskriptive beskrivelser om utviklingen og av det postsekulære samfunnet. Teorien om det postsekulære er et svar på det Habermas mener er sekulariseringsteoriens falitt. Religionen har ikke forsvunnet som følge av moderniseringsprosesser slik sekulariseringsteorien predikerte, men er igjen blitt en viktig del av samfunnet gjennom sin *innflytelse* overfor samfunnet. Habermas forsøker å forklare disse prosessene og endringene i samfunnet gjennom begrepet postsekularitet. En forutsetning for postsekularitet er at de vestlige samfunnene har gått i gjennom et *skifte av bevissthet i fra*

¹⁶ I oppsummeringen så har jeg etter beste evne skrevet kodene slik de er formulert. Noen av kodene har jeg måttet «knekket opp» og omformulert av språkmessige årsaker. Her er en oversikt over de konkrete kodene: *dialog, religiøs innflytelse, religionspluralisme, toleranse, skifte av bevissthet fra sekulært til pluralistisk samfunn, skille mellom stat og kirke, religion i offentligheten*

sekulært samfunn til et pluralistisk samfunn. Dette skiftet av bevissthet kan tilskrives tre ulike fenomen som inkluderer blant annet (1) at modernisering ikke nødvendigvis går på bekostning av religiøs innflytelse (2) at religiøse aktører spiller en viktig rolle i *offentligheten* som fortolkere i den offentlige sfæren (3) en bevissthetsendring i form av at samfunnene blir mer og mer *religionspluralistiske* som følge av immigrasjon.

I denne nye «tilstanden» er det noen viktige «spilleregler» som må på plass. Her er Habermas normativ. For det første må et postsekulært samfunn preges av *toleranse*. Toleranse er avgjørende i et postsekulært samfunn og toleranseprinsippet tar utgangspunkt i at både religiøse og sekulære må tolerere og tillate hverandres rett til meninger. Selv om meningene er avvikende overfor ens egne. Som jeg skrev i delkapittel 3.3 så ligger det også en forutsetning for religionsfrihet innenfor toleransebegrepet. Dette kommer jeg å legge til grunn også i analysen.

Toleranse er avhengig av dialog. For at ytringer i et postsekulært samfunn skal kunne være virksomme og gyldige inn mot samfunnets sentrale institusjoner, ved for eksempel utforming av lover, da må ytringene være sekulære. Det gjelder for både religiøse og sekulære. Likevel er det et *felles* ansvar for både religiøse og sekulære å oversette og forsøke å finne det kognitive allmenngyldige innholdet i den religiøse ytringen. En annen viktig forutsetning er at samfunnet må ha vært sekulært først. Det innebærer at statens karakter skal være sekulær. Slik må det også være ifølge Habermas. En stat skal ikke favorisere majoritetsreligionen i landet og det bør derfor være et *skille mellom stat og kirke*. For å dempe konfliktpotensialet mellom borgerne i samfunnet, så mener Habermas at staten må være sekulær og med religionsfrihet for alle.

3.5 Beckford: kritisk diskusjon av begrepet det postsekulære

Jeg velger å trekke inn Beckford for å presentere et kritisk korrektiv og alternativt syn på postsekulærbegrepet. Utgangspunktet er artikkelen *Public Religions and the Postsecular: Critical Reflections* fra 2012. Jeg kommer først til å presentere artikkelens innhold i sin helhet. Deretter kommer jeg til å gå inn på og trekke frem det som vil være relevant for drøftingen.

Beckford innleder artikkelen med en kort redegjørelse og oversikt over bruken av postsekulærbegrepet. Han observerer en stadig økende bruk av begrepet i fagartikler og konferanser og sporer begrepet tilbake til 1966 ved den katolske presten og sosiologiprofessoren Andrew Greeley (Beckford, 2012, s.1-2). Det var likevel ikke før på slutten av 1990-tallet at postsekulærbegrepet fikk en bred og vid interesse i den akademiske verdenen. Beckford peker på Habermas som en av nøkkelperson med tanke på den økte interessen omkring begrepet (Beckford, 2012, s.8). Beckfords (kritiske) drøfting av Habermas' anvendelse av begrepet kommer jeg tilbake til. Beckfords påpekning av begrepets varierende anvendelse er en av hans kjepphester. Artikkelen tar utgangspunkt i alle de ulike meningene som er blitt tillagt begrepet. Han grupperer meningene inn i seks klynger som et grep for å vise motsetningene av ulike meninger begrepet har blitt tillagt. Han er heller ikke sen med å påvise spenningene som eksisterer i disse ulike meningene og tolkningene av postsekulærbegrepet (Beckford, 2012, s.1-3). Jeg skal skrive en kort oppsummering om hver av de seks klyngene, men kommer til å drøfte den femte og den sjette klyngen mer inngående enn de andre. Den femte klyngen inneholder Habermas' forståelse og tolkning av begrepet. Den sjette og siste er kritiske bemerkninger om begrepet og inkluderer også Beckfords eget perspektiv på begrepet.

Den første klyngen dreier seg om «sekulariseringsfornekterne og tvilerne». Beckford viser til teoretikere som argumenterer for at sekulariseringsteorien aldri var treffende eller beskrivende for de prosessene som førte til religiøs endring i samfunnet. Sekulariseringsbegrepet har mistet sin «bakkekontakt» i og med religion ikke ser ut til å «forsvinne». Slik begrepet postsekularitet brukes i denne klyngen, vil det strebe etter å erstatte de angivelige defekte rammene til ideen om sekularisering (Beckford 2012, s. 3). Den andre klyngen ser på postsekularitet som en *påbygning* til sekulariteten. Den ser ikke på postsekularitet som et korrektiv til sekularismens fiaskoer og endelikt. Tenkere innenfor denne klyngen ser på det postsekulære som en progressiv *utvikling* fra *både* religionen og sekularismen. Det postsekulære representerer derfor den samlede fordelingen av religion og sekularitet, og kan føre til en økt involvering av religion i offentlige debatter samt også kanskje starte en resakralisering av enkelte områder i livet. Klynge nummer tre tar utgangspunkt i studier av ulike kunstformer som musikk, litteratur, billedkunst og film. Argumentene går på at det postsekulære representerer et brudd til tidligere perioder gjennom økt grad av religiøse impulser i det artistiske og det kreative. De mener å påvise et skifte og en bevegelse fra sekulære temaer for en utforsking av en sfære preget av fortryllelse og magi. Den fjerde

klyngen fokuserer på religionens tilbakekomst i offentligheten. Forskere innenfor denne klyngen fokuserer på den økende viktigheten til *Faith Based Organisations* (FBO) innenfor sosiale velferds- og rettferdighetskampanjer. Beckford viser til at det postsekulære betyr ikke bare en tilbakekomst av religion i offentlig sfære, men inkluderer også et samspill av «religiøse, humanistiske og sekularistiske posisjoner» innen de «sekulariserte sosiale strukturene av moderne senkapitalisme». Et eksempel på dette er et økende engasjement fra FBO-er i offentlige sosiale tjenestetilbud (Beckford, 2012, s.7-8). Denne klyngen retter søkelyset på hvordan religion kan utnytte nye muligheter for å returnere til den offentlige sfæren. En av disse mulighetene er å sitte «på ryggen» til det Beckford kaller «de sosio-økonomiske betingelsene til neoliberalismen» (Beckford 2012, s.7-8). Den femte klyngen er en samfunnsteoretisk drøfting av forutsetningene for demokratisk samtale i samfunn preget av religiøst mangfold og kompleksitet. Denne skal drøftes grundigere i neste avsnitt. Den sjette klyngen av teorier og ideer om det postsekulære har en kritisk og negativ tilnærming til begrepet.

Den femte klyngen tar for seg postsekularisme innenfor teologi, politikk og filosofien og her finner vi Habermas. Jeg kommer til å bruke mer tid på denne klyngen enn de foregående på grunn av klyngens relevans for resten av oppgaven. I redegjørelsen av den femte klyngen er Beckford kritisk til selve begrepet og Habermas' bruk av det. Han tar utgangspunkt i Habermas' artikkel: «Notes on a Post-Secular Society» fra 2008 som jeg redegjorde for i delkapittel 3.2. Habermas gir i artikkelen støtte til forsvarerne av sekulariseringsteorien gjennom en funksjonell differensiering og subjektivering av religion samt en beskrivelse av Europa som «et økende sekularisert miljø» (Beckford 2012, s.8-11). Men Habermas har en postsekulær forståelse av samfunnet i form av at samfunnet har gjennomgått en «endring av bevissthet» som blir reflektert ved tre nylige forandringer i moderne samfunn som at: (1) troen på at den uunngåelige utfasingen av religion er blitt mindre (2) religiøse organisasjoner kan fungere som et «samfunn av fortolkere og oversettere» i den offentlige arenaen (3) integrasjonen av immigranter fra «tradisjonelle kulturelle bakgrunner» i offentlige arenaer oppfattes mer og mer som et problem. Disse endringene gjorde at Habermas ble overbevist om at «sekulariserte samfunn» også burde bli oppfattet som «postsekulære» (Beckford 2012, s.8-11). Det trekkes frem at begrepene «sekulariserte» og «postsekulære» ikke fremstår som motsetningsbegrep i Habermas' ordbok. Habermas' bruk av postsekulær refereres til utfoldingen av en siste fase av sekulariseringen i form av en funksjonell differensierings og subjektiveringsprosess (Beckford 2012, s.8-11).

Beckford er imidlertid usikker på hva Habermas egentlig mener med religionens tilbakekomst:

«What is unclear, nevertheless, is the extent to which Habermas believes that «the return of religion» or «the return to religion» in the public sphere signifies an increase in religious thought, feeling, and action or merely an increase in the salience of questions about religion in politics and media» (Beckford, 2012, s.8).

Beckford er videre kritisk til Habermas og anklager ham for å «legge til side faktaene» om at veldig få europeiske land noensinne har vært *helt nøytrale* ovenfor religioner. Han sier videre at Habermas' forståelse av postsekularitet er primært opptatt av de juridiske, etiske og politiske tilpasningene til standhaftigheten og tilbakekomsten av religiøse krefter i den offentlige sfæren. Beckford mener at Habermas sitt hovedfokus i sin redegjørelse av temaet postsekularitet *ikke er på religionen*, men på det omkringliggende samfunnet. Habermas blir av Beckford sterkt kritisert når Beckford viser til Habermas' tidligere kritikk av fundamentalisme og New Age-tendenser i religioner. Habermas viser ifølge Beckford en smal forståelse av religion og går sjelden glipp av muligheten til å ekskludere fundamentalister fra deltakelse i rasjonelle diskusjonsformer i den offentlige sfære. Habermas' svar til kritikken er at han ikke ønsker å ekskludere fundamentalister til den offentlige sfæren, men fordi fundamentalister sjelden evner å formulere seg i et allment og tilgjengelig språk så blir det vanskeligere for dem å «nå frem» med sine synspunkter. Habermas påpeker at også de som uttrykker seg i et religiøst språk har krav og rett til å bli tatt alvorlig av sine sekulære medborgere (Henriksen, 2007, s.37). Habermas får også kritikk for at han ikke svarer på hvordan «religion» defineres tilfredsstillende til alles parters tilfredsstillelse (Beckford, 2012, s.9). Dette fremstår som en urimelig kritikk. Med så mange ulike tolkninger og definisjoner av begrepet religion, vil det være en meget krevende, om ikke umulig, oppgave å lage en tilfredsstillende definisjon av religionsbegrepet som alle parter kan akseptere og gå god for.

Slik Beckford tolker Habermas, så er Habermas' primære bekymring om offentlig moral og politikk. Habermas utviser ifølge Beckford en sterk tro på at statens sentrale institusjoner bør *forbli sekulære*, samtidig som religiøse og spirituelle argumenter skal ha en rett til å bli hørt i den offentlige sfæren. Denne anerkjennelsen av religionens potensielle verdi i det offentlige livet, særlig trosbaserte *moralverdier*, er relativt nye toner i fra Habermas og er sannsynligvis grunnen for at han føler for å bruke begrepet «postsekulær». Men hans bruk av begrepet, forteller oss mer om hans dype bekymring om tilstanden til den demokratiske politikken og

mangelen av en menneskelig solidaritet, enn for en mulig respekt han har for religion *per se* (Beckford, 2012, s.10). Jeg kommer tilbake til hvordan dette påvirker min oppgave og senere analyse i neste delkapittel. Men først skal jeg gjøre rede for sjette og siste klynge. Den består av kritiske og negative holdninger til postsekulærbegrepet inkludert Beckfords egen tolkning og skepsis til det.

Sjette og siste klynge inneholder kritiske og negative holdninger til begrepet. Beckford nevner Žižek og Martins som to kritikere. Žižek betegner det postsekulære som «postsecular crap» og Martins avviser postsekularitet som en «konstruksjon av intelligentsiaen» som lokkemiddel for å skaffe økonomiske bevilgninger, men som ikke er rotfestet i historiske empiriske data (Beckford, 2012, s.11). Beckfords egen skepsis bunner ut i at begrepene om det postsekulære evner ikke å kaste lys på noen av de mest t presserende sakene som omhandler religion i dagens offentlige liv. Fokus på det postsekulære, er ifølge Beckford med på å komplisere og trekke oppmerksomheten bort i fra spørsmål som omhandler staters engasjement til å forme og regulere offentlige svar til religiøst mangfold. Disse spørsmålene relateres til saker som frihet, likhet og rettferdighet (Beckford, 2012, s.12).

3.5.1 Beckfords perspektiv

For Beckford er betydningene av postsekularitet så variert og inkompatible med hverandre at det gir liten mening å vurdere om enkeltland i ulike regioner er inne i en postsekulær tid. Beckford mener den økende synligheten av FBO-er i for eksempel ytelse av velferds- og sosialtjenester kan enten tyde på en postsekulær vending eller en økning av instrumentalisering av religion i fra myndighetenes sin side. Med instrumentalisering mener han at myndighetene bruker FBO-er som middel for å tilby velferdsytelser og ikke som et mål i seg selv. Han mener også at den økende interessen for kunstformer som inkluderer magi, mirakler og fortryllelser kan enten antyde postsekularisme eller en «vekkelse» av det han kaller for «presekulære» former for folketro, naturdyrkelse eller paganisme. Videre mener Beckford det er lite sannsynlig at det er begrepet «postsekulær», slik det fremstår i dag, som kommer til å løse den langvarige debatten i spørsmålet om hvordan gjennomføre vitenskapelige studier av religion (Beckford, 2012, s.13).

Hovedargumentet til Beckford er at de mange meningene som tilskrives til begrepet «postsekulær» ikke bare er så varierte og inkompatible, det evner heller ikke å forklare

interpellasjonene, altså «innblandingene» fra myndighetenes side, til offentlige religioner i Storbritannia samt overalt ellers i verden. Beckfords bruk av interpellasjonsbegrepet viser til at myndigheter har arbeidet *lenge* gjennom politiske mekanismer og praksiser for å samle sammen og anerkjenne religiøse identiteter. Interpellasjonene er gitt med hensikt om å tilby muligheter og oppmuntringer til individer, familier og samfunn til å svare på disse interpellasjonene ved å definere seg selv som en særskilt religiøs identitet. Dette mener Beckford har pågått i århundrer, med Storbritannia som eksempel, og skyldes *ikke* dette «nye» begrepet «postsekulære» (Beckford, 2012, s.17).

Beckford mener postsekulærbegrepet bygger på en forenklet oppfatning av sekulærbegrepet og med et kortsiktig historiesyn. Postsekulærbegrepet gir ingen hjelp til å utforske de juridiske og politiske kreftene som jobber for å regulere av hva som skal defineres og anses som «religion» i den offentlige sfæren. Derfor er det en fare for at når en bruker postsekulærbegrepet hopper en bukk over alle de motsetningene og utfordringene vi møter når vi bestemmer for hva som skal telle som religion. Til slutt stiller Beckford på spørsmålet: Hva er *ikke* postsekulært? (Beckford, 2012, s.17).

Hvis ikke det postsekulære er svaret på spørsmålet på hvordan en skal tilnærme seg det vitenskapelige studiet av religion i samfunnet, hva er svaret da? Beckfords selv mener at tilnærmingen bør ha grunnlag i skeptisisme, kritisk vurdering og empirisk forskning på virkningene av disse to forholdene (Beckford, 2012, s.17). Redegjørelsen avsluttes med et sitat som oppsummer Beckfords syn på det postsekulære:

«It seems to me that a more productive way forward is to look for alternative, less problematic ways of understanding change and continuity in religion – without necessarily implying a radical transformation of religion, the secular, or the era» (Beckford, 2012, s.13).

Jeg har redegjort og til dels drøftet de seks klyngene som Beckford mener representerer de tillagte meningene til begrepet. Jeg har fokusert mest på den femte og sjette klyngen da disse er mest relevant for min avhandling. Før vi går videre til metodekapittelet skal jeg avslutte med noen avsluttende refleksjoner som trekker ut det mest relevante av redegjørelsen om Beckford med tanke på egen avhandling.

3.5.2 Avsluttende refleksjoner om Beckford

Her skal jeg gjøre meg noen avsluttende refleksjoner og drøftinger av Beckford og hans relevans til min avhandling. Fokuset er mest på den femte og sjette klyngen. Det innebærer å gi en presentasjon og oppsummering av Beckfords kritikk av Habermas. Dette gjør det lettere for både meg og leser i den senere analysen og drøfting av caset.

Hva er det Beckford ender opp med å si om Habermas? Slik jeg forstår Beckford, så mener han at Habermas *egentlig* ikke bringer noe særlig *nytt* til feltet. Habermas mener statlige institusjoner skal være sekulære og at det skal føres et sekulært språk som skal være allment og tilgjengelig for alle borgere. Når staten skal ha denne sekulære karakteren krever Habermas at «religiøse/troende» også skal tillates muligheten til å uttrykke seg og ha sin ytringsfrihet. Det ligger ifølge Beckford ikke noe særlig nytt i det, da det «skulle bare mangle» at også religiøse skal ha ytringsfrihet. For Beckford viser denne nye vendingen fra Habermas bare urimeligheten av tidligere posisjon og er egentlig ikke et viktig bidrag i debatten. Videre trekker Beckford inn at denne «ytringsfriheten» kun gjelder religioner som passer inn i *Habermas' definisjoner* og som ikke inkluderer fundamentalisme og «New-Age-tendenser». Beckford mistenker Habermas for å bruke begrepet «postsekulær» som skalkeskjul for at Habermas *selv* har innsett at religiøse stemmer har en *potensiell* verdi i offentlig sfære. Beckford mener begrepet postsekulær går en snarvei for å forklare og forstå forandringer og kontinuitet av religionene i vår nye tid.

Oppsummeringen i forrige avsnitt gir meg et videre grunnlag i analyse -og drøftingskapitlene som jeg kan diskutere caset opp imot. Det gir en kontrast og en motsats til Habermas' forståelse av begrepet det postsekulære samfunn.

4. Metode og analysestrategi

I dette kapitlet vil jeg presentere metodene og materialene som er blitt brukt. Jeg vil gjøre rede for og drøfte vurderingene som ligger bak i selve *kodingsprosessen* og analysen. Til slutt vil jeg reflektere over de metodiske vurderingene som ble gjort i løpet av avhandlingen.

4.1 Metode

Jeg har i denne avhandlingen vurdert idéanalyse¹⁷ som den mest hensiktsmessige metoden å bruke. Utgangspunktet for kapitlet er fra Øyvind Bratbergs bok *Tekstanalyse for samfunnsvitere* (2014). Oppgaven kommer til å bruke begrepet ideanalyse slik Bratberg (2014) beskriver det.

Et viktig utgangspunkt er spørsmålet om ideer. Hva ligger i begrepet «ideer» og hvordan kan idebegrepet tolkes og overføres til en analyse av Arbeiderpartiets partiprogrammer? Bratberg definerer ideer som «politikkens drivhjul» og som det grunnleggende for å forstå politiske aktører og beslutninger (2014, s.57). En viktig side ved ideanalysen er å fortolke tekstene ved å gå «bakenfor» tekstene for å analysere tekstenes bakenforliggende antagelser og analyser. Der kvantitativ innholdsanalyse har hovedfokus på det observerbare innholdet i teksten og teller koder for å påvise endringer og meninger, er ideanalysen opptatt av å tolke og jakte etter ideene bak tekstene (Bratberg, 2014, s.20-21 og 56-58).

Bratberg siterer Bergström og Boréus (2005) når han definerer en idé som «tankekonstruksjon som til forskjell fra inntrykk og holdninger utmerkes av en viss kontinuitet» (2014, s.58). Ideer kan både ha en kollektiv og individuell karakter. Et eksempel på idéanalyse med fokus på *individuell karakter* kan være å se på ideene som preget Helge Sivertsen da han ledet «Sivertsen-utvalget». Hva tenkte han selv om saken? Hvilke ideer preget handa han ga sin innstilling til landsmøtet? Ideanalyse rettet mot *kollektiv karakter* handler om ideologiske bevegelser og kollektive politiske prosjekter. Et konkret eksempel er sporingen av sentrale

¹⁷ Dette er også kjent som kvalitativ innholdsanalyse (Bratberg, 2014 s.21). Jeg kommer til å bruke begrepet idéanalyse utover i oppgaven.

politiske ideer i den norske arbeiderbevegelsen som «solidaritet» og «likestilling». Felles for undersøkelsene er tanken om at ideer utgjør grunnlaget for måten vi ser den omkringliggende verdenen på (Bratberg 2014, s.58). Denne avhandlingen har et fokus på den *kollektive* karakteren.

4.2 Koding

Koding karakteriseres som utgangspunktet for de fleste former for kvalitative dataanalyser (Bryman, 2012, s.575). Koding er et verktøy som gir utsnitt av teksten og som klassifiserer informasjonen teksten gir. Koding brukes for å avdekke og organisere meningsutsnittene av de ulike tekstene. Dette bidrar til å ordne teksten i klasser og kategorier ut i sentrale begrep for teksten. «Dette tillater oss å finne, ta ut og så slå sammen alle tekstdeler som knytter seg til et spørsmål, en hypotese, et begrep eller et tema» (Johannessen, Tufte & Christoffersen, 2010, s.167 og 173-174). Videre påpeker Johannessen et.al. at koding ikke er tolkning *i seg selv*, men er kun et ledd i en større fortolkningsprosess. Koding innebærer derfor kun en kategorisering av hva som står i teksten (2010, s. 174-175).

4.2.1 Utvelgelse av koder

Utgangspunktet for analysen er teorikapittelet. Det er teorien som setter rammene og den videre retningen for oppgaven. Jeg har med utgangspunkt i teorikapittelet definert noen koder og skal her beskrive prosessen som førte frem til de utvalgte og spesifikke kodene.

Denne avhandlingens kodingsprosess har et deduktivt tyngdepunkt. Det vil si at kodene er tatt ut fra teori og hentet «ovenfra». Prosessen startet med at jeg leste grundig gjennom teorien og komprimerte og sammenfattet sentrale deler av teorien ned til koder som skulle gi en klassifikasjon av informasjonen som teksten gir. De utvalgte kodene var mine «forstørrelsesglass» i møte med materialet. Utgangspunktet var at kodene skulle være satt, men jeg utelukket ikke at det kunne komme endringer senere i kodingsprosessen. I løpet av analyseprosessen oppdaget jeg at jeg måtte justere og redigere enkelte av kodene. Det dukket ikke opp nye koder, men enkelte av kodene tok opp de samme temaene og derfor fant jeg det hensiktsmessig å slå sammen kodene det gjaldt. Til tross for endringene, mener jeg likevel at

vurderingen om å hente koder fra teori var riktig. Dette er avgjørende i og med problemstillingen til oppgaven er å vurdere *selve teorien*. Det ville ha vært lite hensiktsmessig å danne kodene *parallelt* med analyseprosessen når formålet til oppgaven er at case skal si noe om teori. Totalt sett fører endringene til at oppgaven ikke blir fullt ut deduktivt, men likevel har et deduktivt tyngdepunkt.

Før analysedelen og utarbeidingen av kodene satte jeg opp flere alternativer på hvordan analysen kunne foregå og hvordan teorien skulle være opp mot caset. Hvert alternativ utløste ulike innfallsvinkler og dermed også ulike koder. Kodene skulle hjelpe meg i drøftingen å gi en god analyse av teorien til Habermas i møte med materialet. Det vil si at analysen i liten grad inkluderer Beckford. Han kommer imidlertid tilbake igjen i drøftingsdelen hvor han blir viktig i drøftingen og i veien mot en endelig konklusjon. Kodene jeg endte opp med og som fulgte med i analysen var: *dialog, religiøs innflytelse, religionspluralisme, toleranse, skifte av bevissthet fra sekulært til pluralistisk samfunn, skille mellom stat og kirke, religion i offentligheten*.

4.3 Om bruk av kvalitativ forskning og forskningsposisjoner

Gjennomføring av kvalitativ forskning, som jo idéanalyse er, er ikke en eksakt og nøytral vitenskap. Diskusjonen om hvorvidt det eksisterer lovmessigheter innenfor samfunnsvitenskapelig forskning går flere tiår tilbake¹⁸. Når jeg bruker idéanalyse kan det karakteriseres som en hermeneutisk forskningsposisjon. Det vil si at jeg ønsker å fortolke og forstå meningen bak det jeg ønsker å forske på. Målet med analysen er dermed ikke å utvikle en lovmessighet som vi kan automatisk overføre til andre forskningsprosjekt med samme tema (Johannessen, Tufte & Christoffersen, 2010, s.361-362). I og med forskning bærer med seg et element av tolkning må forskningen vurderes opp mot om hvorvidt tolkingen har belegg i og kan diskuteres på et kvalifisert grunnlag (Bratberg, 2012, s.10-12). Dette skal jeg gjøre i analyse- og drøftingskapittelet.

¹⁸ Diskusjonen jeg referer til er diskusjonen om hvorvidt samfunnsforskningen skal innta en *hermeneutisk* eller en *positivistisk* posisjon. Det positivistiske forskningsidealet legger til grunn at alle typer fenomener kan og skal undersøkes med samme vitenskapelige metode, den naturvitenskapelige. Det innebærer en virkelighetsforståelse om at forskeren kan avdekke og utvikle kunnskap om sosiale fenomen «utenfra». Det hermeneutiske fokuserer mer på en fortolkende tilnærming til menneske og samfunn. Tilnærmingen forsøker ikke å avdekke kunnskap, men å utvikle en forståelse av meningen som er der. Rent praktisk har gjerne disse to vitenskapelige posisjonene fordelt seg mellom rene kvantitative og kvalitative metoder (Johannessen, Tufte & Christoffersen, 2010 s.361-362).

4.4 Material

Hovedmaterialet for oppgaven har vært Arbeiderpartiets parti- og prinsippprogrammer. Parti- og prinsippprogrammer er ifølge Øyvind Bratberg (2014, s.87) «en nøkkelpå kilde til å kartlegge ideologisk ståsted hos politiske aktører». Partiprogrammene gir en autorativ fremstilling av partiens politiske ståsted og er både representative og konstitutive for partiets politiske og ideologiske profil. Med konstitutiv mener jeg at de formelt også delvis i praksis *utgjør* partiets profil. Partiprogrammene blir på denne måten fremtidsrettet ved å sette den politiske kursen partiet skal seile etter de neste fire årene. Fordelene med bruk av partiprogrammer er at de er godt egnet til sammenligning, både på tvers av partigrensene, men også innad i partier for å vise til en politisk utvikling over tid (Bratberg 2014, s.88).

Jeg har kun fokusert på partiprogrammene forut for stortingsvalgene da dette er mest relevant for avhandlingens tema siden programmene gir generelle beskrivelser og partiets ønskede retning på nasjonalt plan. Derfor har jeg valgt å utelate partiprogrammer i forbindelse med kommune- og fylkestingsvalg. Ettersom Midttun (1995) har redegjort i detalj for religionssynet i Arbeiderpartiet frem til 1975 tar jeg kun for meg vedtatte partiprogrammer *etter* vedtaket på Arbeiderpartiets landsmøte i 1975. Det vil si partiprogrammer fra og med 1978.

Ved analyse av partiprogrammer og endringer av partiprogrammer skriver Bratberg at man ikke må nøye seg med å kun konkludere og forklare endringene som «velgertilpasningsstrategier». Hva som ligger i å tilpasse seg velgerne er ikke naturgitt eller selvsagt. Derfor bør man også se etter hvordan sentrale ledere og figurerer innad i partiet har resonnet og se på de ulike vurderingene som ligger bak disse endringene (Bratberg, 2014, s.77). Midttun (1995) bygger i stor grad på denne strategien.

4.5 Metodiske vurderinger og refleksjoner

I dette delkapittelet skal jeg reflektere over valgene jeg gjorde i løpet av oppgaven. Er det andre metoder som kunne ha vært mer hensiktsmessige? Hvilke implikasjoner fikk valgene jeg gjorde for oppgaven?

4.5.1 Valg av metode

Tidlig i forskningsprosessen vurderte jeg kvalitativt intervju som metode for å innhente informasjon og materiale. Min vurdering er at intervju av ulike programkomiteledere fra forskjellige år og tidsperioder ville ha hevet oppgaven. Dette *sammen* med en ideanalyse kunne gitt verdifull innsikt i ideene bak teksten som står i partiprogrammene. Det kunne også ha gitt meg som forsker mulighet til ytterligere bekreftelser eller korrigerende teori. Planene om intervju ble tidlig skrinlagt da jeg ble kjent arbeidet som krevdes og begrensningene i form av tid, ressurser og rammene til oppgaven. Det kunne også ha vært en utfordring og fått tak relevante informanter som kunne sette av tid til forskningsprosjektet. Av disse årsakene valgte jeg derfor å forlate tanken om å bruke intervju som metode.

4.5.2 Valg og implikasjoner

Før jeg går videre til analysekapittelet vil jeg reflektere over implikasjonene valgene jeg gjorde fikk for oppgaven. Det første valget jeg ønsker å trekke frem er valget om å kun bruke stortingsprogrammer og generelle prinsippprogrammer. Valget om å utelukke partiprogrammer til kommune- og fylkestingsvalg gjorde jeg for å få et helhetlig bilde av Arbeiderpartiets politikk nasjonalt. Med lokalvalgs-programmer kunne jeg ha risikert at avhandlingens tema hadde blitt for smalt og gjort bidraget til oppgaven mindre enn slik det er nå. Jeg mener en analyse av Habermas' postsekulærteori i lys av nasjonale partiprogram er et bedre utgangspunkt enn å bruke et eller flere lokallagsprogrammer. Valget om å legge bort intervju som metode tidlig i prosessen gjorde at jeg kunne fokusere på programmene over hele tidsperioden i stedet for å ha valgt ut enkeltprogram, som jeg måtte ha gjort for å holde oppgaven innenfor rammene.

Den aller første problemstillingen for oppgaven var å se på utviklingen av Arbeiderpartiets religionspolitikk fra andre verdenskrig og frem til i dag. Det er først og fremst to årsaker for at jeg valgte bort dette. For det første er det en lang tidsperiode med mange partiprogrammer. Det ville gjort det veldig tidkrevende å ha analysert alle partiprogrammene slik jeg gjorde det nå. Denne første årsaken har tett sammenheng med årsak nummer to som har utgangspunkt i Midttuns bok. Det var da jeg oppdaget og gjorde meg kjent med Midttun (1995) jeg tok valget om å begrense tidsrommet og bruke 1975 som utgangspunkt for forskningen. Det var fordi Midttun dekket tidsperioden frem til 1975 såpass grundig i sin bok *Sosialdemokrati og*

folkekirke. Det norske Arbeiderpartis forhold til kirke og religion. Dette valget førte til at problemstillingen og tittelen til avhandlingen ble endret. Det fører til en siste refleksjon.

Som jeg skrev i forrige avsnitt var utgangspunktet for avhandlingen å se på endringene til Arbeiderpartiets religionspolitikk siden andre verdenskrig. Tanken var å bruke Habermas' begrep om det postsekulære samfunn til å vurdere Arbeiderpartiets religionspolitikk. Et stykke ute i skriveprosessen, men før kodingsprosessen, snudde jeg på problemstillingen. I stedet for å bruke Habermas for å vurdere Arbeiderpartiets religionspolitikk, brukte jeg Arbeiderpartiets partiprogrammer til å vurdere og analysere Habermas. Dette ga en tydeligere kurs og retning på oppgaven. Med den nye problemstillingen kan avhandlingen bidra til å si noe nytt om Habermas' og se på endringene til Arbeiderpartiets politikk. Dette er en stor implikasjon, men et godt valg. Endringene gjorde at oppgaven fikk et annet, men mer spisset fokus forut for kodingsprosessen. Men siden valget ble tatt før kodingsprosessen, fikk det kun små praktiske konsekvenser utover mindre redigeringer og justeringer av allerede eksisterende tekst.

5. Analyse

Jeg vil i dette kapittelet presentere funnene fra kodingsprosessen. Dette vil i hovedsak være kjernen av avhandlingen og skal bidra til svar på forskningsspørsmålene. Analysen vil berede grunnen for drøftingskapittelet hvor funnene fra analysen blir drøftet opp mot teori. Jeg kommer til å ta for meg hver kode for å få frem hvordan kodene fremtrer i partiprogrammene. Enkelte koder er slått sammen siden de omtaler det samme temaet. Dette vil jeg kommentere der det gjelder.

5.1 Om partiprogrammene

Før jeg starter på presentasjonene av funnene fra kodingsprosessen ønsker jeg å oppsummere og kommentere partiprogrammene. Det vil ikke være en redegjørelse for partiprogram som sjanger da dette er gjort i metodekapittelet. Det jeg vil presentere er generelle refleksjoner om partiprogrammene fra perioden 1978-2013 som har utgjort materialet.

Store endringer har skjedd i fra det første programmet fra forskningsperioden og frem til det siste programmet. Det er tydelig at kodenenes frekvens øker jo mer vi nærmer oss 2013 (se vedlegg). Det er i hovedsak to partiprogrammer som skiller seg ut. Det er *1993*¹⁹ og *1997*. *1993* skiller seg ut gjennom en forsvinnende liten tilstedeværelse av koder. Nå er det ikke antall koder som utgjør analysen, men det kan være nyttig å telle koder for å få en generell oversikt. Det er likevel ikke gitt at et programs antall koder er ensbetydende for en sterk sammenheng mellom teori og material. Når jeg likevel gjør dette i introduksjonen, er det for å gi en kort oversikt på hvordan kodene har blitt mer synlige i løpet av perioden mellom 1978 og 2013. Det er i resten av analysen og i drøftingskapittelet jeg kommer til å belyse forholdet mellom teori og materiale.

1993 skiller seg ikke bare ut gjennom få koder, men også gjennom antall sider sammenlignet med *1990* og *1997*. Der *1993* står for en endring i form av få koder står *1997* frem som en ny

¹⁹ Når jeg omtaler de ulike partiprogrammene ved navn og ikke som kilde, så er *årstallet* en referanse til det valgåret programmet er laget for. Årstallet er satt i kursiv som en forkortelse for det aktuelle partiprogrammets tittel. En henvisning til Arbeiderpartiets partiprogram fra 1997 vil omtales som *1997* selv programmet ble gitt ut i 1996. Som kilde vil den derimot stå som (1996). For fullstendig oversikt, se kildeliste.

standard av motsatte årsaker. *1997* setter standarden for de påfølgende programmene med tanke på den økte tilstedeværelsen av koder. I de neste delkapitlene skal jeg gjøre rede for de ulike kodene sin rolle i partiprogrammene som er en del av materialet. Først ut er «toleranse».

5.2 Toleranse

Som teorikapittelet beskrev danner toleranse et viktig fundament for Habermas' definisjon og beskrivelse av det postsekulære samfunn. Begrepet innebærer et prinsipp om at sekulære og religiøse må tolerere og tillate hverandres rett til meninger. Selve grunnsteinen i prinsippet er religionsfrihet. Derfor har jeg også inkludert religionsfrihet under koden *toleranse*.

Toleranse er den koden som er mest gjennomgående i alle partiprogrammene i perioden 1978-2013. Det er tydelig at toleranse har vært en viktig verdi for Arbeiderpartiet siden er representert i alle partiprogrammene utenom *1993*. Funnene fra analysen viser til to ulike tolkninger av begrepet. Den første går på religionsfrihet.

5.2.1 Religionsfrihet som toleranse

Det er tydelig at religionsfrihet er en verdi som tolkes normativ. Arbeiderpartiet trekker religions- og åndsfrihet som en demokratisk rettighet helt tilbake til deres arbeidsprogram fra 1933 (Arbeiderpartiet, 1933, s.1). Plasseringen av verdien religionsfrihet varierer i partiprogrammene. I *1978* er toleranse plassert helt i begynnelsen av programmet og omtales som en del av Arbeiderpartiets idegrunnlag. Dette er også tilfelle i *1981*, *1997*, *2001*, *2005* og *2009*. I *1981* og *1997* defineres og inkluderes religions- og trosfrihet som en sosialdemokratisk grunnverdi og som en av «røttene til sosialismen» (Arbeiderpartiet, 1981, s.12).

Det er strengt tatt ikke revolusjonerende at et sosialdemokratisk parti i Norge definerer religionsfrihet som en viktig demokratisk grunnverdi for et samfunn, men det er likevel verdt å ta med seg hvordan Arbeiderpartiet anvender og utvider toleranse- og religionsfrihetsbegrepet for enkeltmennesket i fra *2005* og frem til *2013*. I *2005* står det at «Alle er like mye verdt (...) uavhengig av kjønn, religion, rase osv.» (Arbeiderpartiet, 2005, s.7). Til neste program, *2009*, er teksten endret til «Alle har rett til å praktisere sin religion og

livssyn etter eget ønske» før det til slutt i 2013 er endret til «Alle har rett til å praktisere religion og livssyn i tråd med trosfriheten og innenfor demokratiske spilleregler» (Arbeiderpartiet, 2009, s.52; Arbeiderpartiet, 2013, s.73). Nå er det ikke store endringer som er blitt gjort, men likevel nok endringer til at jeg ønsker å kommentere det. Etter min forståelse inneholder den siste redigeringen i 2013 en slags «begrensning» av religionsfriheten. Med begrensning mener jeg at det er ikke lenger *helt* «fritt» til å praktisere religion og livssyn. En persons religiøse utøvelse må være innenfor «demokratiske spilleregler» og man kan ikke utøve sin religiøse praksis under fanen «religionsfrihet og toleranse» *hvis* det innebærer en begrensning av andres friheter og rettigheter.

5.2.2 Toleranse overfor hverandre

Den andre bruken av toleransebegrepet brukes i retning av begrepets opprinnelige betydning, nemlig retten til å tillate hverandres ytringer. Toleranse handler videre om å være åpen og fordomsfri overfor hverandres meninger og kulturer. Dette er en verdi og holdning som synes å være viktig for Arbeiderpartiet siden den går igjen i så å si alle partiprogrammene. Allerede i 1978 slås det fast at Arbeiderpartiet «(...) vil ha et samfunn preget av toleranse (...) samle alle om grunnsyn på tvers av forskjeller i tro og livssyn» (Arbeiderpartiet, 1978, s.2). Denne står som en grunnverdi og er med på å legge grunnlaget for Arbeiderpartiets sin helhetlige politikk.

Et interessant funn er den vide og brede bruken av toleranse i partiprogrammene. Toleranse omtales ikke bare som en av deres grunnverdier, men også på konkrete og praktiske områder. Toleranse er mest fremtredende under kategorien «Kirke, tro og livssyn», den religionspolitiske delen av partiprogrammet. Begrepet brukes også i temaer knyttet til innvandring og minoriteter. Dette viser seg særlig i 1997 hvor toleranse knyttes direkte opp mot integreringsproblematikk med tanke på minoriteter: «Integrering forutsetter gjensidig toleranse og åpenhet og respekt mellom minoriteter og majoritet i Norge» (Arbeiderpartiet, 1996, s.25). Denne linjen fortsetter i 2001 hvor problemene med *intoleranse* trekkes frem: «Norge har blitt et mangfoldig samfunn. Det er ikke årsaken til diskriminering. Årsaken ligger i manglende evne til å forstå og akseptere særtrekk og egenskaper» (Arbeiderpartiet, 2000, s.71). Diskriminering begrunnes altså med dette i *manglende evne* til toleranse.

Et svar på å motvirke intoleranse skal skje i tidlig alder. Allerede i 1986 trekkes dette frem. Det slås fast at «stilt overfor et globalt samfunn (...) så må vi utdanne (...) tolerante mennesker» (Arbeiderpartiet, 1986, s.34). Dette videreføres og konkretiseres i 2001 i begrunnelsen av KRL-faget: «KRL ble innført for å skape en felles arena hvor elever med ulike tro og livssyn var sammen, der man kunne oppnå dialog, toleranse og innsyn i ulike trosretninger» (Arbeiderpartiet, 2000, s.20). Det er gjennom kunnskap og dialog man kan oppnå toleranse og dermed motvirke intoleranse. Dette blir gjentatt og forsterket også i 2005. I neste delavsnitt vil jeg ta for meg sammenhengen på bruken av begrepene toleranse og respekt.

5.2.3 Om toleranse og (gjensidig) respekt

Et annet interessant funn er sammenhengen mellom begrepene *toleranse* og (gjensidig) *respekt*. Dette blir brukt som forsterkende synonymmer. I 1997 blir toleranse og gjensidig respekt begrunnet som «sosialdemokratisk grunnverdi». En sosialdemokratisk grunnverdi hviler på forutsetninger om at ulike meninger, livssyn og kulturer møtes med toleranse og gjensidig respekt (Arbeiderpartiet, 1996, s.2). Dette nevnes ikke bare som grunnverdi, men også som et krav i kapitler som tar opp temaer som integrering i et mangfoldig og pluralistisk samfunn (Arbeiderpartiet, 1996). Denne forståelsen og kravet om kombinasjon mellom toleranse og respekt er ikke nødvendigvis helt problemfri. Nevnte Svendsen (2007) fra delkapittel 3.3., diskuterer forholdet mellom toleranse, respekt og ytringsfrihet. Han mener ytringsfriheten «hviler på et fundament av toleranse og respekt» og er bekymret for hvordan bruken av «respekt» kan brukes for å begrense ytringsfriheten og for å «kneble» meningsmotstandere og i toleransens navn. Han stiller seg i samme posisjon med Habermas når han sier at:

«(...) man må ha respekt for andres rett til å fremsette en ytring, men det er noe annet enn å ha respekt for selve ytringen. Hvis man tolker toleranseprinsippet dit hen at man uten videre skal godta enhver påstand eller at enhver oppfatning er like god, da har man misforstått totalt» (Svendsen, 2007).

Svendsen understreker med sitatet at toleranse er *ikke* etisk relativisme. Mine funn viser at heller ikke Arbeiderpartiet har en slik forståelse av toleransebegrepet. Senere i samme

partiprogram 1997 under overskriften «Respekt og toleranse i et mangfoldig samfunn» står det følgende:

«Vi lever i et multikulturelt samfunn. Dette stiller krav til gjensidig toleranse og respekt. Men åpenhet og toleranse er ikke det samme som verdinøytralitet. Grunnleggende verdier som likeverd, rettssikkerhet, menings- og ytringsfrihet, mulighet til politisk deltakelse, likestilling mellom kjønnene og barns rettigheter står sterkt i hele det norske samfunnet» (Arbeiderpartiet, 1996, s.27).

Som sitatet viser skiller Arbeiderpartiet mellom verdinøytralitet og toleranse. Toleranse betyr ikke at en skal forholde seg likegyldig eller være ettergivende. Denne holdningen viser seg også i 2005 hvor Arbeiderpartiet skriver at frihet krever toleranse for ulikhet. De legger vekt på den positive betydningen av at mennesker tenker ulikt og fremhever at minoriteter av den grunn har et særlig krav på vern. Til slutt står det likevel at «Men det betyr ikke at vi skal tolerere valg og handlinger som skaper ufrihet for andre» (Arbeiderpartiet, 2005, s.6). Arbeiderpartiet viser her ved begge eksemplene nemlig at toleranse *ikke* kan sidestilles med likegyldighet og relativisme. Det er altså noen grunnleggende verdier som alle skal forholde seg til, blant annet frihet.

Et siste funn jeg vil ta med for å understreke dette er fra 2009. Under kapittelet «Et inkluderende Norge» står det at:

«Vi vil satse på å bedre livssituasjonen for homofile og lesbiske i ulike livsfaser og som er i miljøer der det fortsatt er en utfordring med å stå frem med sin legning. Dette gjelder f.eks. eldre homofile og lesbiske, de som bor på mindre steder, de som er i flerkulturelle miljøer og de som er aktive innenfor idretten eller i tros- og livssynssamfunn» (Arbeiderpartiet, 2009, s.16).

Utdraget poengterer det jeg har beskrevet overfor. Jeg tolker meningen bak sitatet som at toleranse må gå begge veier. Når Arbeiderpartiet skriver at de vil «satse på å bedre livssituasjonen for homofile og lesbiske i ulike livsfaser og som er i miljøer der det fortsatt er en utfordring å stå frem med sin legning (...) og de som er aktive innenfor idretten eller i tros- og livssynssamfunn» (Arbeiderpartiet, 2009, s.16) så bør dette tolkes slik at religiøse og flerkulturelle miljøer må utvise toleranse overfor homofile og lesbiske som står frem innenfor disse miljøene. Kravet om toleranse sendes slik i retur fra storsamfunnet og til ulike miljøer som har utfordringer med å utvise toleranse overfor homofile og lesbiske. Rapporten *Åpne*

rom, lukkede rom: LHBT i etniske minoritetsgrupper 2014 fra 2014 fortalte at LHBT-personer²⁰ fra etniske minoritetsgrupper sliter fordi de opplever ensomhet og mangel av tilhørighet. Faktorer som legges til grunn for utestengingen og diskrimineringen er blant annet religion, familiestrukturer og holdninger som er tatt i fra hjemlandene (Elgvin, Bue & Grønningsæter, 2014, s.123-125). Det er verdt å kommentere at punktet ikke er direkte videreført i 2013. Det vises til i kapittelet «En trygg og fri ungdomstid» at å være fri innebærer frihet for å gjøre valg uavhengig av kulturell bakgrunn, kjønn, religion eller legning (Arbeiderpartiet, 2013, s.49). Jeg tolker sitatet i samme gate som forrige sitat. Innholdet viser til det samme temaet, nemlig at mennesker skal få frihet og mulighet til å gjøre egne valg uavhengig av kulturell bakgrunn, kjønn, religion eller legning. Formuleringen fremstår ved første øyekast som litt «rundere» enn 2009 hvor det står mer konkret om homofiles livssituasjon. Det kan tenkes at ikke-diskrimineringsarbeidet gjøres på en måte som ikke skiller mellom de ulike grunnlagene for diskriminering. I stedet for å rette arbeidet mot hver enkelt av disse grunnlagene kan det være at Arbeiderpartiet i 2013 i større grad setter de grunnlagene i en større sammenheng ved å samle dem i en «ikke-diskrimineringsparaply».

I dette delkapittelet har jeg vist til hvordan toleranse har blitt brukt og tolket i Arbeiderpartiets partiprogrammer. Jeg har brukket opp toleransebegrepet i to gjennom begrepene «toleranse overfor hverandre» og «toleranse som religionsfrihet» og disse to begrepene viser til to ulike forståelser og bruk av toleransebegrepet. Den ene forståelsen er at «toleranse som religionsfrihet» og «toleranse overfor hverandre» er en viktig grunnstein av den demokratiske menneskerettigheten tros- og religionsfrihet. Disse begrepene har vært viktige for Arbeiderpartiet gjennom hele tidsperioden og gått som en rød tråd i partiprogrammene. Den andre forståelsen og bruken av begrepet går på toleransebegrepets opprinnelige betydning. Jeg har gjennom drøftinger og med utgangspunkt i materialet vist at Arbeiderpartiet ikke setter likhetstegn mellom toleranse og relativisme samt diskutert forholdet mellom toleranse og respekt. Dette kommer jeg til å drøfte og utdype nærmere opp mot teori i drøftingskapittelet. I det neste delkapittelet skal jeg ta for meg koden «dialog».

²⁰ Betegnelse for «lesbiske, homofile, bifile og transpersoner»

5.3 Dialog

Habermas mener dialog er en viktig ingrediens i et postsekulært samfunn og et viktig premiss for å oppnå toleranse. Dialog blir på den måten et middel for å nå et mål. Dialogen skal bæres preg av å skulle være sekulær, særlig i utformingen av felles samfunnsnormer og regler. En utfordring jeg møtte i arbeidet med koden er spørsmålet om hvor langt koden kan «strekkes». Hva kan/kan ikke inkluderes under koden? Dette er en generell utfordring innenfor kvalitativ forskning. Det er få formuleringer i mitt materiale som går direkte på dialogbegrepet slik Habermas beskriver det. Men koden viste seg å være nyttig allikevel når jeg søkte etter formuleringer og tekst som omhandlet dialog, uten nødvendigvis å bruke ordet, og særlig formuleringer som omhandlet både dialog og religion.

Alt i alt har dialog fått forholdsvis liten plass i partiprogrammene. *2001* skiller seg ut med høyest frekvens uten at det fremstår som noe bemerkelsesverdig med det. Bruken av dialog settes i forbindelse med kulturutveksling og forståelse for å utvikle toleranse mellom ulike kulturer og religioner, særlig i oppvekst- og skolesektoren. I *1986* ønsker Arbeiderpartiet at barnehager skal bygge på prinsipper om likeverd og toleranse og at barn fra ulike miljøer, religiøse inkludert, «skal få trening til samarbeid og samhandling» (Arbeiderpartiet, 1986, s.46). Dette viser seg også i *2001* og *2005* gjennom KRL-faget. Dialog beskrives her som et middel for å oppnå og utvikle toleranse og for å løse konflikter.

«Når et mangfold av kulturer, religioner og livsstiler møtes, oppstår det ofte problemer og misforståelser. Men de fleste problemer kan løses, med tiltak og med vilje fra alle parter til å forstå den andres situasjon. Det er i hvert fall ikke noen god løsning å tie i hjel problemer. De kan best møtes og løses gjennom åpenhet og dialog» (Arbeiderpartiet, 2000, s.75).

Sitatet viser to ting. Det første er at dialog ses på som et middel for oppnåelse av enighet og toleranse i uoverensstemmelser i et samfunn preget av mange ulike kulturer. Det andre er innrømmelsen av at mangfoldet av religioner og kulturer også inneholder en kime til konflikt. Mangfoldet gjør at negative faktorer som rasisme kommer frem i lyset. Dialog fremheves som en viktig metode for å forhindre rasisme. Det er grunn til å tro at dette også er grunnen til at dialog er en del av religionsundervisningen i skolen. I både det gamle KRL-faget og i dagens KRLE-fag er dialog en del av faget. I formålsdelen til begge læreplanene står det at faget skal

bidra til dialog mellom mennesker med ulike tros- og livssynsbakgrunner (Kyrkje- utdannings- og forskningsdepartementet, 1996, s.94-96; Utdanningsdirektoratet, 2015, s.2).

Det er tydelig at Arbeiderpartiet ser verdien og «potensialet» for dialog som metode. I 2013 vil Arbeiderpartiet at «det offentlige skal stimulere til fellestiltak og dialog mellom ulike konfesjoner innen trosretningene. Dialog og kunnskap øker gjensidig forståelse, og dermed styrkes fellesskapet» (Arbeiderpartiet, 2013, s.73). Sitatet er interessant med tanke på hvordan Arbeiderpartiet har endret sin politiske holdning til temaet religion og politikk. Da tenker jeg på deres tidligere holdning om at «religion er en privatsak» og skal ikke blandes inn i politikken. Fortsatt er det fellesskapet som har hovedprioritet, det nye er at religionene blir oppmuntret av Arbeiderpartiet til å bidra.

I dette delkapittelet har jeg tatt for meg koden dialog og vist hvordan dialog har blitt brukt og tolket i partiprogrammene. Dialog knytter seg først og fremst som middel for oppnåelse og utvikling av toleranse i et stadig mer flerkulturelt samfunn. En del av denne toleranse ligger i kultur- og forståelsesutvekslinger mellom ulike kulturer og religioner. I neste delkapittel vil jeg vise hvordan Arbeiderpartiet ønsker å ta tros- og livssynssamfunnene *med på laget* for å utarbeide en mer helhetlig tros- og livssynspolitik. Det fører oss inn på kodene *religiøs innflytelse* og *religion i offentligheten*.

5.4 Religiøs innflytelse og religion i offentligheten

Ganske tidlig i kodingsprosessen oppdaget jeg hvor lite koden *religion i offentligheten* opptrer i partiprogrammene. Koden *religion i offentligheten* gikk ut på at religiøse aktører spiller en viktig rolle i offentligheten som fortolkere i den offentlige sfæren. Det er kun et par ganger koden opptrer i programmene og gir lite grunnlag for analyse. Dette kan tolkes på to måter. Den ene er at koden ikke er relevant og at denne delen av kartet (teorien) ikke stemmer overens med terrenget (virkeligheten). Den andre tolkningen er at man har misforstått kartet og lett etter to punkter som egentlig er det samme. I mitt tilfelle er det den sistnevnte tolkningen. Under analysearbeidet gikk det opp for meg at kodene *religiøs innflytelse* og *religion i offentligheten* i stor grad korresponderer og tar opp de samme temaene. Kodene tar opp hvordan religion utøver en rolle og innflytelse i og ovenfor samfunnet. Jeg velger derfor å slå sammen kodene innunder *religiøs innflytelse* og dette vil være et fellesbegrep fra nå av. Jeg viser til metodekapittelet for ytterligere refleksjoner om dette.

Religiøs innflytelse forekommer ikke i Arbeiderpartiets partiprogram før i 1986, altså tre partiprogram og elleve år etter landsmøtevedtaket i 1975. Etter introduksjonen har koden kommet for å bli. Fra 1986 er det en jevn frekvens av koden før det kommer en kraftig økning i 2013. I løpet av perioden har jeg meislet ut tre hovedtrender: (1) fokus på den positive innflytelsen religiøse aktører har spilt, spiller og blir oppmuntret videre til å spille videre på i fremtiden (2) en konstatering av den religiøse innflytelsen og hvor tilnærming er forholdsvis nøytral (3) fokus og påpeking av de mulige farene og negative sidene til den religiøse innflytelsen. Jeg kommer til å se på alle disse tre hovedtrendene.

5.4.1 Positiv innflytelse

Analysen viser en klar overvekt av fokus på positiv religiøs innflytelse i samfunnet. Dette er i stor grad jevnt fordelt på alle programmene. Det første programmet som trekker frem positiv religiøs innflytelse i samfunnet er 1986. Her vil Arbeiderpartiet «aktivt støtte deltakelse fra Den norske kirke, andre trossamfunn, religiøse organisasjoner og livssynsgrupper i utformingen av et nærmiljø og samfunnsnivå preget av solidaritet og likeverd» (Arbeiderpartiet, 1986, s.40). Dette siteres ordrett i 1990. Her er det to ting jeg ønsker å kommentere. Det første er Arbeiderpartiets anerkjennelse av religiøse organisasjoner som «aktive samfunnsutviklere». De ikke bare anerkjenner dette, men oppmuntrer også religiøse organisasjoner til å være aktive samfunnsutviklere. Hva menes med dette? Kan det tolkes som et tegn på noe større, et skifte av bevissthet i fra sekulært til postsekulært? Dette kommer jeg til å komme tilbake til og drøfte mer inngående i drøftingskapitlet.

Det andre jeg vil trekke frem er spørsmålet om hvorvidt dette er beskrivelser fra Arbeiderpartiet sin side om at samfunnet går en pluralistisk tid i møte? Arbeiderpartiet går utover den tradisjonelle trosaktøren i det norske religionslandskapet og inkluderer også andre trossamfunn og religiøse organisasjoner inn under begrepet «aktive samfunnsutviklere». Det er interessant med tanke på i lys av Arbeiderpartiets tidligere gjennomsekulære holdning til religion og politikk. Det er et stort steg å gå i fra denne posisjonen til å oppmuntre religiøse aktører til samfunnsinnflytelse.

I 1986 og 1990 vil Arbeiderpartiet «Legge forholdene til rette for at andre trossamfunn, religioner og livssynsgrupper kan utføre sine religiøse, sosiale, kulturelle og etiske oppgaver og støtte tiltak som kan fremme toleranse og gjensidig respekt» (Arbeiderpartiet, 1986, s.41; 1990, s.36). Også her vises det til andre trossamfunn og trosgrupper utenfor Den norske kirke. Her oppmuntres de samme gruppene til å gjøre tiltak som kan fremme toleranse og gjensidig respekt. Forholdet mellom toleranse og respekt har jeg diskutert tidligere og kommer ikke til å gå inn på det mer her. Jeg ønsker å stoppe opp ved ordene «utføre sine religiøse, sosiale, kulturelle og etiske oppgaver». Senere i 1990 vil Arbeiderpartiet «styrke innvandrersorganisasjonenes muligheter for å ivareta kulturelle og sosiale oppgaver». Er det en sammenheng mellom det første og det andre punktet i 1990? Kan begrepet «innvandrersorganisasjoner» inkluderes innunder «religiøse aktører»? Tja, jeg vil si både og. En fare er med dette er at en kan sette likhetstegn mellom innvandrergupper direkte opp mot de respektive religionene og konfesjonene disse innvandrerguppene tradisjonelt tilhører i hjemlandet. For å sette det på spissen er det tvilsomt at en tenkt forening med navnet «Polske rørleggere i Norge» faller innunder begrepet «religiøse aktører». Samtidig kan det være en betydelig overlapp og ofte glidende overganger mellom innvandrersorganisasjoner og uformelle religiøse nettverk som nettopp utfører «ivaretagelse av kulturelle og sosiale oppgaver». Dette skal jeg argumentere for gjennom eksempler i neste avsnitt.

En moské er muslimenes hellige hus og offentlige bønnerom. Moskeens funksjon har endret seg gjennom tidene. På Muhammads tid var moskeens hovedfunksjon et sted for undervisning, daglig- og fredagsbønn, rettslokale, finanssenter og unntaksvis også «militært kommandosenter». Muslimske liv i ikke-muslimske samfunn fører til at man må både bygge noe nytt og tilpasse det gamle. For muslimer i Norge har dette ført til en tilpasning av moskeens rolle. En forstander sier i boken *Islam på norsk*, skrevet av Kari Vogt (2000, s.59-60), at «moskeen er først og fremst «stedet som samler folk»». Vogt peker på at ledere innenfor ulike moskeer prøver å bygge opp moskeen som en sosial møteplass for personer med samme tro og fra samme hjemland²¹. Moskeens rolle i Norge får dermed for mange muslimer en større betydning i sitt nye hjemland enn i sitt gamle (Vogt, 2000, s.60-61).

Et annet eksempel på hvordan religiøse aktører kan utøve sosiale og kulturelle oppgaver er interesseorganisasjonen «Islamsk Kvinnegruppe Norge» (IKN) som på 1990-tallet og frem til midten av 2000-tallet arbeidet for «brobygging, integrering, barns oppvekstvilkår og var et

²¹ Mange moskeer er opprettet med utgangspunkt i medlemmenes nasjonale og regionale tilhørighet. Derfor finnes det gambiske, arabiske og pakistanske moskeer (Vogt, 2000)

talerør for medlemmene overfor norske myndigheter og andre». En viktig målgruppe for organisasjonen var muslimske kvinner og unge jenter som levde isolert og som ikke ble nådd av andre aktivitetstilbud. Organisasjonen jobbet *for* økt kunnskap om islam blant muslimer og andre, likestilling av andre og forebygging av diskriminering. Kanskje enda viktigere jobbet organisasjonen *mot* tvangsekteskap og kjønnslemlestelse av kvinner (Vogt, 2000, s.171; Predelli, 2003). Gruppen ble nedlagt i 2005 og er ikke lenger aktiv (Dagbladet, 2005). I 2013 viser Arbeiderpartiet til at organiserte ideelle virksomheter og sosiale entreprenører kan spille en viktig rolle som supplement til offentlig velferds- og tjenestetilbud. De sier videre at ideelle virksomheter kan nå ut til målgrupper som tradisjonelt kanskje ikke oppsøker det offentlige hjelpeapparatet (Arbeiderpartiet, 2013, s.46). Jeg mener IKN kan inkluderes under dette fordi IKN nettopp ønsket å nå ut en slik målgruppe. Videre vil jeg argumentere for at ved tilfellet IKN, kan organisasjonen defineres som både innvandrersorganisasjon og som religiøs aktør. Innvandrersorganisasjon fordi målgruppene, i praksis er primært personer med innvandrerbakgrunn og religiøs aktør fordi organisasjon har religiøst utgangspunkt (Predelli, 2003). Jeg vil likevel presisere at selv om IKN kan betegnes som både innvandrersorganisasjon og religiøs aktør, så betyr ikke det at er slik for alle innvandrersorganisasjoner. I sum mener jeg IKN kan omtales som begge deler på grunn av den sterke relasjonen mellom disse to faktorene.

Et siste punkt jeg vil trekke frem er hvordan Arbeiderpartiet *sammen* med tros- og livssynssamfunnene vil skape en mer og helhetlig tros- og livssynspolitikk. Dette er tilstedeværende i de to siste partiprogrammene, 2009 og 2013. Det er likevel en viss distinksjon mellom disse. I (2009, s.53) vil Arbeiderpartiet *gjennomgå* tros- og livssynspolitikken mens man i (2013, s.73) vil *skape* politikken. Det går et skifte i fra evaluering til «skapelse». Det er med andre ord en mer direkte tilnærming i utformingen av politikken i 2013. Hovedpoenget med å trekke frem dette er at det skal skje *i dialog med* tros- og livssynssamfunnene. Det er altså ikke noe mål for Arbeiderpartiet å sitte i sitt «lønnkammer» og utvikle en tros- og livssynspolitikk som skal implementeres ovenfra og ned. Dette er i tråd med Habermas' beskrivelser.

Jeg har i delkapittelet vist hvordan Arbeiderpartiet gjennom sine partiprogrammer viser til de positive bidragene religiøs innflytelse har i det norske samfunnet. Dette utgjør en klar hovedvekt av koden *religiøs innflytelse*.

5.4.2 Negativ innflytelse

Jeg hadde blitt overrasket om det var kun fokus på den positive innflytelsen religion utøver i samfunnet. Det ble jeg heller ikke. Første gang religion knyttes til potensiell negativ innflytelse er i 1997. I kapitlet «Forsvar av menneskerettigheter» står det at «religion kan ikke være noen unnskyldning for å krenke menneskerettighetene» (Arbeiderpartiet, 1996, s.17). Jeg tolker sitatet som en respons på tidligere krenkelser av menneskerettigheter under påskudd av religiøs begrunnelse.

I 2001 er det fokus på hvordan tilhørighet i destruktive miljøer kan være en trussel mot grunnleggende samfunnsverdier. Fokuset er ikke bare på religion, men også på etnisk og nasjonalistisk fundamentalisme (Arbeiderpartiet, 2000, s.8). Ideene føres videre i 2005 hvor Arbeiderpartiet vil «motarbeide religiøs fanatisme, tvangsekteskap og antidemokratiske organisasjoner i Norge» (Arbeiderpartiet, 2005, s.45). Når Arbeiderpartiet eksplisitt nevner temaene «religiøs fanatisme, tvangsekteskap og antidemokratiske organisasjoner i Norge» tolker jeg det som en konkret respons på aktuelle utfordringer og problemstillinger som kan dukke opp i forbindelse med temaene.

Sammenlignet med forrige delkapittel, hvor jeg redegjorde for Arbeiderpartiets fremheving av den positive innflytelsen religion spiller, er dette temaet betydelig mindre. Det tolker jeg som at Arbeiderpartiet mener at religion og religiøs innflytelse i samfunnet bærer mer positivt enn negativt med seg. Det er interessant. I neste delkapittel vil jeg vise til funn i programmene der Arbeiderpartiet kun konstaterer religiøs innflytelse uten at de tar noe stilling til det.

5.4.3 Konstatert av religiøs innflytelse

Analysen viser også at Arbeiderpartiet konstaterer og bekrefter den religiøse innflytelsen uten å ta en vurdering av det. 1990 er det første programmet hvor man kan spore dette i kapitlet «Helse- og sosialpolitikk» som sier at det har «alltid vært innslag av private tilbud i helse-Norge, drevet av organisasjoner, kirkesamfunn og arbeiderbevegelsens egne organisasjoner. Dette vil det fortsatt være behov for» (Arbeiderpartiet, 1990, s.42). Slik jeg ser det er dette en bekreftelse av religiøs innflytelse gjennom FBO-er i helse- og sosialpolitikken og en konstatert at slik «har det alltid vært». Samme tilnærming viser seg i 1997 hvor de referer til bruk av frivillige organisasjoner som Kirkens Nødhjelp ved akutte sult- og nødsituasjoner

(Arbeiderpartiet, 1996, s.22). At Arbeiderpartiet referer til religiøse aktører innenfor helse-Norge og Kirkens Nødhjelp som aktører ved humanitære kriser så tidlig som på 1990-tallet sammen med språklige vendinger om at «det har alltid vært» kan tyde på en eksisterende bevissthet om at religiøse aktører har lenge vært en aktiv part i samfunnet. En slik argumentasjon korresponderer med argumentasjonen til Beckford. Dette kommer jeg tilbake til i drøftingsdelen.

5.4.4 Refleksjoner omkring religiøs innflytelse og religion i offentligheten

Jeg har i dette delkapittelet vist til funnene som jeg har kommet frem til i løpet av analysen omkring temaene religiøs innflytelse og religion i offentligheten. I løpet av analyseprosessen kom jeg frem til at kodene religiøs innflytelse og religion i offentligheten i stor grad sammenfaller ved å ta opp de samme temaene. Jeg valgte derfor å slå sammen disse under felleskoden religiøs innflytelse. Jeg meislet frem tre typer kategorier hvor Arbeiderpartiet omtaler religiøs innflytelse i samfunnet. De tre kategoriene går ut (1) positive språklige vendinger om religiøs innflytelse i samfunnet (2) språklige vendinger som er mer kritiske og påpekninger på eventuelle farer på religiøs innflytelse i samfunnet (3) konstateringer av at samfunnet er preget av religiøs innflytelse uten at det blir fremmet på verken en positiv eller en negativ måte.

Det har vært en klar overvekt av kategori (1), det vil si at Arbeiderpartiet i løpet av min forskningsperiode har forholdt seg forholdsvis positiv til at religion har spilt og spiller en rolle i norsk samfunnsliv. Kategori (2) og (3) er det betydelig mindre av, noe som også gjenspeiles i tekst i selve analysen.

5.5 Skille mellom stat og kirke

Utgangspunktet for koden er forutsetningen om et skille mellom stat og kirke. Habermas mener et skille mellom stat og kirke bør ligge som en forutsetning for å dempe et mulig konfliktpotensial mellom borgerne i samfunnet. En stat kan og skal nemlig ikke favorisere majoritetsreligionen i landet på bekostning av andre religioner. Koden inkluderer både deskriptive og normative utsagn. Habermas sier at et postsekulært samfunn *er* preget av et

skille mellom stat og kirke og sånn *skal* det også være! Når jeg i kodingsprosessen har brukt *skille mellom stat og kirke* har jeg lett etter tekster og punkt hvor Arbeiderpartiet omtaler Den norske kirkes forhold til seg selv, staten og til andre religioner og trossamfunn.

Arbeiderpartiets tilnærming til stat/kirke-spørsmålet er forholdsvis stabil gjennom hele forskningsperioden. Første gang temaet blir nevnt er i 1981 hvor det slås fast at «statskirken skal ennå bestå» (Arbeiderpartiet, 1981, s.31). Denne forståelsen blir ikke rokket ved før 2005. 2005 er det første programmet som tar opp spørsmålet om hvorvidt det ennå skal være statskirke. Arbeiderpartiet vil i dette programmet «gjennomgå forholdet mellom kirke og stat i lys av den offentlige kommisjonen som arbeider med stat/kirke-spørsmålet» (Arbeiderpartiet, 2005, s.34). Arbeiderpartiet tar altså ikke stilling til stat/kirke-spørsmålet, men ønsker å avvende kommisjonens innstillinger. Kommisjonen som det refereres til er «Gjønnes-kommisjonen» som var en offentlig utredning utnevnt av daværende kirke- og kulturminister Valgerd Svarstad Haugland i 2003. Utvalgets mandat var å vurdere og komme med konkrete forslag i dette spørsmålet. Utvalgets flertall gikk inn for en opphevelse av statskirkeordningen og at Den norske kirke skulle få et selvstendig ansvar for alle saker som har med kirkens tro og virksomhet å gjøre (NOU 2006:2, 2006, s.13). Allerede i 2008 gikk alle de politiske partiene som var representert på Stortinget sammen om et kirkepolitisk forlik som inneholdt en rekke forslag om å løsne på båndene mellom Den norske kirke og den norske stat (Regjeringen, 2008). Kirkeforliket førte til konsekvenser i partiprogrammet allerede i 2009 hvor Arbeiderpartiet bekrefter sin støtte til forliket:

«Ap støtter det brede forliket på Stortinget om forholdet mellom kirke og stat. Forliket innebærer at kirken skal få en friere stilling i forhold til staten, og at det i samarbeid med Den norske kirke skal gjennomføres en demokratireform i løpet av 2011, slik at kirkens organer får en sterkere legitimitet og forankring hos kirkemedlemmene» (Arbeiderpartiet, 2009, s.53).

Her har Arbeiderpartiet konkludert for og gått inn for et skille mellom stat og kirke. Den norske kirke skal gå fra statskirke til «medlemskirke». En viktig del av denne «nye» medlemskirken er demokratiseringsprosesser. Dette bekrefter Arbeiderpartiet i 2013 hvor de skriver konkret at deres mål er at medlemmene i Den norske kirke skal utgjøre en «demokratisk kraft som sikrer en folkekirke som er åpen og inkluderende med plass for ulike behov» (Arbeiderpartiet, 2013, s.73). Videre påpeker de at det er viktig for dem at denne

selvstendighetsgjøringen og demokratiseringen av Den norske kirke fortsetter (Arbeiderpartiet, 2013, s.73). Det er dog uklart hva dette konkrete målet er.

Demokratiperspektivet til Arbeiderpartiet er ikke noe nytt. Det har vært en viktig del av Arbeiderpartiets tilnærming til Den norske kirke over en lengre periode. Allerede i 1986 kommer dette tydelig frem. I 1986 og 1990 vil Arbeiderpartiet «styrke Den norske kirke som en åpen folkekirke gjennom selvstyre og demokratisering innenfor statskirkens ramme og sikre alle medlemmer mulighet til ansettelse, deltakelse og innflytelse. Kvinnelige prester bør styrkes» (Arbeiderpartiet 1986, s.40-41; Arbeiderpartiet, 1990, s.36). Demokratiperspektivet til Arbeiderpartiet har vist seg å ikke bare være tomme ord, men også gjenspeilet seg i praksis. En viktig del av kirkeforliket var at det også skulle ligge gjennomføres en demokratireform for å styrke demokratiet innad i Den norske kirke. Demokratireformen ble gjennomført ved kirkevalgene i 2009, med ekstra statlig støtte fra kirke- og kulturdepartementet, da representert av Arbeiderpartiets Trond Giske (Regjeringen, 2009).

Fokus på demokratiseringsprosesser i Den norske kirke kan tolkes som en villet utvikling hvor målet har vært et endelig skille mellom stat og kirke. En slik tolkning og forklaring vil raskt møte hindringer. I kodingsprosessen fant jeg flere funn hvor Arbeiderpartiet kommer med konkrete føringer for Den norske kirke. I 1997 har de blant annet et eget avsnitt om «Likestilling» under kapittelet «Folkekirke». Arbeiderpartiet vil blant annet «endre Likestillingsloven, slik at det ikke lenger kan gis unntak for utnevninger og tilsetninger for Den norske kirke. Kirken må heller ikke kunne diskriminere homofile ved ansettelser og tjeneste» (Arbeiderpartiet, 1996, s.99). Likestillingsloven det refereres til er fra 1978. Loven ga unntak til trossamfunn i spørsmålet om muligheten til å forskjellsbehandle menn og kvinner i for eksempel ansettelsesspørsmål (Ik Dahl, 2015)²². Setter vi sitatet i sammenheng med neste sitat i samme partiprogram så dukker det opp indre motsetninger:

«Det følger av religionsfriheten at alle kirker og religiøse grupper fritt kan utøve sin virksomhet ut ifra egne verdier og selvforståelse. Den norske kirkes rolle som statskirke rokker ikke ved denne friheten. Staten må utøve sine styringsfunksjoner i respekt for kirkens rett til å opptre som selvstendig trossamfunn» (Arbeiderpartiet, 1996, s.99).

²² Unntaket ble fjernet i 2010 og loven ble i sin helhet erstattet av ny lov i 2013 (Ik Dahl, 2015).

For meg fremstår dette som en motsetning. På den ene siden sier Arbeiderpartiet at Den norske kirke har en rett til å opptre som selvstendig trossamfunn med utgangspunkt i egne verdier og selvforståelse. Den norske kirke har med andre ord lik rett til å utøve sine verdier på linje med andre trossamfunn og da skal staten være forsiktige med å bruke makten sin. På den andre siden sier Arbeiderpartiet at de vil endre likestillingsloven og dermed indirekte være med på og svekke denne selvstendigheten som trossamfunn. Prinsipielt sett kan en slik inngripen svekke Den norske kirkes egne verdier og teologiske selvforståelse. Praktisk sett er jeg usikker på hvor store kontroverser dette skapte innad i Den norske kirke og jeg vil våge å påstå at dette ikke var en stor diskusjon i Den norske kirke på 1990-tallet. Denne «kampen» var nok vesentlig større på 1960-tallet da Ingrid Bjerkås ble ordinert som første kvinnelige prest i 1961. Den norske kirke fikk sin første kvinnelige biskop i 1993 og ting kan tyde på at dette ikke ble sett på som en særlig avgrensning av Den norske kirkes teologiske slingringsmann av kirken selv (Lindvåg, 2016; Hegstad, 2011).

I dette delkapittelet har jeg vist til funn knyttet til koden *skille mellom stat og kirke* og inkluderer tekster hvor Arbeiderpartiet omtaler Den norske kirkes forhold til staten. Funnene viser en utvikling fra en forståelse om at statskirken skal bestå videre, til et skille mellom stat og kirke. Arbeiderpartiet har hatt et stort fokus på demokratiutvikling innad i Den norske kirke så å si gjennom hele perioden analysen har tatt for seg. Et viktig kriterium for Habermas med tanke på det postsekulære samfunn er skille mellom stat og kirke. Koden blir dermed en sentral del av drøftingen som følger i neste kapittel. En annen viktig bestanddel av Habermas' teori om det postsekulære er skiftet av bevissthet i fra et sekulært til et pluralistisk samfunn.

5.6 Skifte av bevissthet i fra sekulært samfunn til et pluralistisk samfunn

Kodene *skifte av bevissthet i fra sekulært samfunn til et pluralistisk samfunn* og *religionspluralisme* er i analysen slått sammen under begrepet *skifte av bevissthet*. Dette er fordi begge kodene tar opp mye av samme tematikk. Nemlig at Arbeiderpartiet blir mer oppmerksom og (selv)bevisst på at samfunnet er i endring i form av at nye religioner og religionsformer blir en større del av det norske samfunnet. Koden kommer til å bli en viktig del av drøftingskapittelet da jeg kommer til å fokusere på om Norge i del hele tatt kan defineres som sekulært i utgangspunktet.

Koden *skifte av bevissthet* er sammen med koden *toleranse* de mest frekventerte kodene i partiprogrammene. Det er en tydelig tendens at kodene frekventerer hyppigere jo nærmere vi kommer slutten av forskningsperioden. Det er særlig i fra 2001 denne trenden tydeliggjøres og leder til et forholdvis høyt og stabilt nivå frem til 2013.

Koden inneholder to tematikker: (1) den tar opp at Norge blir et stadig mer religionspluralistisk samfunn. Da har jeg også inkludert sitater som ikke omtaler religion direkte, men som kan *fortolkes* i retning av religion. Et konkret eksempel på dette finner vi i 1981 hvor det står under «Nye folkegrupper» at «disse gruppenes kulturelle egenart skal ha utviklingsmuligheter» (Arbeiderpartiet, 1981, s.33). Kan religion inkluderes i dette? Ja, jeg mener det. For mange religiøse, vil religionstilhørighet og religiøs praksis oppleves som *en del* av deres kulturelle egenart, og ikke to atskilte sfærer en kan veksle mellom når det passer. Faren med en slik tolkning er at den kan virke ekskluderende for enkeltindivider innenfor ulike kulturer som *ikke* ønsker at religion skal inkluderes i begrepet «kulturelle egenart». Jeg velger likevel å inkludere religion under «kulturell egenart» på grunn av det førstnevnte argumentet. (2) et annet tema som stikker seg ut er temaer som omhandler *likebehandling av religion*. Det vil si temaer som påpeker viktigheten av å ta hensyn til de nye religionene som er blitt en del av den norske «religionsfloraen».

5.6.1 Skifte av bevissthet i form av økende religionspluralisme

Allerede i 1981 er det tendenser til at en økende bevissthet om endring av religionsfeltet i Norge. En måte som kan være med på beskrive dette er å se på skoleverket og på religionsfaget. Jeg har i delkapittel 2.2.1 redegjort for utviklingen av religionsfaget og kommer ikke til å gå inngående på det her. «Skolen livssynsundervisning skal sette den enkelte i stand til å utvikle sitt livssyn» (Arbeiderpartiet, 1981, s.31). Jeg tolker dette som en antydning om et skifte av bevissthet. Særlig ordene «å utvikle sitt livssyn» er interessant og det tas ikke for gitt lenger at alle er «kristne». Det kan også kanskje referere til individualiseringsprosessene som jeg diskuterte i kapittel 2.3.2.2. Dette blir dobbelt forsterket i 1990 hvor Arbeiderpartiet vil «styrke tilbudet om alternativ livssynsundervisning» (Arbeiderpartiet, 1990, s.30). Det interessante med 1990 er at det står *både* under utdanningspolitikk og under tros- og livssynspolitikk. Dette kan tyde på en større bevisstgjøring omkring dette.

2001 var det første partiprogrammet etter innføringen av KRL-faget. Innføringen av KRL-faget kan tolkes som en offisiell «erkjennelse» og en bekreftelse på at Norge er blitt flerkulturelt og religionspluralistisk. KRL-faget blir av Arbeiderpartiet sett på som et middel for å øke kunnskapen til norske barn og ungdom for og best mulig møte denne religionspluralismen.

«Barn og unge trenger felles kunnskap om nasjonal kultur og om hverandres religion og livssyn for å kunne fungere godt i et flerkulturelt samfunn. (...) faget skal legges opp til og praktiseres slik at det bidrar til å utvikle forståelse, respekt for andre og evne til dialog mellom mennesker med ulike tro og livssyn» (Arbeiderpartiet, 2000, s.20)

Første del av sitatet bekrefter behovet for faget. En nøkkelfunksjon i et flerkulturelt og religionspluralistisk samfunn er kunnskap og forståelse overfor andres tro, religion og livssyn. Den samme funksjonen og behovet med faget trekkes frem i 2005. Slik KRL-faget begrunnes tolker jeg det som en erkjennelse av at samfunnet har endret seg til et flerkulturelt og religionspluralistisk samfunn. Dette blir eksplisitt uttrykt flere steder i 2009 hvor det står ordrett at «det er grunnleggende positivt at Norge er blitt flerkulturelt» og «samfunnet er mer mangfoldig på tros- og livssynsområdet i dag enn tidligere» (Arbeiderpartiet, 2009, s.8 og 52). I sum har Arbeiderpartiet en generell positiv holdning til de siste tiårs utvikling. Mine undersøkelser viser til at den positive holdningen starter så tidlig som i 1981 og videreføres i 2005, 2009 og 2013. Fra 2005 og utover sier Arbeiderpartiet at det skal være en offentlig oppgave å tilrettelegge for dette mangfoldet av religiøs- og livssynsutøvelsen (Arbeiderpartiet, 2005, s.34). Denne linjen blir også ført videre i 2009 og 2013.

Et siste punkt jeg ønsker å ta med og som eksemplifiserer erkjennelsen av at Norge har blitt et flerkulturelt samfunn og som påpeker utfordringene knyttet til dette er fra 2013.

«Hovedregelen i norsk arbeidsliv er at man kan kle seg og markere sin religiøse identitet som man vil. Innenfor enkelte offentlige myndighetsroller er det likevel vanskelig å kombinere en nøytral rolle med plagg som symboler som tydeliggjør en identitet eller religiøs tilknytning. Særlig gjelder dette politi, påtalemyndighet og dommere, som utøver makt overfor sivilister. Ap vil ikke tillate at disse lærer synlige religiøse symboler» (Arbeiderpartiet, 2013, s.75)

Punktet diskuterer problemstillingen om retten til å bære plagg som viser religiøs identitet og rollen som offentlig tjenestemann. Programmet anerkjenner folks ønsker og behov for å kle

seg og markere sin religiøse identitet som man vil, samtidig som det påpeker det problematiske ved å bruke slike plagg sammen med en nøytral rolle som offentlig tjenestemann. Særlig roller som politi, påtalemyndighet og dommere trekkes frem hvor dette ses på som utfordrende på grunn av disse rollenes makthåndhevelse- og forvaltning på vegne av staten. De konkluderer med at de vil *ikke* tillate at ansatte i de respektive yrkene og rolle bærer synlige religiøse symboler (Arbeiderpartiet, 2013, s.75). Dette er interessant av to årsaker. For det første bekrefter det at Arbeiderpartiet har tatt innover seg erkjennelsen av at samfunnet er blitt religionspluralistisk, slik jeg beskrev det i innledningen av avsnittet. For det andre viser punktet at når et samfunn er i en prosess til å bli religionspluralistisk så dukker det opp situasjoner og problemstillinger som tidligere ikke var aktuelle. Punktet er sannsynligvis et konkret svar på «hijab-saken» som gikk for fullt i Norge vinteren 2009. Saken startet med at en muslimsk kvinne sendte en søknad til politidirektøren med ønske om tillatelse til å bære hijab til politiuniform. Dette ble etter hvert kjent i offentligheten og førte til en stor politisk debatt om hvorvidt dette skulle tillates eller ikke. Etter mye debatt endte saken med at daværende justisminister Knut Storberget konkluderte med, etter mye press både utad og innad i regjeringen, at det ikke skulle tillates å bære hijab eller andre klesplagg som markerte religiøs identitet sammen med offentlig uniform (Verdens Gang, 2010). Saken viste at Arbeiderpartiet ønsket et skille mellom religion og offentlig statsmakt. Det ble begrunnet med at siden politirollen er en offentlig rolle så skal den også være religiøs nøytral. Dette ble bekreftet og slått fast i 2013 av daværende kulturminister Hadia Tajik etter overleveringen av NOU-en «Det livssyns åpne samfunn. En helhetlig tros- og livssyns politikk» (Verdens Gang, 2013).

Min analyse av hvorfor denne saken ble så stor som den ble, går nettopp på at hendelsen representerte en «ny» og «ukjent» problemstilling som man ikke visste hvordan man skulle håndtere. Kanskje var saken en illustrasjon på «voksesmerter» et samfunn utvikler i mellomfasen fra et sekulært til et religionspluralistisk samfunn? Dette kommer jeg til å diskutere nærmere i drøftingskapittelet.

5.6.2 Skifte av bevissthet i form av likebehandling av religion

Her skal jeg vise til funn som fokuserer på hvordan det er tegn til skifte av bevissthet i form av likebehandling av religion. Med det mener jeg at Arbeiderpartiet har tatt innover seg

realiteten og konsekvensene av at samfunnet blir mer religionspluralistisk og at dette får konsekvenser og tiltak for samfunnet. Med likebehandling av religion mener jeg fokus på at religionene skal behandles på et likeverdig grunnlag. Også på et praktisk nivå. Et eksempel finner vi i *2001* som setter dette i forbindelse med KRL-faget hvor de åpner for å endre fagets navn for å møte kritikken som møtte faget (Arbeiderpartiet, 2000, s.21).

Et annet eksempel er at de mener det skal være en offentlig oppgave å legge til rette for et mangfold for religions- og livssynsutøvelse i Norge (Arbeiderpartiet, 2005, s.34). Jeg tolker dette som en bekreftelse av at religions- og trossamfunn utenfor Den norske kirke skal bli behandlet likt fra det offentlige. Et interessant funn fra *2005* og *2009* er at Arbeiderpartiet viser at likebehandling fra det offentlige skal gå begge veier. Da tenker jeg på at Arbeiderpartiet mener det offentlige ikke bare skal være på «tilbudssiden» i møte med religionspluralismen, men også stille krav i retur. Et slikt krav går på «at utenlandske forkynnere som har arbeid i religiøse trossamfunn, skal gjennomgå opplæring i norsk og samfunnskunnskap» (Arbeiderpartiet, 2005, s.34). I *2009* er innholdet det samme, men ordene «arbeid av varig karakter» lagt til (Arbeiderpartiet, 2009, s.53). Begrunnelsen for forslaget var hovedsakelig av integreringsårsaker for å sikre god og økt dialog mellom religionene. Selv om overskriftene i avisene var at Arbeiderpartiet ville sende imamer på norskkurs ble det presisert i fra daværende leder av programkomiteen, Helga Pedersen, at forslaget ville gjelde for alle uavhengig av religion (Bergens Tidende, 2009). Forslaget er, etter min tolkning et tegn på at alle må kjenne til det norske samfunnet og norske verdier, uavhengig av religiøs og kulturell bakgrunn for å sikre en god dialog og god integrering mellom de ulike samfunnspartene.

Hovedperspektivet til Arbeiderpartiet ved dette bevissthetsskifte er likevel et fokus på at rettighetene til minoritetene og minoritetsreligionene skal oppjusteres. I stedet for å vingeklippe Den norske kirke er det et ønske om andre tros-, livssyns- og religionssamfunn skal få samme rettigheter som Den norske kirke. Dette understrekes i *2009* hvor Arbeiderpartiet vil sikre at alle tros- og livssynssamfunn blir behandlet likt. Dette innebærer opprettelse av flere livssynsnøytrale seremonilokaler samt sikring av at alle innbyggere får mulighet til likeverdige seremonier ved bryllup og gravferd (Arbeiderpartiet, 2009, s.53). Dette bekreftes og videreføres også i *2013*.

I dette delkapittelet har jeg vist hvordan Arbeiderpartiet har vist tegn til skifte av bevissthet med tanke på å møte den økende religionspluralismen med at religionene skal behandles likt i

fra det offentlige. Denne bevissthetsendringen blir ut i fra mine funn tydeligere og tydeligere jo utover forskningsperioden.

5.7 Avsluttede refleksjoner

I analysekapittelet har jeg tatt opp og gått grundig gjennom alle kodene som dannet utgangspunktet for analysen. Kodene er tatt fra Habermas' teori om det postsekulære samfunnet. Under kodingsprosessen oppdaget jeg at enkelte koder overlappet hverandre ved å ta opp de samme temaene. Dette har jeg gjort rede for og forklart under de aktuelle kodene. Jeg valgte å ta kode for kode for systematikkens og oversiktighetens skyld.

I neste kapittel skal jeg drøfte funnene fra analysen opp mot teorikapittelet. Dette blir drøftingskapittelet. Der er med utgangspunktet i drøftingskapittelet konklusjonen og svaret på nøkkelspørsmålene kommer til å utmeisles.

6. Drøfting

6.1 Introduksjon

I drøftingskapittelet vil jeg nøste opp trådene jeg lot ligge i analysekapittelet og drøfte funnene opp mot teori. I hvilken grad kan funnene i analysekapittelet bidra til og kaste lys over Habermas' samfunnsbeskrivelser og teori? Hvordan kan funnene bidra til svar på oppgavens overordnede tema og forskningsspørsmål? Dette skal jeg bidra med i dette kapittelet. Drøftingskapittelet tar opp de fem kodene *dialog*, *religiøs innflytelse*²³, *skifte av bevissthet*, *skille mellom stat og kirke* og *toleranse* som jeg har redegjort for i analysekapittelet. Noen av kodene vil bli drøftet sammen innunder det samme delkapittelet.

6.2 Skifte av bevissthet

Habermas mener et hovedargument- og forutsetning for å definere et samfunn som postsekulært er at det har gått i gjennom et *skifte av bevissthet*. Dette inkluderer en erkjennelse av at modernisering ikke nødvendigvis behøver å gå på bekostning av religiøs innflytelse, at religiøse aktører kan spille en viktig rolle i offentligheten som fortolkere i offentlig sfære og en bevissthetsendring av at samfunnene blir mer og mer religionspluralistiske som følge av immigrasjon. I hvilken grad samsvarer Arbeiderpartiets partiprogram på denne forutsetningen?

Mine funn viser i stor grad en bevissthetsendring i Arbeiderpartiets sine partiprogrammer. Erkjennelsen om at Norge blir mer og mer pluralistisk kommer tydeligere og tydeligere frem i dokumentene etter hvert som vi nærmer oss slutten av forskningsperioden. Selv om Arbeiderpartiet slår fast at Norge «alltid har vært flerkulturelt» skinner det likevel i gjennom at hovedårsaken til denne økende pluralismen i all hovedsak stammer fra immigrasjon. Offentlig statistikk bekrefter dette. Det er uklart hva Arbeiderpartiet mener med sitatet «Norge alltid har vært flerkulturelt». Kulturbegrepet er vidt og abstrakt og kan brukes om flere områder. Det kan for eksempel brukes i sammenheng med bonde-, by- og pietistisk kultur. Slik jeg forstår det er den mest sannsynlige referansen at det har «alltid» vært en miks av flere

²³ Kodene *religionspluralisme* og *skifte av bevissthet fra sekulært til pluralistisk samfunn* er slått sammen til *skifte av bevissthet*. Koden *religion i offentligheten* er slått sammen og faller innunder koden *religiøs innflytelse*. Se analysekapittelet for begrunnelse.

kulturer i Norge gjennom innvandrere og «nasjonale minoriteter»²⁴. Slik sett har Arbeiderpartiet et poeng med sitatet og dette anerkjenner jeg. Men sammenligner man Norge anno 1816 med Norge 2016 vil det «flerkulturelle Norge» i 1816 fremstå som ganske endimensjonal sammenlignet med det «flerkulturelle Norge» i 2016. Det er representanter i fra omtrent 220 ulike land og selvstyrte regioner i Norge i 2016 (Statistisk sentralbyrå, 2016b). Dette får konsekvenser på det norske religionsfeltet. En viktig implikasjon som vises igjen i partiprogrammene er at Arbeiderpartiet har en stadig større forståelse og bevissthet om at religioner og religiøse aktører er med på å utøve innflytelse *i og overfor* det norske samfunnet. Slik er funnene til støtte for Habermas. Habermas har også rett i sine poenger når han mener at religiøse aktører kan fungere som fortolkere i den offentlige sfæren. Funnene fra analysen viser at Arbeiderpartiet oppmuntrer til opprettelse av dialoger mellom «storsamfunnet» og religiøse aktører. Dette kommer jeg tilbake til i delkapittel 6.3. Men først vil jeg stoppe opp og drøfte problemstillingen om fra hva slags utgangspunkt Norge har hatt dette «skiftet av bevissthet».

6.2.1 Skifte av bevissthet, men fra hva?

Analysen viser en tydelig endring ved at Arbeiderpartiet har blitt mer bevisste på at det norske samfunnet er blitt mer pluralistisk og at koden «skifte av bevissthet» i stor grad sammenfaller med Habermas' teori. En viktig forutsetning for å bekrefte denne koden er å avklare selve *forutsetningene* for den. Vi må først enes om problemstillingen om Norge i det hele tatt kan defineres som sekulært. Hvis Norge ikke kan defineres som sekulært faller mye av grunnlaget for teorien bort. Det er fordi Habermas selv setter premisset om at samfunnet først må ha vært sekulært for å defineres som postsekulært. Jeg vil likevel presisere, at skulle konklusjonen ende med at Norge ikke kan defineres som sekulært, betyr ikke det nødvendigvis at teorien er «feil», men den vil svekkes og bli mer upresis.

I delkapittel 3.1 gjorde jeg rede for tre typer sekulariseringsteorier. Det dreide seg om *differensiering* av sektorer i samfunnet, *privatisering* av religionen og *enkeltindividenes religiøse tro og praksis*. I denne avklaringen tar jeg utgangspunkt i differensiering i og med

²⁴ I Norge så faller jøder, romanifolket (tater), rom (sigøynere), kvener og skogfinner under betegnelsen «nasjonale minoriteter». Dette ble vedtatt i 1998. Utgangspunktet for statusen er å skape en historisk bevissthet om folkegrupper som har blitt offer for diskriminering og brudd på menneskerettighetene. I Norge så var «lang historisk tilknytning» et viktig kriterium for å få betegnelsen og for deres historiske bidrag i formingen av norsk kulturarv (Banik, 2015).

det er den mest hensiktsmessige teoritypen. Det er fordi den går på de overordnede strukturene og institusjonelle rammene til en stat. En stat kan for eksempel ha en høy grad av privatisert tro, det vil si at mye av den religiøse troen flyttes fra den offentlige til den private sfæren, men likevel defineres som kristen eller islamsk hvis for eksempel grunnloven eller andre sentrale statsinstitusjoner styres ut i fra et religiøst prinsipp. Å vurdere en stats status som sekulær eller ikke ut i fra enkeltindividenes religiøse tro og praksis er en vanskelig øvelse. Det er fordi det er vanskelig for oss i dag å vite graden av religiøsitet blant fortidens nordmenn og om hvorvidt denne religiøsiteten hadde påvirkningsgrad overfor individenes liv og avgjørelser.

For å avgjøre om staten Norge kan defineres som sekulær tar jeg utgangspunkt i de i institusjonelle rammene som differensieringsteorien tar for seg. Med differensiering menes det at religion får mindre betydning og innflytelse over samfunnssektorer som politikk, utdanning, domstolene og økonomi. I norsk historie har religion historisk sett hatt en viktig samfunnsrolle og vært tett forbundet med staten. Prestene i statskirken hadde for eksempel lenge en fremstående rolle som statens embetsmenn. Mange offentlige oppgaver har vært styrt av kirkelige ansatte, særlig innenfor utdanningsinstitusjonene hvor presten fungerte som lærer og hvor kristendomsundervisningen i skolen frem til 1969 var del av *kirkens dåpsundervisning* (NOU 2013:1, 2013, s.49). Religion utøver i dag liten grad av reell og direkte påvirkning overfor andre sektorer i samfunnet. Etter statskirkevedtaket fra 2012 er ikke prester lenger ansatt i staten, men i Den norske kirke som trossamfunn. Paragraf § 2 i Grunnloven ble endret fra at den evangelisk-lutherske religion skulle være «statens offentlige religion» og til at «kristne og humanistiske verdier» skulle bekrefte statens verdigrunnlag. Den norske kirke ble redusert fra å være statskirke til «Norges folkekirke» (Rasmussen & Bangstad, 2014).

Selv om kirken og religionens betydning er redusert kan man likevel argumentere for at den ennå spiller en viktig rolle i samfunnsutviklingen og på individnivå hvor religiøs tro, praksis og felleskap er en viktig del av mange menneskers liv. På samfunns- og organisasjonsnivå kunne Den norske kirke ha spilt en formidabel rolle i norsk politikk i form av sin medlemsmasse på omtrent 74 % av Norges befolkning. Det tilsvarer omtrent 3,5 millioner nordmenn. Men faktum er at Den norske kirke i liten grad kan omtales som én enhetlig politisk gruppe. Det har i alle fall ikke vist seg på politiske valgresultat. Med det nevnt er likevel representanter fra Den norske kirke jevnlig ute i offentlige debatter omkring temaer som ikke angår kirken direkte, men som berører kirkens grunnleggende verdier. Til tross for

dette engasjementet, konkluderer jeg med at Den norske kirke likevel har *liten* direkte påvirkning på beslutningsorgan i det offentlige Norge. Dette fremheves også i NOU-en «Makt og demokrati», også kalt for Maktutredningen fra 2003. Utredningen peker på mange de faktorene som jeg har vist til i dette delkapittelet. Kirken og religionen har mistet mye av sin kulturelle, juridiske og politiske makt i Norge. De viser særlig til skole og velferd hvor en rekke oppgaver over tid har blitt overført til staten. Ifølge Maktutredningen har kirken tradisjonelt vært en tradisjonell maktbastion. Dette har endret seg i form av at lederne i Den norske kirke i større grad fremstår som «radikale og opposisjonelle i forhold til verdslige myndigheter» (NOU 2003:19, 2003, s.53). Maktutredningen peker videre på at kirkens ledere i flere saker innenfor temaer som miljøvern, utviklingspolitikk og sosial trygghet, kan stå nærmere den øvrige befolkningen i økonomi, bosted og livserfaringer enn resten av samfunnets ledersjikt (NOU 2003:19, 2003, s.53).

For å vende tilbake til hovedspørsmålet, kan Norge anno perioden 1975-2013 karakteriseres som *mer eller mindre* sekulært? Basert på drøftingen overfor finnes det, etter min mening, gode argumenter for dette. Dette vil også Schmidt (2010b) si seg enig i. Som jeg har redegjort for tidligere, i delkapittel 3.1, var det en vanlig forståelse å se på sekularisering som resultat av urbanisering og modernisering som jo er historisk tunge prosesser. Schmidt viser til Casanova som påpeker at denne tolkningen ikke er i stand til å forklare hvorfor sekulariseringsprosessene har utartet seg så *ulikt* i europeiske land. Videre skriver Schmidt at det i en norsk kontekst kan være nyttig å se på disse sammenhengene i forholdet mellom kirke, nasjon og stat. Gjennom statskirkeordningen har folkekirken i Norge hatt et tradisjonelt høyt medlemstall, men relativt lav deltakelse. «Dette kan beskrives som en slags indirekkelig sekularisering som likevel fremdeles er vennlig innstilt til kirke og religion» (Schmidt, 2010b, s.203-204). Avviklingen av Den norske kirke som statskirke i 2012 førte til en endring av relasjonene mellom staten og Den norske kirke. Ifølge Schmidt kan dette føre til at sekulariseringen endrer karakter, men på nåværende tidspunkt vil det være for tidlig å si på hva slags måte (Schmidt, 2010b, s.204). Schmidt fremstår, slik jeg forstår henne, som enig i at Norge i dag mer eller mindre grad kan karakteriseres som sekulært.

6.2.2 Bevisst eller ubevisst skifte av bevissthet?

Jeg skrev i både analysen og forrige delkapittel at funnene mine tyder på at Arbeiderpartiet har gått i gjennom et skifte av bevissthet gjennom en erkjennelse av at samfunnet har blitt mer pluralistisk. Det gjelder både med tanke på demografi og på religionspluralisme. Det jeg ønsker å drøfte her er spørsmålet om hvorvidt dette skiftet av bevissthet har skjedd bevisst eller ubevisst. Hvilke implikasjoner får i så fall for teori?

Dette påvirker teori ved at det kan styrke eller svekke Habermas' postsekulærbegrep. Hvis det tyder på at det har vært et ubevisst skifte av bevissthet, kan det bety at det egentlig ikke har vært et reelt skifte, kun politiske justeringer som følge av øvrige samfunnsendringer. Tyder det derimot på at det *har* vært et skifte av bevissthet, så vil det styrke teorien siden Arbeiderpartiet da har vært klar over at nå skjer det endringer i samfunnet som de hensyn til i utformingen av sin politikk. Skifte av bevissthet skjer da med andre ord *i takt med forandringene*. Dette kan gjøre at religionspolitikken blir mer helhetlig i møte med utfordringene som ligger der fremme i fremtiden. Min generelle vurdering er at Arbeiderpartiet i større grad fremstår som *prinsipielle* enn *reaktive*. Med reaktiv mener jeg at politikken blir skapt som reaksjoner på ulike hendelsene som hele tiden dukker opp. Et eksempel på det jeg mener er en reaktiv politikk er «hijab-saken» som jeg refererte til i kapittel 5.6.1 og som jeg kommer til å drøfte mer inngående i kapittel 6.3.1.

Hvordan kan vi vurdere dette uten muligheten til en gjetning av programkomiteenes medlemmers indre tanker? Jeg vil gå tilbake til materialet og se på endringene der. Det som taler for et bevisst skifte av bevissthet er den økende frekvensen av koden «skifte av bevissthet» utover særlig på slutten av 1990-tallet og utover 2000-tallet. Det er ikke antall koder som avgjør dette, men kodene kan likevel være med på og gi en generell oversikt (se vedlegg). Det er likevel i selve materialet det blir tydeligere at Arbeiderpartiet viser tegn til skifte av bevissthet med fokus på likebehandling av religion og religionspluralisme. Punktene i de senere partiprogrammene om temaet fremstår som mer overordnet og prinsipielt enn tidligere og derfor mener jeg det kan tyde på et bevisst skifte av bevissthet.

6.2.2.1 Avsluttende refleksjoner og implikasjoner for teori

Hvilke implikasjoner får konklusjonen fra forrige delkapittel i forhold til teori? Jeg mener bekreftelsen både er en styrking av Habermas' teori samtidig som den gjør teorien uklar. Det

begrunner jeg med at denne selvbevisstheten er med på å trekke Habermas' teori om det postsekulære ned på bakkenivå. Slik jeg leser og forstår Habermas kan forsvarere av hans teori argumentere med at sekulære²⁵ og styrende myndigheter er klar over at de må endre deres samfunnsforståelse som følge av og i takt med endringene. Over tid vil dette skiftet av bevissthet utvikle seg til en postsekulær samfunnsforståelse. Beckford, som en representant for Habermas sine kritikere, vil ikke tolke denne konklusjonen på samme måte. Selv om Arbeiderpartiet har vært bevisste om dette skiftet av bevissthet, betyr ikke det at det er postsekulærbegrepet som forklarer disse endringene best (Beckford, 2012, s.13-16). Disse faktorene gjør at teorien styrkes og svekkes på samme tid. Den styrkes i form av at innholdet teorien presenterer, i stor grad stemmer overens med materialet jeg har undersøkt. Den svekkes og gjøres mer uklar ved at selve postsekulærbegrepet utfordres. Dette siste punktet skal jeg utdype nærmere.

Jeg vil komme med en egen kritikk av postsekulærbegrepet. Som jeg har argumentert for både i analyse- og drøftingskapittelet viser Arbeiderpartiet en erkjennelse av at samfunnet har endret seg og viser tegn til et skifte av bevissthet. Det jeg ønsker å påpeke og drøfte mer inngående er en oppfølging av Beckfords kritikk og går på selve kjernen av diskusjonen om det postsekulære. Hva er det postsekulærbegrepet bringer inn i diskusjonen som for eksempel «religionspluralistisk» ikke gjør? Jeg mener begrepet «det religionspluralistiske samfunn» fanger opp mye av det samme som postsekulærbegrepet omtaler. Nemlig at samfunnet endres til å bli mer religionspluralistisk og at de samme endringene får konsekvenser. En viktig forskjell mellom begrepene postsekulær og religionspluralisme er at religionspluralisme ikke skaper en forestilling om at sekulariteten har møtt sin ende slik postsekulærbegrepet gjør det (Beckford, 2012, s.12-13). Habermas' teori gir inntrykk av at sekulariteten er et tilbakelagt stadium, noe jeg mener det er for tidlig å konkludere med. Her mener jeg «religionspluralisme» fremstår som mer dynamisk ved at den ikke legger til grunn at sekulariseringen er et tilbakelagt stadium.

Jeg vil også støtte meg på Beckford i hans kritikk av postsekulærbegrepet med tanke på de mange og inkompatible meningene som er tillagt begrepet. For Habermas kan denne kritikken virke urettferdig siden han rammes av at andres forståelse og bruk av begrepet ikke stemmer overens med hans. Men dette påpeker samtidig nettopp svakheten og utfordringen med begrepet, nemlig at begrepet er så «belastet» og uthult at det kan virke mot sin hensikt i å

²⁵ I denne oppgaven definerer jeg Arbeiderpartiet under begrepet «sekulære» jf. Habermas' tolkning av begrepet.

bruke det som en samtidsdiagnose. Jeg vil ikke legge skjul at «religionspluralisme» også kan være offer for å tillegges flere betydninger og meninger som kan være inkompatible med hverandre, men jeg mener begrepet fremstår som mindre kategorisk og «fastlåst» enn postsekulærbegrepet i spørsmålet om sekulariseringen er et tilbakelagt stadium eller ikke. I sum av disse argumentene mener jeg derfor religionspluralisme er mest nyttig for å beskrive endringene i Arbeiderpartiets partiprogrammer.

I neste delkapittel skal jeg drøfte hvordan dialog har blitt brukt som et middel fra Arbeiderpartiets side for å oppnå toleranse og gjensidig respekt og knytte dette opp Habermas' teori.

6.3 Dialog som middel for toleranse

Dialog blir av Arbeiderpartiet brukt som middel for å oppnå toleranse og gjensidig respekt. Dette vises igjen i skolens religionsfag hvor undervisningen skal bidra til dialog mellom mennesker med ulik religiøs bakgrunn.

Både Habermas og Arbeiderpartiet legger toleranse og religionsfrihet som et viktig fundament i et samfunn. For Habermas er toleranse en bærebjelke i det postsekulære samfunn. Toleranse innebærer at også religiøse skal ha ytringsfrihet. Det er særlig her Beckford kritiserer Habermas for sin teori om det postsekulære. Beckford mener dette ikke er noe nytt. Det er ikke et tegn i den postsekulære tiden at også religiøse skal ha frihet til å ytre seg. Beckford, med flere, vil argumentere med at ytringsfrihet og religionsfrihet, er grunnleggende menneskerettigheter og basis for ethvert demokratisk samfunn, og dermed *ikke* særegent postsekulært. For å sette dette i sammenheng opp mot analysen, mener Beckford, slik jeg leser han, at det bør ikke komme som en overraskelse at et sosialdemokratisk parti i et vestlig og liberalt demokrati mener at religiøse skal ha ytringsfrihet. Noe annet ville ha vært en sensasjon! Her er det vanskelig å ikke si seg enig med Beckford og det virker noe besynderlig i fra Habermas' side å hevde det motsatte. Spørsmålet blir hvor stor grad en skal tillegge dette med tanke på problemstillingen om hvorvidt Arbeiderpartiets religionspolitikk er i tråd med Habermas' teori om det postsekulære. Men selv om funnet ikke er noe revolusjonerende betyr det likevel ikke at det ikke har betydning.

Et annet funn fra analysen viste et fokus i fra Arbeiderpartiet på toleranse og gjensidig respekt mellom aktører i samfunnet. Det blir i partiprogrammene presisert at toleranse *ikke* kan likestilles med etisk relativisme og likegyldighet. Mine funn viser at bruken av koden «toleranse» først og fremst går i retning *til* de «religiøse». Det blir poengtert at alle skal ha rett til å utøve sin religion slik de ønsker det innenfor demokratiske rammer. Toleranse ses på som et viktig middel for en best mulig integrering av innvandrere og minoriteter. Slik koden toleranse brukes og formuleres i Arbeiderpartiets partiprogrammer, tolker jeg at det knyttes størst forventninger til «storsamfunnet» i å utvise toleranse overfor de nye borgerne i samfunnet med annen religion og kultur enn «majoritetsnorske». Utfordringen sendes til både sekulære og religiøse. Men Arbeiderpartiet legger likevel vekt på viktigheten av at toleranse må gå begge veier. For at toleranse skal utveksles og utvikles mellom de ulike aktørene, mener Habermas at det er viktig at de involverte partene evner å ta hverandres perspektiv. Dette mener også Arbeiderpartiet i 2001 hvor de retter fokus på hvordan dialog kan bidra til at partene kan forstå den andres situasjoner i møte med konflikter og problemer. Slik er Arbeiderpartiet på linje med Habermas.

Habermas mener videre at religiøse må akseptere grunnleggende sekulære verdier i et samfunn og sekulære må akseptere at religiøse er den del av samfunnet. I analysen, delkapittel 5.2.3, viste jeg hvordan Arbeiderpartiet i 1997 definerte verdier som står sterkt i det norske samfunnet og som må ligge til grunn i møte med det multikulturelle samfunnet. De viser til verdier de som «likeverd», «rettssikkerhet», «likestilling», «ytringsfrihet» og «barns rettigheter». Når Arbeiderpartiet omtaler disse verdiene og setter de i sammenheng med det begrepet «det norske», blir ikke begrepene verdinøytrale²⁶ lenger. Verdiene Arbeiderpartiet setter som «grunnleggende norske», er i all hovedsak «sekulære» verdier. Med det mener jeg verdiene ikke begrunnes ut i fra en høyere moralsk autoritet eller teologisk begrunnelse. Følger vi tankegangen til Habermas, så *skal* det forventes at religiøse i postsekulære samfunn følger disse verdiene. Selv om verdiene i seg selv kanskje ikke er veldig kontroversielle for religiøse, er det ikke det som er utfordringen med et slikt krav. Utfordringen ligger i at det er de sekulære som setter rammene for hvordan samfunnsdebatten skal forordnes og praktiseres og hvor religiøse må rette seg etter de sekulæres premisser og bruke et sekulært språk for å kunne delta i debatten. Den største byrden legges da på religiøse som *både* forventes å rette seg etter sekulære verdier *og* måtte formulere sine tanker og begrunnelser i et allment og

²⁶ I den grad det går an å omtale verdier som «nøytrale».

tilgjengelig språk for å få gjennom sine religiøse verdier i offentlige samfunnsinstitusjoner. Dette kommer jeg til å drøfte nærmere i neste delkapittel.

6.3.1 Ytringer i det offentlige rom

Habermas stiller tydelige krav om at diskusjoner i den offentlige sfære bør ytres på et sekulært grunnlag og som «alle» bør ha lik tilgang til. Min kritikk til dette kravet og denne holdningen er at Habermas ikke svarer på hva som kan defineres som sekulært, nøytralt eller «allment tilgjengelig». Han svarer heller ikke på *hvem* som skal være dommer over ytringene (Erichsen, 2015, s.50). En konsekvens er at det kan føre til forvirring over hvem som kan bidra i offentlig debatt og hva slags ytringer som blir godkjent.

Før jeg gjør rede for og drøfter Arbeiderpartiets holdning til Habermas' krav om allment og tilgjengelig språk ønsker jeg vise til en interessant diskusjon blant religiøse i Norge. Det er tydelig at Habermas' tanker om et sekulært og nøytralt språk har fått gehør og til med slått rot hos enkelte grupper av religiøse i Norge. Derfor er det interessant å se uttalelser og kritikk innad i Den norske kirke om at kirkens innspill i de politiske debattene har blitt *for sekulære*. Det er også interessant å se hvor kritikken kom fra. Den kom ikke i fra den kristne lekmannsbevegelsen som representant for det «lavkirkelige», men fra academia. Ole Jacob Løland, prest og doktorgradsstipendiat på Teologisk Fakultet, har i kronikker og paneldebatter stilt spørsmålsteget med og utvist bekymring for at kirken kan *bli for* sekulær i møte med politikken og i sitt samfunnsengasjement. Han begrunner sitt synspunkt med at kirkens engasjement i politiske saker må begrunnes teologisk. Ikke nok med det. Han mener også at synspunktene og argumentene de fremfører skal være i et teologisk og religiøst språk. Kirken må fordype seg i teologien *før* den uttaler seg politisk mener Løland. Løland advarer ved å si at kirkens budskap kan uthules og kun bidra med «enkle svar på kompliserte utfordringer» (Løland, 2015). Biskop Atle Sommerfeldt svarer Løland med å henvise til Habermas om at kirkens engasjement i det offentlige må være sekulært, for å kunne være allment og tilgjengelig (Ruud, 2016). Årsaken for at jeg trakk inn dette er for å vise at Habermas' ideer om et fritt og tilgjengelig språk for alle tydeligvis er etablert som et bærende prinsipp for sentrale og viktige aktører blant «religiøse» og kan fungere som en støtte til Habermas' teori. Nå skal jeg rette søkelyset over til representanter fra det sekulære, nemlig Arbeiderpartiet jo er hovedfokuset for oppgaven.

Min analyse viser at Arbeiderpartiet krever i liten grad at religiøse skal tale et sekulært språk.. Dialog fremheves først og fremst som et viktig punkt for å utvikle toleranse og styrke *felleskapet*. Det er dog *et* punkt i Arbeiderpartiets partidokumenter som *kan* tolkes som et «krav» om å uttrykke sekulære ytringer i det offentlige rom. I 2013 sier Arbeiderpartiet nei til bruk av religiøse plagg som en del av politiuniformen. Avslaget kom etter en stor politisk diskusjon som gikk i Norge vinteren 2009. Dette gjorde jeg rede for i delkapittel 5.6.1. Hvordan utviklet denne saken seg til å bli den politiske stormen som den gjorde? Satt på spissen? Hva gjorde at en enkelt forespørsel fra en norsk statsborger førte til store avisoppslag²⁷ og advarsler om «snikislamisering» i fra lederen av det største opposisjonspartiet (Verdens Gang, 2009). Jeg mener saken under ett kan defineres som de «voksesmertene» et samfunn kan møte i prosessen til å bli det Habermas kaller postsekulære samfunn. På samme måte som kroppen kan oppleve smerter når den vokser mye på et kort tidspunkt, kan også et samfunn også oppleve «voksesmerter» ved store forandringer over korte tidsperioder. Siden det er noe nytt og ukjent kan det også skape forvirring og usikkerhet på hvordan en møter disse nye problemstillingene. Min analyse er at med en gjennomtenkt religionspolitikk, hvor en tar opp slike problemstillinger på forhånd, kan en hindre at slike saker eskaleres og dermed gjøres større enn det kanskje egentlig er. Arbeiderpartiets svar på denne konkrete problemstillingen er altså at man ikke kan bruke klær som viser din religiøse tilhørighet i politiuniform med begrunnelse om at politirollen skal være religiøst nøytral. Er avvisningen i sin form, egentlig et krav om at ytringer i kjernen av den offentlige sfæren må være sekulære? I hvilken grad vil kombinasjonen av politiuniform og hijab være en ytring som går på kjernen i den offentlige sfæren?

Gode svar på disse spørsmålene krever en avklaring på spørsmålet om hvorvidt klær og klesuttrykk kan defineres som ytring. Jeg vil argumentere for det. Når en kvinne bærer hijab eller en mann bærer turban, så er det også et uttrykk for og markering av en identitet som muslim eller sikh. Påkledning kan derfor formidle kompliserte og flertydige budskap (Gilhus & Mikaelsson, 2007, s.57). En kan argumentere med at klesplaggene i like stor grad peker på kulturen de stammer fra. Mitt svar til det er at religion og religiøse tradisjoner tradisjonelt har spilt og spiller en viktig rolle i utformingen av en kultur i form av for eksempel verdi- og

²⁷ Søkordene «hijab» AND «politi» fra perioden 23.01.09 til 30.04.09 førte til ca. 380 treff i Retrievers elektroniske database. Retriever er en elektronisk søkedatabase som gir tilgang til publisert informasjon i fra norske medier.

normoverføring. På samme måte er selve politiuniformen en ytring som representerer statlig makt og autoritet. Hvis vi godtar premisset om at klær er en ytring, hvordan vil en slik ytring, kombinasjonen av hijab og politiuniform, forholde seg til spørsmålet om kravet å føre sekulært språk i kjernen av den offentlige sfæren? Jeg mener det er en sammenheng mellom Arbeiderpartiets avvisning om å bruke hijab som en del av politiuniform og Habermas' forventninger om at det må være føres et sekulært språk i kjernen av den offentlige sfæren. Som jeg skrev i delkapittel «3.4. Habermas: Religion in the Public Sphere» er dette ekstra viktig ved for eksempel implementering av lover. En person i en politiuniform er derfor en representant for denne kjernen av offentligheten gjennom sin rolle som håndhever av loven.

Arbeiderpartiets avvisning av muligheten til å bære religiøse plagg sammen med politiuniformer betyr ikke at Arbeiderpartiet vil fjerne folks mulighet til å bære religiøse plagg i det offentlige rom. Det det betyr er at personer som er ansatt som henholdsvis politi eller dommer ikke kan bruke religiøse plagg sammen med uniformer i og med det er et uttrykk for en *sammenblanding* av religiøs identitet og rollen som offentlig tjenestemann. For å sette det på spissen; en skal bli møtt av en offentlig nøytral tjenestemann og ikke av en offentlig muslimsk tjenestemann. Forskjellen ligger i rollen som nøytral forvalter av statens maktmonopol. Jeg tar ikke stilling om hvorvidt dette burde tillates eller ikke, men jeg vil stille noen spørsmål som påpeker enkelte problematiske sider ved denne *tankegangen*. Er slike krav i tråd med et religionspluralistisk og postsekulært samfunn? Hører ikke slike krav hjemme under en *laïcité*²⁸-tankegang som setter oss tilbake til den strenge sekulære tiden Habermas mener vi nå burde ha forlatt (Habermas, 2013, s.371)? Kan ikke religiøse plagg i seg selv være dialogskapende mellom de ulike aktørene i samfunnet? Et siste punkt jeg ønsker å problematisere er spørsmålet om kravene er urettferdige med tanke på likhet for religioner. Religiøse uten særskilte klesplagg som en viktig del av sin religion slipper denne problemstillingen og vil møte ikke møte hindringer for å jobbe som politi eller dommer. Det vil da kun være det synlige som skiller de ulike gruppene av religiøse fra hverandre og dermed kan nøytralitetskravet være diskriminerende over de gruppene som opplever et religiøst krav om å bære disse plaggene og identitetsmerkene. I verste fall kan kravet til og med bygge oppunder konflikter mellom religiøse grupper. Samtidig kan man stille spørsmål

²⁸ Laïcité er et fransk begrep for fullstendig adskillelse mellom kirke/religion og stat og er et bærende prinsipp for den franske stats religionspolitikk. Begrepet understreker fraværet av religion i det offentlige rom. Begrepet oppstod etter Frankrikes skille mellom stat og kirke i 1905 da den franske republikk ble gjennomført verdslig etter århundrer med katolsk påvirkning på statsanliggender (Berger, Davie & Fokas, 2010 s.28 og 73).

om bæring av for eksempel hijab virkelig er et krav innen islam. Det er det delte meninger om og hører til en annen diskusjon²⁹.

Med utgangspunkt i drøftingen fra forrige avsnitt vil jeg argumentere for at Arbeiderpartiets avvisning av bruk av religiøse plagg i roller som offentlig tjenestemann sammenfaller med Habermas' krav om å føre et sekulært og allment tilgjengelig språk i kjernen av den offentlige sfæren. Det er imidlertid kun ved dette eksempel blant materialet at et slikt «krav» fremvises. Dette *kan* tyde på at samfunnet, i stor grad, er sekulært gjennom sine grunninstitusjoner siden det ble synliggjort såpass sjeldent. I så fall kan det være en forklaring på hvorfor slike krav dukket opp så lite som det gjorde i materialet. Neste delkapittel vil inneholde en drøfting om Arbeiderpartiets holdning og tilnærming til spørsmålet om stat og kirke i møte med den økende religionspluralismen med utgangspunkt i Habermas' teori.

6.4 Statens sekulære rolle i møte med religionspluralismen

For både Habermas og Arbeiderpartiet, i de seneste partiprogrammene, er det viktig at staten forblir sekulær og nøytral i møte med religionspluralismen. Det blir vektlagt at i møte med den økende religionspluralismen er det viktig at de blir behandlet likt. Den eneste måten man kan møte denne religionspluralismen på, er ifølge Habermas gjennomføring av en konstitusjonell religionsfrihet som danner grunnlaget for en sekulær stat. Det innebærer blant annet nettopp et skille mellom stat og kirke. En stat bør opprettholde sin sekulære karakter for å dempe et mulig konfliktpotensial mellom borgerne i samfunnet.

Ved første øyekast er det ikke vanskelig å si seg enig i dette. Stater med offisiell og sterk religiøs tilknytning til en enkelt religion eller konfesjon kan bygge opp konflikter mellom religiøse grupperinger gjennom systematisk diskriminering og undertrykkelse av andre minoritetsreligioner i landet. Det er likevel ikke gitt at sekulære stater er garantist for minst mulig konfliktpotensial mellom borgerne. Nevnte Frankrike, med sitt *laïcité*-prinsipp, er et av landene i Europa hvor man opplever et stadig stort konfliktpotensial mellom borgerne i samfunnet. Frankrike er en av de største «avsender-landene» av fremmedkrigere til den islamistiske terrororganisasjonen den «islamske stat»³⁰ og opplever til tider store motsetninger

²⁹ For videre interesse så er artikkelen «Historien om hijab» interessant for et kort innblikk i hijabens historie (Kjensli, 2009).

³⁰ Også kjent som «IS». IS er en av de fremste aktørene i den syriske borgerkrigen og står også ansvarlig for terroraksjoner i Frankrike, Belgia og Tyrkia (Globalis, 2016).

mellom den muslimske befolkningen og den øvrige befolkningen, samt registreringer av en stadig økende antisemittisme blant franske muslimer (Holm, 2016; Clark, 2016).

Årsaken for at jeg bruker Frankrike som eksempel, er for å poengtere at det er ikke nødvendigvis en klar sammenheng mellom et institusjonelt sekulært samfunn og et konfliktfritt samfunn. Med det nevnt, tviler jeg på at det er Frankrikes eksempel Habermas ønsker at «Vesten» skal følge med tanke på Frankrikes «rigide» holdning til religion i den offentlige sfæren. Dette skal jeg utdype. Hvis Arbeiderpartiet får det samfunnet som de jobber for vil samfunnet se annerledes ut sammenlignet med det vi kjenner igjen i dagens Frankrike. Martine Hærem Heid (2015) skriver i sin masteravhandling om religionsfrihetens grenser i et sekularisert samfunn og sammenligner religionsfriheten mellom Norge og Frankrike. Heid har en juridisk tilnærming til spørsmålet og hennes konklusjon er at tolkningen av *religionsfrihetsbegrepet* er vidt forskjellige. Frankrikes tolkning av begrepet religionsfrihet er av den art at alle som *ikke* tilhører den enkelte religionen, skal slippe å forholde seg til den i det offentlige rom. Den norske tolkningen er mer positiv til religion og går på at religiøse skal få leve fritt etter sin religion. Det vil si muligheten til å utøve sin religion i det offentlige rom (Heid, 2015, s.34-35). Denne holdningen til religionsfrihet gjenspeiles også i Arbeiderpartiet sine partiprogram. La meg utdype.

Flere steder i Arbeiderpartiets partiprogrammer *oppmuntrer* det til religiøs utøvelse og innflytelse som det offentlige skal bidra økonomisk til. Årsaken til oppmuntringen og støtten til religiøs aktivitet og innflytelse kommer sannsynligvis som en erkjennelse av *den positive innflytelsen* Arbeiderpartiet mener religion spiller i det norske samfunnet. Funnene i fra analysen viser at AP og Habermas er enig om at religion utøver en innflytelse i samfunnet. Et punkt som berører presist det Habermas omtaler som «religiøse fortolkere» er fra 2013 hvor Arbeiderpartiet sier at de vil skape en mer helhetlig tros- og livssynspolitikk i dialog med tros og livssynssamfunnene. På denne måten fungerer tros – og livssynssamfunnene som *fortolkere* og oversettere på vegne av sine medlemmer. De religiøse medlemmene kan fremme sine ønsker til sine representanter som igjen må formidle dette til de sekulære myndighetene. Det er i denne argumentasjonen Habermas mener det språket bør være allment og tilgjengelig slik at alle har tilgang til det. I neste delkapittel skal jeg drøfte funnene i fra analysen angående religiøse innflytelse.

6.5 Om religiøs innflytelse

Arbeiderpartiets generelle holdning til religiøs innflytelse er i hovedsak positiv. Som jeg skrev i analysen var det tre hovedtrekk som meislet seg ut under denne koden. Det er størst fokus på religionenes positive innflytelse i samfunnet, men religion og religiøs innflytelse knyttes også til negativ innflytelse, selv om dette er begrenset. Dette er i tråd med Habermas' teori om at religion spiller en stadig større rolle i samfunnet, inkludert det negative religion *kan* føre med seg. Alle disse tre hovedtrekkene er til støtte for Habermas som jo sier at en stadig større religiøs innflytelse i samfunnet er et tegn i den postsekulære tiden. Et argument mot dette, er at frekvensen til koden er relativ ustabil. Med det mener jeg at det er ikke *en klar utvikling* og progresjon av koden. Det kan tale for at det *ikke* har vært en klar bevissthet om dette temaet som har vært uavhengig av de mange programkomitemedlemmene over årenes løp. 2013 var toppunktet med tanke på antall koder og bare tiden vil vise om dette valgprogrammet kan ses på som et unntak eller starten på en postsekulær epoke. Habermas vil argumentere for det sistnevnte.

6.5.1 Religiøs innflytelse og FBO-er

Koden «religiøs innflytelse» er en tvetydig og kan tas til inntekt til både Habermas' syn og Beckfords kritikk av Habermas. Et eksempel hvor Habermas kan hevde at han har lagt igjen spor er når Arbeiderpartiet skriver at ideelle aktører innenfor offentlig velferds- og tjenestetilbud, deriblant religiøse, kan nå ut til grupper som det offentlige ellers vil slite med å nå ut til. Eksempler på det kan være IKN som jeg omtalte i analysekapittelet eller fra helse- og sosialomsorgen hvor kristne organisasjoner som Frelsesarmeen og Evangeliesenteret har spilt betydelig rolle i flere tiår innenfor rusfeltet. Habermas kan argumentere, slik jeg tolker han, med at dette er organisasjoner som er religiøst fundamentert³¹ ved å utøve i samfunnet som supplement til det offentlige. Han vil også trekke frem myndighetenes positive holdning til denne innflytelsen og vise til at det ene trenger ikke å gå ut over det andre.

Et av de store ankepunktene til Beckford i retning Habermas går på nettopp FBO-er. Han mener myndighetenes bruk av FBO-ene viser mangelfullheten med teorien om det postsekulære. Beckford mener at nettopp bruken av FBO-er er et argument og bevis på mangelfullheten ved bruken av postsekulærbegrepet. Historien viser at bruken av FBO-er

³¹ Det som Beckford karakteriserer som FBO-er

tilsier at religiøs innflytelse ikke er noe nytt. Beckford registrerer en økende synlighet på bruken av FBO-er, men mener det ikke er ensbetydende med postsekularitet. Økningen av synligheten til FBO-er handler ifølge Beckford i større grad om en økende instrumentalisering fra myndighetenes side som middel i tilbudet av velferdsytelser.

Det er med andre ord ikke et mål i *seg selv* at en skal involvere FBO-er i samfunnet. Dette blir delvis også bekreftet hos Arbeiderpartiet: «I Norge har vi lang tradisjon at frivillige og ideelle organisasjoner i stor grad bidrar til utvikling av velferdsgoder for alle. Dette gjelder særlig helse, utdanning og kultur. Slike bidrag må vi ta vare på og stimulere» (Arbeiderpartiet, 2000, s.12). Dette er også fokus i senere program hvor det slås fast at frivillige krefter spiller en viktig rolle som supplement til det offentlige velferds- og tjenestetilbudet (Arbeiderpartiet, 2013, s.46). Disse funnene gir Beckford delvis støtte om forholdet mellom stat og religiøse aktører som velferdsyttere. Hvis vi godtar Beckfords premiss om at myndighetenes involvering av FBO-er kun er i instrumentelt øyemed, behøver ikke det å bety at det er negativt. Som jeg viste i analysen har Arbeiderpartiet størst fokus på den positive innflytelsen religionen spiller i samfunnet i sine partiprogrammer.

Habermas' svar på Beckfords kritikk kan være at selv om myndighetene har en instrumentell tilnærming til Beckfords FBO-er, slår ikke dette argumentet bein under teorien om det postsekulære. Habermas mener ikke at religiøse aktører i offentligheten er et mål i seg selv. Poenget er å vise at religiøse aktører og organisasjoner ikke har forsvunnet fra offentligheten og spiller ennå en viktig del i samfunnet, til tross for sekulariserings- og moderniseringsprosessene.

6.6. Avsluttende refleksjoner

I drøftingskapittelet har jeg tatt opp og drøftet funnene i fra analysekapittelet. Funnene er drøftet med utgangspunkt i teorikapittelet hvor Habermas og Beckford har funger som «samtalepartnere». Beckfords analyse og kritikk av postsekulærbegrepet har vært viktig for å presentere et alternativt syn til Habermas' beskrivelser. Det er med utgangspunkt i drøftingskapittelet konklusjonen og svarene på forskningsspørsmålene er blitt utmeislet. Det leder oss til avslutningskapittelet.

7. Avslutning

7.1 Svar på forskningsspørsmål

I dette siste kapittelet vil jeg kort oppsummere hovedfunnene gjennom besvarelse av nøkkelspørsmålene og komme med en avsluttende vurdering av Habermas' teori om det postsekulære.

Det overordnede temaet for oppgaven var «*En analyse av Jürgen Habermas' bruk av begrepet «det postsekulære samfunn» i lys av Arbeiderpartiets partiprogrammer perioden 1975-2013*». Jeg valgte å lage to forskningsspørsmål som skulle fungere som retningsgivende i drøftings- og avslutningsdelen og jeg vil ta for meg disse her i avslutningskapittelet.

Det første forskningsspørsmålet er: «I hvilken grad kan man si at samfunnsbeskrivelsene i Arbeiderpartiets partiprogrammer korresponderer med Habermas' teori om det postsekulære, og fremstår teorien som svekket eller styrket i lys av en slik analyse?» Spørsmålet er todelt, hvor del en tar for seg om hvorvidt funnene korresponderer med analysen og del to blir en vurdering om hvorvidt teorien styrkes eller svekkes etter analysen.

Del en først. Både analyse- og drøftingskapittelet viser at Arbeiderpartiets partiprogrammer i stor grad korresponderer med de beskrivelsene Habermas gir for det postsekulære samfunn. Kodene er med andre ord fremtredende i materialet og peker på mye av det samme som Habermas beskriver og mener kriteriene for et postsekulært samfunn skal være. Koder og teori følger hverandre tettere jo mer vi nærmer oss slutten av forskningsperioden. Det gjelder både frekvens og en større bevissthet om at samfunnet er i endring. Enkelte koder, som for eksempel *skifte av bevissthet* og *toleranse*, er mer fremtredende enn andre. Av disse spiller særlig *skifte av bevissthet* en viktig rolle da koden beskriver de store linjene i hvordan samfunn endres i prosessen til å bli postsekulære. Med utgangspunkt i analysen og drøftingen fremstår Habermas' postsekulærteori som *litt styrket*. Det begrunner jeg med å henvise til funnene som viser at Arbeiderpartiets samfunnsbeskrivelser tar opp mange av de samme punktene og tankene Habermas presenterer i sin teori. Når jeg skriver *litt styrket* mener jeg at teorien ikke kommer uskadd gjennom analysen. Det er flere punkter i analysen som viser at

teorien kun så vidt korresponderer. Det gjelder særlig Habermas' krav om sekulære ytringer i den offentlige sfæren hvor jeg kun finner et slikt krav i materialet.

At teorien vurderes som *litt styrket* er *ikke* en automatisk konklusjon om at Norge har blitt et postsekulært samfunn. Det vurderingen betyr er at man kan se spor av en postsekulær samfunnsforståelse i Arbeiderpartiets partiprogrammer. For å si det med andre ord. Ser man nøye etter så kan vi kjenne igjen flere trekk fra Habermas' teori og slik tale om en postsekulær samfunnsforståelse. Her kommer vi innpå oppgavens begrensning. Hadde jeg gjennomført intervju kunne dette vært et sentralt tema. I hvor stor grad har medlemmene i de ulike programkomiteene kjent til Habermas' arbeider og hvordan har det eventuelt påvirket dem i utformingen av partiprogrammene? Dette hadde gitt oppgaven større dybde og innblikk i selve tankeprosessene bak partiprogrammene og ville vært et stort bidrag til oppgavens tema og problemstilling. Dette kan være gjenstand for videre forskning i diskusjonen om det postsekulære.

Kritikerne av postsekulærbegrepet vil argumentere med at funnene og svaret på dette forskningsspørsmålet likevel ikke beviser noe som helst. Funnene viser kun generelle beskrivelser om at samfunnet endrer seg i møte med den økte religionspluralismen og at dette igjen fører til en økt samfunnsbevissthet om religionens økte rolle i samfunnet og den offentlige sfære. Jeg mener kritikken er både rett og upresist i og med dette er avhengig av hva slags faglig tilnærming og holdning man har til selve teorien og postsekulærbegrepet. Det leder oss over til andre og siste forskningsspørsmål.

«Er *begrepet det postsekulære*, slik Habermas bruker det, et godt begrep for de samfunnsbeskrivelsene som Arbeiderpartiet gir i sine partiprogrammer?» Som jeg oppsummerte viser analysen klare likheter mellom Habermas' teori og Arbeiderpartiets samfunnsbeskrivelser gjennom sine partiprogrammer. Teorien fremstår dermed som *litt styrket* etter analysen og man kan tale om en postsekulær samfunnsforståelse i Arbeiderpartiets programmer. Da kan det være fristende å avslutte avhandlingen og konkludere med en frikjennelse av Habermas og postsekulærbegrepet på alle punkter. Så lett er det likevel ikke. Beckford mener *begrepet i seg selv* ikke bringer noe nytt til forskningsfeltet. Hans kritikk er at Habermas kun beskriver og predikerer den *generelle* utviklingen i vestlige samfunn, for *så* å plassere begrepet og merkelappen «postsekulære samfunn» under dekke av at dette er en ny og innsiktsfull teori og samfunnsforståelse. Jeg er tilbøyelig til å være enig i denne kritikken. Analysen viser at det er en korrespondanse mellom

Habermas' beskrivelser og Arbeiderpartiets partiprogrammer. Analysen bekrefter at immigrasjon fører til økt religionspluralisme i vestlige samfunn. Det er en riktig observasjon om at denne religionspluralismen fører til at religion spiller en større, både positiv og negativ, innflytelse i samfunnet. Habermas har unektelig et poeng i at det bør føres et allment tilgjengelig språk som alle kan forstå og argumentere i mot i et religionspluralistisk samfunn. Men selv med alle disse observasjonene som går i favør Habermas' teori så er det ikke gitt at det er postsekulærbegrepet som best fanger inn og beskriver disse endringene. Beckford har et godt poeng i sin kritikk av postsekulærbegrepet ved å vise til de mange mulige og til tider inkompatible meningene som er tillagt begrepet. For Habermas kan denne kritikken virke urimelig i og med at han «straffes» for at andres forståelse av begrepet ikke er overens med hans eget. Men dette illustrerer nettopp svakheten med begrepet. Det er en fare for at begrepet er blitt så «belastet» og så uthult at det kan virke mot sin hensikt i å bruke det som en samtidsdiagnose på prosessen vestlige samfunnet er i ferd med å gå igjennom i og med begrepet og teorien egentlig ikke bidrar med noe nytt.

Hva er så alternativet? Mitt forslag er, som jeg drøftet i delkapittel 6.2.2.1, å bruke begrepet «*det religionspluralistiske samfunn*». Med utgangspunkt i casen mener jeg begrepet «religionspluralisme» i like stor grad fanger opp de endringene i samfunnet som postsekulærbegrepet hevder. Materialet viser at Arbeiderpartiet erkjenner at samfunnet er i endrer seg til et mer religionspluralistisk samfunn. Disse endringene krever et skifte av bevissthet både blant sekulære og religiøse i form av at religion igjen er blitt en viktig faktor og del av samfunnet. Bidraget til «religionspluralisme» er at det fremstår som mer dynamisk og mindre kategorisk enn «postsekularitet».

7.2 Endelig vurdering

Det kan virke forvirrende at jeg i svaret på det første forskningsspørsmålet gir støtte til Habermas ved å vurdere teorien som *litt styrket* samtidig som jeg i det andre forskningsspørsmålet kritiserer begrepet for å være uthullet. Det skal jeg begrunne.

Når jeg vurderer teorien som *litt styrket* så er gjøres det ut i fra *teoriens egne premisser*. Det vil si at vurderingen og analysen går på teoriens innhold. Med innhold mener jeg de beskrivelsene og forutsetningene teorien legger til grunn for begrepet.

Den andre konklusjonen går på om *selve begrepet* er et fruktbart begrep for å beskrive de endringene som er påvist i materialet. Her kritiserer jeg selve begrepet og ikke teoriens innhold. Jeg har lansert begrepet «det religionspluralistiske samfunn» som et alternativ til «postsekulære samfunn». Begrepet er på ingen måter noe revolusjonært, men jeg mener begrepet er mest nyttig for å forklare endringene jeg har vist til i mine materialer.

For å oppsummere går jeg med andre ord god for innholdet til Habermas sin teori om det postsekulære samfunn, men stiller meg kritisk til selve begrepet. I innledningskapittelet, under «Avhandlingens formål», skrev jeg at formålet med avhandlingen var å komme med et nytt bidrag til diskusjonen om det postsekulære. Min ambisjon var å bruke caset til å diskutere og si noe nytt om begrepet og bruke begrepet til å si noe nytt om caset. Det mener jeg at jeg har oppnådd gjennom drøfting av både teoriens innhold og selve begrepet. Gjennom mitt arbeid og i møte med materialet har jeg kommet opp med et alternativ til postsekulærbegrepet. Hvordan har så begrepet bidratt til å si noe nytt om case? Teorien har gitt meg verktøy til å sette Arbeiderpartiets samfunnsbeskrivelser om religion og dens rolle i samfunnet i en større sammenheng og muligheten til å presentere en samlet oversikt for endringene i løpet av perioden mellom 1978 og frem til 2013.

I sum mener jeg derfor avhandlingens formål og ambisjon er oppfylt.

8. Litteraturliste

Amundsen, A.B. (2005). Religiøs reform mellom makt og avmakt. I A.B. Amundsen (Red.), *Norges religionshistorie* (s.163-213). Oslo: Universitetsforlaget

Andreassen, B.O. (2012). *Religionsdidaktikk. En innføring*. Oslo: Universitetsforlaget

Arbeiderpartiet (1933). *Det Norske Arbeiderpartis arbeidsprogram*. Hentet fra <http://arbeiderpartiet.no/file/download/5355/60974/file/Arbeidsprogram%201933.pdf>

Arbeiderpartiet (1978). *Du skal vita kva det gjeld. Solidaritet, arbeid, miljø*. Hentet fra <http://www.arbeiderpartiet.no/file/download/5342/60922/file/Arbeidsprogram%201978.pdf>³²

Arbeiderpartiet (1981). *Prinsippprogrammet*. Hentet fra <http://arbeiderpartiet.no/file/download/5341/60918/file/Prinsippprogram%201981.pdf>

Arbeiderpartiet (1982). *Politikk for 1980-årene*. Hentet fra <http://arbeiderpartiet.no/file/download/5340/60914/file/Arbeidsprogram%201982.pdf>

Arbeiderpartiet (1986). *Ny vekst for Norge. Arbeiderpartiet. 86-89. Arbeidsprogram*. Hentet fra <http://arbeiderpartiet.no/file/download/5339/60910/file/Arbeidsprogram%201986.pdf>

³² Det er ikke oppgitt sidetall på følgende program: (1933), (1978), (1981), (1982), (1986), (1990), (1992), (1996) og (2000). De oppgitte sidetallene i teksten er lagt til manuelt av undertegnede.

Arbeiderpartiet (1990). *Krav til innsats for felles framtid. Arbeidsprogram for det norske Arbeiderparti 1990-1993*. Hentet fra <http://arbeiderpartiet.no/file/download/5338/60906/file/Arbeidsprogram%201990.pdf>

Arbeiderpartiet (1992). *Mer fellesskap – sosialdemokratisk program for 90-åra*. Hentet fra <http://www.nsd.uib.no/polsys/data/filer/parti/H1260.html>

Arbeiderpartiet (1996). *Det norske Arbeiderparti. Prinsipp- og arbeidsprogram*. Hentet fra <http://www.nsd.uib.no/polsys/data/filer/parti/H1259.html>

Arbeiderpartiet (2000). *Det norske Arbeiderparti. Program for 2001-2005*. Hentet fra <http://arbeiderpartiet.no/file/download/5334/60890/file/Program%202001.pdf>

Arbeiderpartiet (2005). *Ny solidaritet. Arbeiderpartiets program 2005-2009*. Hentet fra <http://arbeiderpartiet.no/file/download/5088/59906/file/Partiprogram.pdf>

Arbeiderpartiet (2009). *Skape og dele: Arbeiderpartiets program 2009-2013*. Hentet fra <http://www.nsd.uib.no/polsys/data/filer/parti/10337.pdf>

Arbeiderpartiet (2013). *Vi tar Norge videre: Arbeiderpartiets program 2013-2017*. Hentet fra <http://arbeiderpartiet.no/file/download/6247/77471/file/Partiprogrammet.pdf>

Arbeiderpartiet (2015). *Starten på Ap*. Hentet fra <http://arbeiderpartiet.no/Om-AP/Historien/Aps-historie/Starten-paa-Ap>

Arbeiderpartiet. (2016). *Wikipedia*. Hentet, 20.02.16, fra
<https://no.wikipedia.org/wiki/Arbeiderpartiet>

Aune, O. & Bakken, L.Ø. (2008,10.04). Kirken får utnevne biskoper. *NRK*. Hentet fra
<http://www.nrk.no/norge/kirken-far-utnevne-biskoper-1.5353677>

Banik, V.K. (2015, 06.10). Nasjonale minoriteter i Norge. *Store norske leksikon*. Hentet,
20.05.16, fra, https://snl.no/nasjonale_minoriteter_i_Norge

Beckford, J. (2012). *SSSR Presidential Address Public Religions and the Postsecular: Critical Reflections*, 51: 1-19. doi: 10.1111/j.1468-5906.2011.01625.x

Beinum, E. (1998). *Aschehougs Norgeshistorie: Overflod og fremtidsfrykt 1970-. Bind 12*. Oslo: Aschehoug og co

Bergens Tidende (2009, 10.02). Vil sende imamer på norskkurs. *Bergens Tidende*. Hentet fra,
<http://www.bt.no/nyheter/lokalt/Vil-sende-imamer-pa-norskkurs-1915453.html>

Berger, P., Davie, G. & Fokas, E. (2010). *Religiøse USA – sekulære Europa. Et tema og variationer*. Frederiksberg: Forlaget ANIS

Bergh, J., Bjørklund, T. & Aalandslid, V. (2014,17.06) Høyrebølge blant innvandrere, men flertallet velger Arbeiderpartiet. *Samfunnsspeilet*. Hentet fra,

<https://www.ssb.no/valg/artikler-og-publikasjoner/hoyrebolge-blant-innvandrere-men-flertallet-velger-arbeiderpartiet>

Botvar, P.K. (2010). Endringer i nordmenns religiøse liv. I P.K. Botvar & U. Schmidt (Red.) *Religion i dagens Norge. Mellom sekularisering og sakralisering* (s.11-24). Oslo: Universitetsforlaget

Botvar, P.K. & Holberg, S.E. (2015). «Religion i politikken – gammelt tema, nye konflikter». I I.Furseth (Red.), *Religionens tilbakekomst i offentligheten? Religion, politikk, medier, stat og sivilsamfunn i Norge siden 1980-tallet* (s.38-68). Oslo, Universitetsforlaget

Brandal, N., Bratberg, Ø. & Thorsen, D.E. (2011). *Sosialdemokratiet. Fortid-nåtid-framtid*. Oslo: Universitetsforlaget

Bratberg, Ø., (2014). *Tekstanalyse for samfunnsvitere*. Oslo: Cappelen Damm Akademisk

Bryman, A. (2012). *Social research methods*. Oxford: Oxford University Press

Calhoun, C, Mendieta, E. & VanAntwerpen, J. (2013). *Habermas and Religion*. Cambridge: Polity Press

Casanova, J. (1994), *Public religions in the modern world*. Chicago: University of Chicago Press

Casanova, J. (2013). Exploring the Postsecular. Three Meanings of “the Secular” and Their Possible Transcendence. I C. Calhoun, E.Mendieta & J. VanAntwerpen (Red.), *Habermas and Religion* (s.27-48). Cambridge: Polity Press

Clark, N. (2016, 20.02). After Paris Terror Attacks, France struggles With Faith on the Job. *The New York Times*. Hentet fra, <http://www.nytimes.com/2016/02/21/business/international/after-paris-terror-attacks-france-struggles-with-faith-on-the-job.html>

Dagbladet (2005, 28.04). 270 000 kroner forsvant. *Dagbladet*. Hentet fra, <http://www.dagbladet.no/nyheter/2005/04/28/430110.html>

Deilig er jorden. (2009). *Store norske leksikon*. Hentet, 20.01.16, fra https://snl.no/Deilig_er_jorden

Det norske Arbeiderparti. (1976). *PROTOKOLL over forhandlingene fra DNA's ordinære landsmøte 20.-23.april 1975 i Oslo*. Oslo: Aktietrykkeriet. Hentet fra http://www.arbark.no/eldok/DNA1975_2.pdf

Egge, Å. (2015, 28.10). Komintern. *Store Norske Leksikon*. Hentet, 24.05.16, fra <https://snl.no/Komintern>

Eikeland, M. (2007, 06.11). Giske: Jeg er kristen. *Vårt Land*. Hentet fra <http://www.vl.no/giske-jeg-er-kristen-1.63494>

Elgvin, O., Bue, K. & Grønningsæter, A.B. (2014). *Åpne rom, lukkede rom: LHBT i etniske minoritetsgrupper 2014 (FAFO-rapport 49/2014)*. Hentet fra <http://www.fafo.no/images/pub/2014/20396.pdf>

Engelsviken, T. (2016, 11.01). Adventister. *Store Norske Leksikon*. Hentet, 19.03.16, <https://snl.no/adventister>

Everett, E., L. & Furseth, I. (2012). *Masteroppgaven. Hvordan begynne – og fullføre*. Oslo: Universitetsforlaget

Erichsen, L.A.K. (2015). *Islam Net og homofili – En kvalitativ innholdsanalyse av forumet på Islam Nets nettside*. (Mastergradsavhandling, det teologiske Menighetsfakultetet). L.A.K. Erichsen, Oslo.

Forr, G. (2011). Jens Stoltenberg: Den prinsipielle kompromissmakeren I G. Forr, P.E.Hegge & O. Njølstad (Red.), *Mellom plikt og lyst. Norske statsministre 1873-2010*. Oslo: Dinamo forlag

Fragell, L. (2009, 17.09). Religion – ikke privatsak i politikken? Hentet fra http://fritanke.no/index.php?page=vis_nyhet&NyhetID=7965

Friestad, E. & Michelsen, J.R. (2016, 17.03.2016). Første gang: Flertall tror ikke på Gud. *Vårt Land*. Hentet fra, <http://www.vl.no/nyhet/forste-gang-flertall-tror-ikke-pa-gud-1.702540#>

Furseth, I. (2015). «Introduksjon». I I. Furseth (Red.), *Religionens tilbakekomst i offentligheten? Religion, politikk, medier, stat og sivilsamfunn i Norge siden 1980-tallet* (s.9-20). Oslo, Universitetsforlaget

Gerhardsen, R. (1967). *Einar Gerhardsen: som en bror ser ham*. Oslo: Aschehoug. Hentet fra <http://www.nb.no/nbsok/nb/d3cd5b481cf3a83e7d5c054a0e5c841a?lang=no#0>

Gilhus, I.S. & Mikaelsson, L. (2007). *Hva er RELIGION*. Oslo. Universitetsforlaget

Globalis (2016, 18.05). Den islamske stat – IS. *Globalis.no*. Hentet fra, <http://www.globalis.no/Konflikter/Den-islamske-stat-IS>

Grunnloven (2014). Grunnloven. Hentet fra <http://grunnloven.lovdata.no/>

Habermas, J., (2006). Religion in the Public Sphere. *European Journal of Philosophy*, 14 (1):1-25.

³³Habermas, J. (2008). Notes on a post-secular society. *Sign and Sight*. Hentet fra <http://print.signandsight.com/features/1714.html>

Habermas, J. (2013). Reply to My Critics. I Calhoun, C., Mendieta, E. & VanAntwerpen, J. (Red.), *Habermas and Religion* (s.347-390). Cambridge: Polity Press

³³ De oppgitte sidetallene i kildeføringene til denne artikkelen er etter at jeg har lastet ned teksten og limt det inn på et Word-dokument. På den oppgitte lenken så vil teksten kun være tilgjengelig på en og samme side.

- Heid, M.H. (2015). *Religionsfrihet i et sekularisert samfunn. En sammenligning av religionsfrihetens grenser i Norge og Frankrike*. (Mastergradsavhandling, Universitetet i Bergen), hentet fra <http://bora.uib.no/bitstream/handle/1956/11445/135261808.pdf?sequence=1>
- Hegstad, H., (2011). Kvinnelige prester er kommet for å bli. *Lutherske kirketidende*. Hentet, fra <http://www.lutherskkirketidende.no/index.cfm?id=335723>
- Henriksen, J.O., (2007). Religionens overraskende «tilbakekomst». I O.Lysaker & G.C. Aakvaag (Red.), *Habermas. Kritiske lesninger* (s.34-52). Oslo: Pax forlag
- Holm, H.V.(2016, 19.04). Jødene flykter fra Frankrike. *Bergens Tidende*. Hentet fra, <http://www.bt.no/meninger/debatt/Jodene-flykter-fra-Frankrike-3581023.html>
- Høeg, I.M. (2010). Religiøs tradering. I P.K. Botvar & U.Schmidt (Red.) *Religion i dagens Norge. Mellom sekularisering og sakralisering* (s.181-195). Oslo: Universitetsforlaget
- Ikdahl, I. (2015). Likestillingsloven. *Store Norske Leksikon*. Hentet, 15.05.16, fra <https://snl.no/likestillingsloven>
- Johannessen, A., Tufte, P.A. & Christoffersen, L. (2010). *Introduksjon til samfunnsvitenskapelig metode*. Oslo: Abstrakt forlag
- Kjensli, B. (2009, 18.03). Historien om hijab. *Forskning.no*. Hentet fra, <http://forskning.no/religion-islam-religionshistorie/2009/03/historien-om-hijab>

Kyrkje-, utdannings- og forskingsdepartementet (1996). *Læreplanverket for den 10-årige grunnskolen*. Hentet fra

<http://www.nb.no/nbsok/nb/f4ce6bf9eadeb389172d939275c038bb?lang=no#5>

Landes, R. (ukjent dato). Millennialism. *Encyclopædia Britannica*. Hentet 29.03.16, fra

<http://global.britannica.com/topic/millennialism>

Leer-Salvesen, T. (2004, 29.05). Mellom Luther og Marx. *Klassekampen*. Hentet fra

<http://www.klassekampen.no/12686/article/item/null/mellom-luther-og-marx>

Lindvåg, A.W.H. (2015, 30.12). Boken som endret kirken, Ap og KrF. *Vårt Land*. Hentet fra

<http://www.vl.no/nyhet/boken-som-endret-kirken-ap-og-krf-1.669797#>

Lindvåg, A.W.H., (2016, 08.03). Anne Birgitta Langmoen Kvelland i Normisjonen er takknemlig for kristne feministers innsats. *Vårt Land*. Hentet fra

<http://www.vl.no/nyhet/anne-birgitta-langmoen-kvelland-i-normisjon-er-takknemlig-for-kristne-feministers-innsats-1.698982>

Løland, O.J., (2015, 11.11). *Biskopene bør lytte til FRP*. Hentet fra,

<http://olejakobloland.blogspot.no/2015/11/biskopene-br-lytte-til-frp.html>

Midttun, J. (1995). *Sosialdemokrati og folkekirke. Det norske Arbeiderpartis forhold til kirke og religion*. Oslo, Norges forskningsråd

Norsk Monitor (ukjent dato). Norsk Monitor – En sosiokulturell studie. *Ipsos-MMI*. Hentet, 19.06.16, fra <http://www.ipsos-mmi.no/Norsk-Monitor>

NOU 2003:19. (2003). *Makt og demokrati*. Hentet fra <https://www.regjeringen.no/contentassets/316f4765f7c44a2c8def9dcdb5da8f30/no/pdfs/nou200320030019000dddpdfs.pdf>

NOU 2006:2 (2006). *Staten og Den norske kirke*. Oslo: Departementenes servicesenter Informasjonsforvaltning

NOU 2013: 1 (2013). *Det livssynsåpne samfunn. En helhetlig tros- og livssynspolitik*. Hentet fra <https://www.regjeringen.no/contentassets/eecd71cd8f2a4d8aabdf5a7742e96b4d/no/pdfs/nou201320130001000dddpdfs.pdf>

Predelli, L.N, (2003). FRUEN FRA HAVET: Organisasjonene i studien. 2.2.5 Islamsk kvinnegruppe Norge. *UiO. Det samfunnsvitenskapelig fakultet*. Hentet fra, http://www.sv.uio.no/mutr/publikasjoner/rapporter/rapp2003/rapport60/index-2_2_.html

Rasmussen, T. & Bangstad, S. (2014, 12.12). Religion i Norge. *Store Norske Leksikon*. Hentet, 20.02.16, fra, https://snl.no/religion_i_Norge#_edn1

Regjeringen (2008). *Avtale*. Hentet 10.02.16, fra https://www.regjeringen.no/globalassets/upload/KKD/Vedlegg/PRM35-08_Stat_kirke_Vedlegg_Endelig_avtale.pdf

Regjeringen (2008, 11.11). *Kirkeforliket – 2008*. Hentet fra <https://www.regjeringen.no/no/tema/religion-og-livssyn/den-norske-kirke/innsiktsartikler/fra-statskirke-til-stat-og-kirke/kirkeforliket-2008/id446943/>

Regjeringen (2009, 02.02). *73 mill. til demokratireformen i Den norske kirke*. Hentet fra <https://www.regjeringen.no/no/aktuelt/73-mill-til-demokratireformen-i-den-nors/id544579/>

Regjeringen. (2013a). *Norske regjeringer siden 1945*. Hentet 23.09.15, fra https://www.regjeringen.no/no/om-regjeringa/tidligere/ministerier_regjeringer/nyere_tid/regjeringer/id438715/

Regjeringen (2013b, 20.12). *John Lyngs regjering*. Hentet fra https://www.regjeringen.no/no/om-regjeringa/tidligere/ministerier_regjeringer/nyere_tid/regjeringer/john-lyngs-regjering-1963/id438720/

Regjeringen (2013c, 27.12). *Christopher Hornsrud. Statsminister 1928*. Hentet fra https://www.regjeringen.no/no/om-regjeringa/tidligere/departementer_embeter/embeter/statsminister-1814-/christopher-andersen-hornsrud/id463379/

Ruud, I.M., (2016, 06.05). Frykter kirken blir for sekulær i norsk politikk. *Sambåndet*. Hentet fra, <http://sambaandet.no/2016/05/06/frykter-kirken-blir-for-sekulaer-i-politisk-debatt/>

Schmidt, U. (2010a). Norge: er religiøst pluralistisk samfunn? I P.K. Botvar & U. Schmidt (Red.) *Religion i dagens Norge. Mellom sekularisering og sakralisering* (s.25-43). Oslo: Universitetsforlaget

Schmidt, U. (2010b). Religion i dagens Norge: sekularisert? privatisert? pluralisert?. I P.K. Botvar & U. Schmidt (Red.) *Religion i dagens Norge. Mellom sekularisering og sakralisering* (s.196-204). Oslo: Universitetsforlaget

Schumacher, J. (2005). Kristendommen i tidlig middelalder. I A.B. Amundsen (Red.), *Norges religionshistorie* (s.61-104). Oslo: Universitetsforlaget

Sivertsen, H. (1974). *Arbeiderpartiet og kristendommen*. Oslo: Tiden Norsk Forlag

Slagstad, R. (1998). *De nasjonale strateger*. Oslo: Pax Forlag

Slagstad, R. (2015, 30.12). Sedelighetens gjenkomst. Hentet fra http://www.verdidebatt.no/debatt/cat12/subcat18/thread11620275/#post_11620275

Solsvik, J. (2015, 26.08). Ny bokstav og mer kristendom i skolen. *Dagen*. Hentet fra, <http://www.dagen.no/Nyheter/skolestart/Ny-bokstav-og-mer-kristendom-i-skolen-238143>

Spiritualisme (2013, 01.03). *Store Norske Leksikon*. Hentet, 29.03.16, fra <https://snl.no/spiritualisme%2Fteologi>

Statistisk sentralbyrå (2015). Trus- og livssynssamfunn utanfor Den norske kyrkja, 1. januar 2015. Hentet fra <https://www.ssb.no/kultur-og-fritid/statistikker/trosamf/aar/2015-11-25>

Statistisk sentralbyrå (2016a). Nøkkeltall og innvandring og innvandrere. Hentet fra, <http://ssb.no/innvandring-og-innvandrere/nokkeltall/innvandring-og-innvandrere>

Statistisk sentralbyrå (2016b). Statistikkbanken. Den norske kirke. Hentet fra, https://www.ssb.no/statistikkbanken/SelectVarVal/define.asp?SubjectCode=al&ProductId=al&MainTable=Kostra3KlKirkeni&contents=CRC2031419475%2C+CRC2998954276&PLanguage=0&Qid=0&nvl=True&mt=1&pm=&SessID=6431089&FokusertBoks=1&gruppe1=Hele&gruppe2=Hele&VS1=KommunKostra2012&VS2=&CMSSubjectArea=&KortNavnWeb=kirke_kostra&StatVariant=&Tabstrip=SELECT&aggrese tnr=1&checked=true

Stensvold, A. (2005). Religiøs pluralisme. I A.B. Amundsen (Red.), *Norges religionshistorie* (s.474-490). Oslo: Universitetsforlaget

Svendsen, L.F.H. (2007, 27.04). *Toleranse, ytringsfrihet og respekt*. Hentet fra <http://www.minervanett.no/toleranse-ytringsfrihet-og-respekt/>

Sørensen, Ø. (2012). «Politisk religion og politisert religion». I Ø. Sørensen, B. Hagtvatn & B.A. Steine (Red.), *Politikk og religion. En farlig kombinasjon?* (s.12-25). Oslo, Dreyer Forlag

- Taule, L (2012, 07.03). Hva forteller statistikkene om religion, tro og livssyn i Norge? *Samfunnsspeilet*. Hentet fra <https://www.ssb.no/kultur-og-fritid/artikler-og-publikasjoner/hva-forteller-statistikkene-om-religion-tro-og-livssyn-i-norge>
- Tvedt, K.A., & Bull, E. (2015). Arbeiderpartiet. *Store Norske Leksikon*. Hentet, 25.11.16, fra <https://snl.no/Arbeiderpartiet>
- Utdanningsdirektoratet (2015). *Læreplan i kristendom, religion, livssyn og etikk (KRLE)*. Hentet fra <http://data.udir.no/kl06/RLE1-02.pdf?lang=nob>
- Verdens Gang (2009, 22.02). Siv Jensen høster storm etter snikislamiserings-utspill. *Verdens Gang*. Hentet fra, <http://www.vg.no/nyheter/innenriks/siv-jensen-hoester-storm-etter-snikislamisering-innspill/a/548316/>
- Verdens Gang (2010, 20.08). Dette er hijab-striden. *Verdens Gang*. Hentet fra, <http://www.vg.no/nyheter/innenriks/stoltenberg-regjeringen/dette-er-hijab-striden/a/548431/>
- Verdens Gang (2013, 07.01). Hadia Tajik avlyser hijabdebatten. *Verdens Gang*. Hentet fra, <http://www.vg.no/nyheter/innenriks/politi-hverdagen/hadia-tajik-avlyser-hijabdebatten/a/10072152/>
- Vetlesen, A.J., (2007). Religionens gjenkomst – sekulariseringstesens fallitt. I O. Lysaker & G.C. Aakvaag (Red.), *Habermas. Kritiske lesninger* (s.7-34). Oslo: Pax forlag

Vetlesen, A.J. (2016, 11.01). Jürgen Habermas. *Store norske leksikon*. Hentet, 15.04.16 fra, https://snl.no/J%C3%BCrgen_Habermas

Vogt, K. (2000). *Islam på norsk. Moskeer og islamske organisasjoner i Norge*. Oslo: J.W Cappelens forlag

Vårt Land (2012, 21.05). Norge har ikke lenger noen statsreligion. Hentet fra <http://www.vl.no/2.615/norge-har-ikke-lenger-noen-statsreligion-1.32620>

Vedlegg

	Frekvens koder											Sum
	1978	1981	1982	1986	1990	1993	1997	2001	2005	2009	2013	
Dialog	0	0	0	2	1	0	1	7	1	3	2	17
Religiøs innflytelse	0	0	0	3	4	1	5	4	2	4	10	33
Religionspluralisme	1	1	1	0	0	0	2	3	3	1	1	13
Toleranse	2	3	2	5	6	0	9	6	6	6	5	50
Skifte av bevissthet fra sekulært til pluralistisk samfunn	0	2	1	2	4	2	2	6	8	10	7	44
Skille mellom stat og kirke	0	1	1	1	1	0	8	3	5	4	4	28
Religion i offentligheten	0	0	0	0	1	0	1	0	0	0	1	3
Sum	3	7	5	13	17	3	28	29	25	28	30	178