



DET TEOLOGISKE
MENIGHETSAKULTET

Statens definisjonsmakt på tros- og livssynsfeltet.

En studie av nyere lovgivning i Norge i religionsvitenskapelig perspektiv.

Michael Pulao Ydse

Veileder

Sturla Johan Stålsett
Professor i Diakoni

*Masteroppgaven er gjennomført som ledd i utdanningen ved
Det teologiske Menighetsfakultet og er godkjent som del av denne utdanningen*

Det teologiske menighetsfakultet, 2018, vår.

AVH5055: Masteravhandling (45 ETC)

Avhandling Lektorprogram i KRLE/religion og etikk og samfunnsfag.

29954 ord

Sammendrag

I denne oppgaven har jeg tatt utgangspunkt i problemstillingen: På hvilken måte bruker den norske stat lovverket når den definerer hva som kan være religion? Hvordan har dette endret seg de siste 50 årene? Og hvordan påvirker denne definisjonsmakten spørsmålet om likebehandling mellom ulike tros- og livssynssamfunn i Norge?

Med utgangspunkt i Gilhus og Mikaelssons fremstilling av ulike religionsvitenskapelige forståelseshorisonter, den essensielle, den reduksjonistiske og den hermeneutiske, har jeg foretatt en dokumentanalyse av tre lovtekster for å se hvordan Norges lovverk på tros- og livssynsfeltet definerer religion og hvordan dette har endret seg de siste 50 årene.

De tre lovtekstene som er analysert, er det gjeldende lovverket "Lov om trdomssamfunn og ymist anna", lovforslaget som ble lagt frem av Stålsett-utvalget i 2013 i forbindelse med NOU 2013:1 "Det livssynsåpne samfunn - en helhetlig tros- og livssynspolitikk" og Kulturdepartementets forslag til ny "Lov om tros- og livssynssamfunn (Trossamfunnsloven)" som ble sendt ut på høring høsten 2017. De to sistnevnte er ikke vedtatte lover, men de speiler en pågående prosess rundt tros- og livssynsdialogen og lovarbeidet på feltet i Norge.

I arbeidet har jeg funnet en overgang fra en essensialistisk forståelse av religion rundt 1969 da "Lov om trdomssamfunn og ymist anna" ble vedtatt, da dette lovverket later til å legge en evangelisk-luthersk religionsforståelse til grunn. NOU 2013:1 åpner perspektivet på religion og vektlegger i større grad en hermeneutisk tilnærming til religionsbegrepet, da religioners og livssyns betydning for enkeltmennesker er et førende prinsipp. Kulturdepartementets lovforslag fra 2017 trekker derimot lovverket i en mer reduksjonistisk retning enn de to andre lovtekstene, der religioner og livssyn i større grad reduseres til kulturelle elementer og der majoritetens kulturelle bakgrunn brukes til å legitimere en innstramning overfor tros- og livssynssamfunn utenfor Den norske kirke.

Forord

Etter en lang vinter kan jeg med glede levere fra meg en ferdig masteravhandling. En avhandling som på godt og vondt har vært med meg i tankene hvert dag i over et halvt år. Det har vært en unik anledning til å dykke dypere i et fagfelt som lenge har interessert meg, og for det er jeg veldig takknemlig.

Jeg vil gjerne benytte anledningen til å rette en stor takk til min veileder Sturla J. Stålsett. Dine konstruktive tilbakemeldinger, kreative innspill, nyttige råd, oppmuntringer og ikke minst faglige og filosofiske samtaler har gjort denne prosessen til et mer overkommelig prosjekt enn det først så ut til å bli.

Jeg vil også takke min kone Elene for at du har holdt ut med et rotete spisebord og ikke har tilbudt annet enn støtte og oppmuntring.

Oslo, våren 2018

Innholdsfortegnelse

Innledning.....	1
1.1 - Motivasjon.....	1
1.2 - Bakgrunn.....	4
1.2.1 - Kort lovhistorie.....	4
1.2.2 - Om makt.....	5
1.3 - Materiale.....	7
1.4 - Metode og fremgangsmåte.....	8
1.5 - Disposisjon.....	9
Metode.....	12
2.1 - Kvalitativ innholdsanalyse av dokumenter.....	12
2.2 - Refleksjoner rundt dokumentanalyse.....	14
2.3 - Gikk alt etter planen?.....	15
Religion og religionspolitikk - Et teoretisk rammeverk.....	16
3.1 - Religion, livssyn og maktkamp?.....	16
3.1.1 - Hva er religion?.....	17
3.1.2 - Hva er livssyn?.....	23
3.1.3 - Hvor går grensen?.....	24
3.2 - Religionsfrihet som menneskerettighet.....	26
3.3 - Religionspolitiske modeller.....	28
3.4 - Religionspolitikk i Danmark og Sverige.....	31
3.5 - Oppsummering.....	35
Forståelsen av tro og livssyn i tre (forslag til) lovtekster.....	36
4.1 - Underliggende prinsipper for religionspolitikk i Norge.....	36
4.2 - "Lov om trdomssamunn og ymist anna".....	40
4.3 - NOU 2013:1.....	43
4.4 - Forslag til ny "Trossamfunnslov".....	45
4.5 - Oppsummering.....	48

Drøftning av statens definisjonsmakt på tros- og livssynsfeltet.....	51
5.1 - Relevante punkter for analyse.....	51
5.2 - Prinsippene.....	53
5.2.1 - Religionen.....	54
5.2.2 - Understøttingen.....	61
5.2.3 - Sanksjonene.....	67
5.3 - Høringsprosessen.....	69
5.4 - Sammendrag.....	72
Konklusjoner.....	74
6.1 - Oppsummering av funn.....	74
6.2 - Forholdet mellom teori og praksis.....	77
6.3 - Religionsdidaktiske konsekvenser.....	79
Kildeliste.....	81

Innledning

Formålet med dette kapitlet er å presentere oppgaven min i korte trekk. Jeg vil først gjøre rede for min motivasjon til å skrive denne oppgaven, med grunnlag i spørsmål jeg har hatt gjennom mine år som lektorstudent i religion og samfunnsfag. Jeg vil deretter kort gjøre rede for den historiske bakgrunnen for problemstillingene og forskerspørsmålene jeg skal undersøke videre i oppgaven, for slik å sette denne oppgaven inn i en større historisk kontekst. Videre vil jeg presentere hvilket materiale jeg har benyttet og hvilken metode jeg har brukt i analysen min av dette materialet. Til slutt vil jeg så gi en kort disposisjon for resten av oppgaven.

Før vi kommer så langt, vil jeg presentere problemstillingen jeg skal besvare i denne oppgaven;

“På hvilken måte bruker den norske stat lovverket når den definerer hva som kan være religion? Hvordan har dette endret seg de siste 50 årene? Og hvordan påvirker denne definisjonsmakten spørsmålet om likebehandling mellom ulike tros- og livssynssamfunn i Norge?”

Dette vil innebære et fokus på lovverk, og hvordan den norske stat legger premisser gjennom lovverk og offentlige ordninger for hva som kan karakteriseres som religion og hva som faller utenfor denne definisjonen. Jeg vil dermed undersøke hvordan dette ivaretar religiøs organisasjonsfrihet i tråd med Den europeiske menneskerettighetskonvensjonens artikkel 9, som de siste 50 årene i stadig større grad har gjort seg gjeldende på tros- og livssynsfeltet.

1.1 Motivasjon

Som lektorstudent med religion og samfunnsfag som fagkrets har jeg de siste årene hatt mulighet til å sette meg grundig inn i ulike religioner og religionsfaget i den norske skolen. Dette har gjort meg oppmerksom på noen utfordringer som faget har stått overfor tidligere og noen utfordringer som faget vil stå ovenfor i fremtiden. En av de store debattene de senere

årene har dreid rundt hvilket navn et religionsfag i den offentlige skolen skal ha, og resultatet ble at faget i dag kalles kristendom, religion, livssyn og etikk (KRLE).

Ifølge læreplanen i KRLE for 1.-7. klasse skal det undervises i kristendom, jødedom, islam, buddhisme og hinduisme i tillegg til ulike livssyn (Udir 2015). Disse religionene kalles i Norge de 5 verdensreligionene, og blir ved denne betegnelsen og ved sin posisjon i norske læreplaner definert som de viktigste eller mest sentrale religionene i verden. Blant disse har kristendom en forrang, da 55% av undervisningen skal vektes til fordel for kristendom. Dette har vært en mye diskutert sak, og mange har ytret ønske om en mer lik fordeling av tid for å sikre større grad av likebehandling av religioner i det offentlige Norge. På den andre siden forsvares en slik prioritering ofte med at kunnskap om kristendom er essensielt for å forstå store deler av norsk historie og dagens norske samfunn. Det refereres også til §16 i Grunnloven som sier at Den norske kirke (Dnk) fortsatt skal ha en prioritert plass i det norske samfunnet (Grunnloven §16), da over 70% av befolkningen fortsatt er medlemmer av Dnk.

Jeg har i arbeidet med dette faget spurt meg selv hvilken plass skolen skal ha i det religiøse livet i samfunnet vårt. Ifølge opplæringslova §2-4 skal undervisningen i KRLE ikke være forkynnende, og målet er å øke forståelse for andres tro og overbevisninger samtidig som den skal gi forståelse for vår kulturarv (Kunnskapsdepartementet 2016). Denne kombinasjonen kan utvilsomt være utfordrende. Og selv om en helt sekulær presentasjon av religionene i faget skulle oppnås, vil selve utvalget av religioner i religionsfaget prege elevenes bilde av hva religion kan være. Gitt det begrensede utvalget religioner en læreplan kan inneholde vil det ikke være mulig å fremstille alle verdens religioner. Og blant de som utelates, finnes det potensielt mange religionsmodeller som avviker fra en tradisjonell norsk, luthersk religionsmodell som elevene dermed ikke blir eksponert for. Gitt skolens definisjonsmakt når det kommer til legitim kunnskap, vil de religioner, eller i det minste religionsmodeller, som ikke inkluderes i et slikt fag, ikke oppnå den samme legitimitet som de som inkluderes.

En annen side ved slik definisjonsmakt kommer frem i saken om Scientologikirkens avslag som støtteberettiget trossamfunn i Norge, og dette fikk meg til å stille spørsmål om hvilke mekanismer som ligger til grunn for måten statsapparatet skiller mellom uekte og ekte religioner eller livssyn. Det ligger mye makt i å være premissleverandør for samtaler som

stikker dypt i menneskers indre liv, og jeg har undret meg over om mengdeforskjellen mellom de ulike religionene i KRLE-faget gjør kristendom, og mer spesifikt den norske versjonen av evangelisk-luthersk kristendom, til en modell i mange nordmenns hoder for hvordan religion i sin egentlige form skal se ut, til tross for at det religiøse landskapet i Norge er dramatisk endret de siste 50 årene.

Jeg skal i denne oppgaven ikke gå lenger inn i debatten om hva KRLE-faget bør være, men dette bringer meg inn på min problemstilling. For om mine antakelser er riktig, vil ikke en slik idealisering av kristendom som modell for ekte religion kun eksistere i skoleverket, men også ligge som et premiss i Norges lovverk. Grunnloven sier oss at;

“Alle innbyggjarane i riket har fri religionsutøving. Den norske kyrkja, ei evangelisk-luthersk kyrkje, står ved lag som den norske folkekyrkja og blir stødd som det av staten...” (Grunnloven §16)

Slik vil antakelsen om Dnks forrang i lovverket virke som en opplagt påstand, men også i prosesser som i utgangspunktet skal behandle alle religioner likt, vil evangelisk-luthersk kristendom være den religionsforståelsen som alle andre blir målt etter. Det er her jeg ser skolen som et eksempel, men det gjelder også på mer generelt grunnlag, slik som lovverket for hvilke tros- og livssynssamfunn som kan registrere seg og søke tilskudd fra stat og kommune. Dette tilskuddet til andre tros- og livssynssamfunn blir eksempelvis beregnet først etter at overføringene til Dnk er fastslått, men denne ordningen kommer jeg tilbake til i kapittel 4.

Det er her jeg mener det ligger et rom som er verdt å undersøke. Staten er pliktig å ikke diskriminere religioner, men prosessen med å lage lover definerer hva som får status som religion, og staten vil dermed nødvendigvis stor interesse av å bruke denne definisjonsmakten (Beyer 2004, s.31), om ikke annet for å sikre forsvarlig pengebruk. I tilfellet med statstilskudd avgjør eksempelvis hvordan lovverket definerer hva som kan godkjennes som tros- eller livssynssamfunn hvem som har mulighet til å søke statlig tilskudd. Dette avhenger igjen av mange faktorer, og disse ønsker jeg å undersøke videre i oppgaven.

1.2 Bakgrunn

Men før jeg presenterer materialet som jeg skal benytte meg av i denne oppgaven, vil jeg gi en kort fremstilling av Norges nyere lovhistorie på religionsfeltet og noen utfordringer knyttet til definisjonsmakt. Dette er dimensjoner som på hver sin måte har inspirert meg hva angår tema for oppgaven, og således en viktig motivasjonsbakgrunn.

1.2.1 Kort lovhistorie

Som demokratisk styringsorgan er en av oppgavene til den norske stat å legge føringer for hvordan tros- og livssynssamfunn eksisterer og opererer i Norge. Folkevalgte representanter utformer lovverk som tros- og livssynssamfunn må forholde seg til i sitt daglige virke. Fra grunnloven ble skrevet i 1814 og frem til 1845 var retten til å etablere seg i Norge forbeholdt den evangelisk-lutherske kirke. De borgere som ikke bekjente seg til denne, mistet rettigheter som medlemmer hadde. I 1845 ble det mulig for enkelte andre kristne grupper å etablere trossamfunn, men det var ikke før i 1851 at den beryktede "Jødeparagrafen" ble opphevet, og jøder dermed fikk tilgang til riket. Og det skulle gå nesten 100 år til før jesuitter fikk tilgang til kongeriket Norge i 1956. Den norske stat har dermed i lange perioder, også forholdsvis nylig, ved lov ekskludert religiøse grupper som ikke var ønsket i riket.

I 1964 ble det lovfestet at alle innbyggere i Norge har religionsfrihet (Grunnloven §16), og i 1969 ble "Lov om trdomssamfunn og ymist anna" vedtatt (Kulturdepartementet 1969). Denne loven stadfester og beskytter religionsfriheten i Norge, men den regulerer også forholdet mellom staten og trossamfunn i Norge. Blant forholdene den regulerer er trossamfunns autonomi og den statlige tilskuddsordningen for mange de viktigste, ikke minst når det kommer til likebehandling av andre tros- og livssynssamfunn i forhold til Dnk og Dnks posisjon i det norske samfunnet.

Livssynssamfunn ble i 1969 ikke inkludert i lovverket, men i 1982 trådte "lov om tilskott til livssynssamfunn" i kraft (Kulturdepartementet 1981). Livssynssamfunnene ble i denne loven ikke likestilt med religioner, men de ble inkludert i diskursen på en annen måte enn tidligere. De fikk for første gang mulighet til å benytte seg av statlige og kommunale tilskudd i likhet med trossamfunn, men med et krav til 500 registrerte medlemmer der trossamfunn i praksis ikke har noe minstekrav til antall medlemmer. Mer om dette i kapittel 4.

I 2008 kom Meld.St 17 (Kulturdepartementet 2008), ofte kalt kirkeforliket. Basert på et bredt politisk forlik, inneholder den forslag til endringer i forholdet mellom stat og kirke og danner grunnlaget for at det i 2010 ble nedsatt et utvalg som skulle gjennomgå Norges tros- og livssynspolitikk med det målet å utarbeide en helhetlig politikk på området (NOU 2013:1, s.4). Ståsett-utvalget la i 2013 frem sin rapport kalt “Det livssyns åpne samfunn - En helhetlig tros- og livssynspolitikk”, som gjennomgikk både grunnleggende og overordnede prinsipper i tillegg til spesifikke problemstillinger knyttet til religiøse plagg og symboler i norsk offentlighet og gravferdsordningen.

Slik det ble forespeilet i Prop. 55 L sendte Kulturdepartementet (KUD) 25. september 2017 et forslag til ny lov om tros- og livssynssamfunn ut på høring med frist 31. desember 2017 (Kulturdepartementet 2017). Siden 1969 har det religiøse landskapet og den offentlige dialogen rundt religion og livssyn i Norge endret seg mye. Dnks endrede posisjon de siste 10 årene, gjør også endringer i lovverk og reguleringer på tros- og livssynsområdet nødvendig. I den sammenheng vil jeg undersøke i hvor stor grad KUDs lovforslag har fulgt anbefalingene fra NOU 2013:1, da dette var en omfattende rapport med bred representasjon fra og av tros- og livssynssamfunn.

Selv om dette lovforslaget ikke skulle gå gjennom i sin nåværende form, mener jeg det likevel kan fortelle oss noe om hva KUD anser som ønskelig og gjennomførbart i dagens politiske klima i Norge.

1.2.2 Om makt

I denne oppgaven vil det nødvendigvis ligge et fokus på definisjonsmakt, da dette er en viktig faktor i forholdet mellom stater og religion. Hva er så denne makten? For sosiologen Max Weber ble makt i sin legitime forstand beskrevet for en form for autoritet, enten som et legalt, tradisjonelt eller karismatisk herredømme (Weber 1968, bind 3). Stater er et godt eksempel på det første, da autoriteten er fundert i lover (Weber 1971, s.92). Religiøse organisasjoner vil også ha forordninger, vedtekter og lignende som vil legitimere ledernes autoritet, men de vil i tillegg ha innslag av Webers to andre legitime herredømmer, det tradisjonelle og det karismatiske. Det tradisjonelle gjør seg mest gjeldene der religionen har eksistert lenge, da nyere religioner ikke nødvendigvis har noen tradisjon å se tilbake på (Døving og Thorbjørnrud 2012, S.19). Dette kan også minne om det sosiologen Pierre

Bourdieu kaller kulturell kapital (Bourdieu 1977 og Aakvaag 2008, s.152), der individer som mestrer “fagspråket” og de sosiale kodene på feltet bedre enn andre får posisjon som premissleverandører fremover (Døving og Thorbjørnrud 2012, s.22). Den siste formen for legitim makt, karismatisk herredømme, springer ut av den enkelte lederens egenskaper og mestring av lederposisjonen (Weber 1971, s.98). Dette har ofte tatt form som et reformerende lederskap, snarere enn et konserverende lederskap (Døving og Thorbjørnrud 2012, s.21). Disse formene for makt er ganske ulike, men felles for de alle er at de har påvirkningskraft på andres valg. Dette kan bety både overtalelse til å utføre handlinger men også å begrense handlinger, selv om dette skulle være mot handleren vilje.

Da disse formene for makt eksisterer i ulike deler av befolkningen, vil de ha ulike interesser som de kjemper for. Gjennom for eksempel Europas historie, har det stadig vært spenning mellom verdslige fyrsters makt og kirkens makt, og fortsatt kan det sees eksempler på at religiøse ledere også i mange tilfeller er en form for politiske ledere (Djupe 2016, s.454-455). Den katolske kirke, med Paven som øverste leder, er en institusjon som innehar betydelig makt på tvers av landegrenser. Samtidig finner vi enkelte land der statsoverhodet er øverste leder for statskirken, slik som i Danmark, Sverige og England. I enkelte historiske tilfeller, slik som Karl den Stores, vil det også være vanskelig å skille disse dimensjonene (MacCulloch 2009, s.346-352).

Prinsippet *cuius regio, eius religio*, som i korte trekk betyr at en hersker avgjør sine undersåtters religionstilhørighet, var lenge et rådende prinsipp i Europa (NOU 2013:1, s.87 og MacCulloch 2009, s.644-646). Selv om dette prinsippet ikke lenger følges, i det minste i Europa, betyr ikke dette at det er slutt på all tvangskonvertering eller religiøs forfølgelse. Opplysningens utvikling i retning av menneskers subjektivitet har likevel innført et ideal i Europa om at mennesker bør være subjekter i egne liv fremfor å være en konges subjekter. Dette er dermed en vridning fra et kollektivt menneskesyn til et individualistisk menneskesyn der individets rettigheter gradvis fikk større betydning.

Når det kommer til definsisjonsmakt i forhold til religion, er dette et komplekst felt. En stat kan benytte seg av religion som et maktmiddel samtidig som religiøse grupper kan benytte seg av statsmakt for å oppnå fordeler. Et eksempel på en slik symbiose er den tette tilknytningen Dnk har hatt til den norske stat. Selv om dette vil gi fordeler for den religionen

det måtte angå da den ofte oppnår økonomiske goder så vel som en generell prioritert posisjon, kan det for den samme religionen potensielt oppleves som innskrenkende for trossamfunnets autonomi og religiøse frihet, da den i mange tilfeller, som var tilfellet i Norge tidligere, vil underlegges styringsorganer sentralt i landet.

Dnks var lenge direkte underlagt stortinget, og selv om de samtidig hadde en forrang på mange områder, har de dermed også hatt et begrenset selvstyre. Omgjøringen av Dnk til eget rettssubjekt fra 1. januar 2017 (Lovvedtak 56) markerer en endring av Dnks posisjon i det norske samfunnet, selv om §16 i Grunnloven fortsatt regulerer store deler av Dnks drift. Dette representerer likevel en utvikling i retning av større likestilling med andre tros- og livssynssamfunn i Norge som ikke tidligere har vært tilfelle.

Selv om Dnk ikke lenger er statskirke, stiller jeg meg spørsmål i denne oppgaven om det, i kraft av Dnks lange virketid og store medlemsmasse i Norge, fortsatt finnes en preferanse for Dnk både i lovverk og i den kulturelle sfære. Hvilken innvirkning vil dette i så fall ha for hva som i Norge kan anerkjennes som religion eller livssyn og hva som dermed faller utenfor denne definisjonen? Uavhengig av innhold, ligger det i lovens natur at den alltid vil påvirke muligheter og begrensninger for alle grupper i samfunnet. Spørsmålet er bare “hvordan?”.

1.3 Materiale

Denne oppgaven vil i kapittel 3, som teorikapittel, undersøke definisjonsarbeidet rundt religioner og livssyn, både som enkeltstående fenomener og som parter i religionspolitikk, hovedsakelig i Skandinavia. Jeg vil derfor for det første benytte meg av litteratur som på ulike måter skisserer religions- og livssynsvitenskapelige tradisjoner eller tendenser. Deretter vil jeg trekke frem litteratur som omhandler forholdet mellom stat og religion, og jeg vil blant annet se på ulike religionspolitiske modeller og eksempler på disse. Til slutt i kapittel 3 vil jeg bruke Danmark og Sverige som konteksteksempler, da disse har statskirkeordninger som ligner den Norge historisk har hatt.

I kapittel 4, som utgjør det empiriske kapitlet i denne oppgaven, vil jeg hovedsakelig benytte meg av tre lovtekster. Den første er det gjeldende lovverket “Lov om trdomssamfunn og ymist anna” og som en del av dette “Lov om støtte til livvsynssamfunn”.

Disse to lovene er det gjeldende lovverket, vedtatt i henholdsvis 1969 og 1981. Jeg vil i de fleste tilfeller behandle dem under ett, da “Lov om støtte til livssynssamfunn” fra 1981 hovedsakelig kun innlemmer livssynssamfunn i den allerede eksisterende “Lov om trdomssamfunn og ymist anna” fra 1969. Når jeg derfor i denne oppgaven refererer til “Lov om trdomssamfunn og ymist anna”, vil “Lov om støtte til livssynssamfunn” også impliseres, med mindre annet er spesifisert. Redegjørelse og analyse av disse to vil gi en fremstilling av hvilke vilkår tros- og livssynssamfunn har å forholde seg til i dagens Norge, men det vil også være nyttig i vurderingen av de foreslåtte endringene på dette feltet.

Den andre lovteksten jeg vil ta for meg i kapittel 4, finnes i Stålsett-utvalgets tidligere nevnte NOU 2013:1. Jeg vil ikke behandle og analysere hele rapporten, men heller konsentrere meg om utvalgets lovendringsforslag på tros- og livssynsfeltet. Jeg vil likevel støtte meg på rapportens egne vurderinger i det senere analysearbeidet, da disse interne drøftingene i rapporten kan belyse sider som ikke kommer frem i selve lovforslaget. Tatt i betraktning dette utvalgets mandat og brede sammensetning, mener jeg dette vil være et verdifullt bidrag inn i analysen av den siste lovteksten som er Kulturdepartementets forslag til ny “Lov om tros- og livssynssamfunn” eller “Trossamfunnsloven”.

Høringsfristen til dette forslaget er ute, men denne oppgaven ble levert før lovforslaget er ferdig behandlet. Jeg mener likevel det er interessant å se hvordan Kulturdepartementet vurderer, og i hvilken grad lovforslaget inkluderer, anbefalingene til nytt lovverk fra Stålsett-utvalget. For selv om det å skille ut kirken som eget rettssubjekt er en omfattende prosess, vil et nytt lovverk være den største lovendringen på tros- og livssynsområdet siden “Lov om trdomssamfunn og ymist anna” ble vedtatt i 1969. Og selv om dette kun er på forslagsstadiet, vil det forespeile retningen Kulturdepartementet ser for seg at religionspolitikken i Norge vil og bør ta i den nærmeste fremtid.

1.4 Metode og fremgangsmåte

I denne oppgaven planlegger jeg å finne ut hvordan den norske stat definerer religion og livssyn, og hvordan dette igjen legger premisser for tros- og livssynssamfunn gjennom blant annet lovverk og støtteordninger. Jeg har derfor valgt å holde meg til dokumentanalyse av de tre lovtekstene som er omtalt i kapittel 1.3. Dette vil innebære en innholdsanalyse av dokumenter, og arbeidet vil i hovedsak innebære å plukke ut og strukturere forskjeller og

likheter i disse lovtekstene. Jeg vil i denne prosessen også trekke veksler på aktuelle forskrifter eller forarbeider for å belyse viktige sider som kanskje ikke kommer like godt frem i selve lovteksten.

1.5 Disposisjon

Kapittel 1, der dette er siste delkapittel, har gitt en introduksjon til denne oppgaven. I det følgende vil jeg gi en disposisjon over de resterende kapitlene.

I kapittel 2 vil jeg, med bakgrunn i utvalget som allerede er adressert, gjøre rede for dokumentanalyse som metode.

I kapittel 3 vil jeg redegjøre for ulike syn på hva religioner og livssyn er med bakgrunn i ulike religionsvitenskapelige tradisjoner. Her vil jeg først og fremst støtte meg til Ingvild Sælid Gilhus og Lisbeth Mikaelssons bøker *Hva er religion?* og *Nytt blikk på religion*, men jeg vil også benytte meg av bøker som Gavin Floods *Beyond Phenomenology* og Geir Afdals *Religion som bevegelse*. I arbeidet med å gjøre rede for livssynsdefinisjoner, vil jeg i hovedsak bruke Per M. Aadnanes sin bok *Hva er livssyn?*, og hans 6 kjennetegn for hva et livssyn er. Det vil naturlig nok være noe overlapp mellom religioner og livssyn, da disse kan defineres som henholdsvis religiøse og sekulære livssyn. Jeg har likevel valgt å behandle dem som ulike størrelser, da dette også er tilfellet i lovverkene jeg redegjør for i kapittel 4 og analyserer i kapittel 5.

Deretter vil undersøke forholdet mellom stat og religion, med hovedvekt på tros- og samvittighetsfrihet og ulike religionspolitiske modeller. I dette arbeidet vil jeg støtte meg på Ingvill Thorson Plesners *Religionspolitikk* og kapittel 7 i NOU 2013:1. Både Plesner og Stålsett-utvalget redegjør for 5 religionspolitiske modeller, men de er forskjellige nok til at de kan belyse og utfylle hverandre videre i oppgaven.

Videre vil jeg konsentrere meg om religionspolitikk i skandinavisk kontekst, for slik å kunne sette Norges situasjon inn i en større kontekst. Da Norge tradisjonelt har hatt lignende ordninger som Danmark og Sverige med hensyn til statskirkeordning, vil jeg se på hvordan disse landenes lovverk ser ut i dag og hvordan dette kan påvirke forholdet mellom statene og tros- og livssynssamfunn. Lektor i religionsvitenskap Marie Vejrup Nielsens og Professor i religionsvitenskap Lene Kühles studie av Danmarks ordning "Religion and State in Denmark:

Exception among exceptions?” fra 2011 vil belyse situasjonen i Danmark. Professor i religionssosiologi Per Petterssons studie fra 2011 “State and Religion in Sweden: Ambiguity Between Disestablishment and Religious Control” av Sveriges ordning vil belyse situasjonen i Sverige. I tillegg vil jeg også se direkte på dansk og svensk lovverk på tros- og livssynsfeltet.

Fokuset i kapittel 4 vil ligge spesifikt på den norske konteksten. Dette medfører en redegjørelse av underliggende premisser for lovverket på tros- og livssynsfeltet i Norge samt tre ulike lovtekster fra henholdsvis 1969, 2013 og 2017. Av disse er bare én vedtatt lov, og de to andre, fra 2013 og 2017, er forslag til endringer i lovverket. Disse ble gjort rede for i kapittel 1.4, og representerer på flere områder ulike kontekster, og vil gi et innblikk i hvordan religionsbegrepet den norske stat opererer med har endret seg de siste 50 årene.

Med dette som fundament, vil jeg i kapittel 5 analysere funnene fra kapittel 4. Jeg vil vurdere hva de ulike lovtekstene betyr for religions- og livssynsdefinisjoner i Norge, hva disse kan være eller ikke. Jeg vil videre vurdere i hvilken grad de ivaretar prinsippene rimelig likebehandling og tros- og samvittighetsfrihet i tillegg til tros- og livssynssamfunnenes organisatoriske selvstyrerett. Dette vil, i tillegg til en diskusjon av funnene i kapittel 4, innebære et nærmere blikk på selve høringsprosessen rundt Kulturdepartementets nye lovforslag. Denne har potensielt stor innvirkning på slike faktorer.

I et avsluttende kapittel 6, vil jeg for det første gi en oppsummering av oppgaven. For det andre vil jeg forsøke å gi oppgaven en relevans utover en ren definisjonskontekst, og jeg vil derfor relatere funnene og konklusjonene mine til en religionsdidaktisk kontekst. Skolen er, i kraft av en felles opplæringsinstitusjon for majoriteten av norske elever, en institusjon med mye definisjonsmakt på en rekke områder, og religions- og livssynsfeltet er intet unntak. Religionsfaget har, i takt med globaliseringen og pluraliseringen i det norske samfunnet, utviklet seg mye de siste 50 årene. I behandlingen av og eventuelt implementeringen av NOU 2015:8, står religionsfaget, i likhet med alle skolens fag, igjen overfor en potensielt stor endring. Denne prosessen vil dermed medføre samfunnsmessige endringer, ikke bare for lærere og elever i den norske skolen, men for selve religionsdialogen i den norske offentlighet i tiden fremover.

Helt til slutt i kapittel 6, vil jeg kort diskutere hvordan de teoretiske aspektene som

redegjøres for tidligere i oppgaven samsvarer med de funnene som er gjort i forskningsprosessen.

Metode

I empiriske studier er det vanlig å dele inn metodene i to store hovedkategorier. Den ene er kvalitative metoder og den andre er kvantitative metoder. Som jeg tidligere har nevnt, vil denne oppgaven i hovedsak dreie rundt dokumentanalyse, da alt mitt materiale er dokumenter som allerede foreligger. En dokumentanalyse vil nødvendigvis være en systematisk gjennomgang av innholdet i dokumenter, og følgelig vil en dokumentanalyse, eller innholdsanalyse, være den eneste aktuelle metoden i denne oppgaven (Grønmo 2007, s. 187).

Det finnes både kvantitative og en kvalitative innholdsanalyser, og disse ligner hverandre på flere punkter. De har likevel en del forskjeller både i hvordan en forbereder og gjennomfører datainnsamling samt hvilke hensyn som må tas når analysen skal gjennomføres. Jeg vil i denne oppgaven benytte en kvalitativ innholdsanalyse, og vil derfor i dette kapitlet gjøre kort rede for bruken av kvalitativ innholdsanalyse av dokumenter, og hvilke styrker og svakheter dette har hatt for oppgaven.

2.1 Kvalitativ innholdsanalyse av dokumenter

I henhold til prosessen for kvalitativ innholdsanalyse som Grønmo anbefaler, begynte jeg arbeidet med denne oppgaven med å avklare fokuset mitt (Grønmo 2007: s.189). Da den valgte problemstilling alltid er førende for hvilke dokumenter som skal inkluderes i studien, var det mest hensiktsmessig å definere denne så langt det lot seg gjøre før innsamlingsarbeidet begynte. Jeg ønsket å finne ut hvordan den norske stat utøver innflytelse på tros- og livssynsfeltet gjennom sine offentlige prosesser og påfølgende lovverk, og prinsippet om tematisk relevans dikterte dermed i stor grad hvilke dokumenter som jeg burde inkludere og hva slags informasjon jeg ønsket å finne.

På et slikt bredt felt kunne jeg spisset problemstillingen min i ulike retninger, eksempelvis hvordan staten regulerer religion i forsvaret eller tilgangen til å etablere privatskoler basert på religioner eller livssyn. Retningen jeg valgte å gå i, innebar å analysere gjeldende lov om trdomssamfunn og ymist anna, lovforslaget fra Stålsett-utvalgets NOU 2013:1 og

Kulturdepartementets nye forslag til Trossamfunnslov som ble sendt ut på høring i september 2017. Dette for å finne ut om lovverkene selv definerer hva religioner og livssyn kan være og utifra dette hvordan de ivaretar religionsfrihet og organisasjonsfrihet.

Jeg har derfor først og fremst funnet de tre nevnte lovtekstene, men jeg har også analysert viktige deler av forarbeidene som følger de tre. Et særlig fokus har jeg lagt på NOU 2013:1 og høringsbrevet som følger KUDs nye lovforslag, da disse begge diskuterer gjeldende lovverk, men samtidig har ulike fokus på en del problemstillinger. Måten KUD oppsummerer og behandler Ståsett-utvalgets lovforslag og øvrige analyser gir ytterligere insentiver til å lese de begge. Både lovverk, lovtekster og rapporter som jeg har brukt i denne oppgaven er offentlige og lett tilgjengelige dokumenter, og er hentet fra lovdata og den norske regjeringens nettsider.

Dette er essensielt når en driver med innholdsanalyse, og forfatter, formål, mottaker og kontekst er alle viktige spørsmål som bør vurderes før en bruker et dokument (Grønmo 2007, s.190). I denne sammenheng var Dissenterlovkomitéen og Ståsett-utvalget komitéer nedsatt og gitt mandater av Stortinget, og der Dissenterlovkomitéens rapport dannet grunnlaget for Stortingets påfølgende lovarbeid har Ståsett-utvalgets rapport til nå dannet grunnlaget for KUDs nye lovforslag. Begge disse rapportene er resultater av lange prosesser der mange fagpersoner har vært involvert, noe som gir dem kredibilitet og som dermed gjør dem til nyttige dokumenter for denne oppgaven å støtte seg på.

Overgangen til å hente ut informasjonen jeg trengte i denne oppgaven gikk ut på å velge ut og registrere det relevante innholdet etter et konsekvent mønster. Grønmo trekker i sin bok frem tre systemer; kronologisk, geografisk og tematisk arkivering, og av disse valgte jeg en blanding av alle disse tre men med vekt på den tematiske (Grønmo 2007, s. 191). Dette gjorde jeg fordi jeg, selv om hovedmålet var å analysere det tematiske, antok at det ville forekomme endringer i måten religioner og livssyn blir omtalt og behandlet på tatt i betraktning den endringen som har skjedd i det religiøse landskapet i Norge de siste 50 årene.

Tid og sted er viktige faktorer om kontekst skal tas med i betraktningen, og slik dannet tema, kronologi og geografi grunnlaget for en enkel kategorisering av materialet i kapittel 4, slik at det senere kunne anvendes i en innholdsanalyse i kapittel 5.

2.2 Refleksjoner rundt dokumentanalyse

Dokumenter, i motsetning til mennesker, er en statisk kilde som fremstår som upåvirkelig av våre forsøk på å studere dem. Der en av de største utfordringene ved intervjuer er bevisste eller ubevisste feilrapporteringen, fører dokumentanalyse med seg andre utfordringer en må være oppmerksom på. Da dokumenter fremstår som uforanderlige kilder, kan dette bringe med seg en falsk trygghet der de også fremstår som objektive. Dette er ikke tilfelle, da alle dokumenter er produsert av noen og dermed må fortolkes (jmf. kontekstualitet fra kapittel 2.1).

I den grad en som forsker får dokumenter, eller annet materiale, produsert til sin forskning vil dette potensielt bli påvirket av hva forskeren på forhånd antar at er tilfelle (Grønmo 2007, s. 192).

De færreste får forøvrig ikke produsert dokumenter i noen utstrakt grad til en masteroppgave. Likevel er ens eget perspektiv en viktig faktor i tolkningen av dokumenter, og alt fra eksisterende kunnskap til etiske overbevisninger kan påvirke hva et dokument antas å fortelle leseren (Grønmo 2007, s. 192). Dette, kombinert med hvilket utvalg en bestemmer seg for, er avgjørende for om en kun inkluderer dokumenter som støtter ens egne fordommer om et tema.

Mine muligheter til en slik selektiv inkludering av materiale er i dette arbeidet redusert. Analysen min er avhengig av tre spesifikke lovtekster, og disse må derfor nødvendigvis inkluderes. Det man derimot kan argumentere for, er at det nye lovforslaget jeg skal analysere, er et forslag stilt av et Kulturdepartement underlagt en regjering som for øyeblikket styres av høyresiden i norsk politikk. Uten å bedømme verdien av dette, vil forslaget fra departementet reflektere ikke bare den naturlige utviklingen i det norske samfunnet forøvrig, men også en felles politisk ideologi formet av regjeringspartiene. Dette er derfor noe jeg vil være oppmerksom på i den senere analysen.

Disse dokumentene representerer på mange måter hver for seg utfallet av ganske omfattende prosesser. Slik sett er det ønskelig at disse derfor skal være så gode og representative som mulig. Om vi ser forbi selve resultatet, er de likevel avhengige av hvem som blir inkludert. Dette reflekteres i hvordan lovverket som helhet utvikler seg, i takt med at nye grupper og synspunkter inkluderes ikke bare som grupper som må tas hensyn til, men også i selve prosessen med å utarbeide lovverket. Selv om lovverk derfor ofte fremstår som

“nøytrale” kilder som speiler meningene i samfunnet som helhet, er det viktig å ha in mente konteksten som den aktuelle loven ble skrevet i.

2.3 Gikk alt etter planen?

Jeg har i kapitlene 2.1 og 2.2 skissert hva jeg har måttet ta hensyn til i arbeidet med denne oppgaven, og her vil jeg trekke frem noen momenter som ikke gikk slik jeg planla det.

Selv om problemstillingen på mange måter har vært førende i denne oppgaven, betyr ikke dette at den ikke har vært utsatt for endringer underveis. Da jeg selv har lært mye om feltet gjennom arbeidet, både om hva som er og om hvilke utfordringer feltet opplever, har også problemstillingen i tidligere versjoner båret preg av uvitenhet. Et overordnet tema har derfor i større grad vært et ledende prinsipp fremfor en spesifikk problemstilling, noe som nødvendigvis oppleves som vagt og uoversiktlig.

Lovtekstene og medfølgende utredninger har i og for seg vært lett tilgjengelig, om enn til tider tung materie. Den nevnte utfordringen med problemstilling har likevel tidvis ført med seg utfordringer når det kommer til utvalg av andre tekster. Jeg har derfor brukt ganske mye tid på å lese tekster jeg på det tidspunktet trodde var relevante, men som jeg senere ikke har brukt.

Religion og religionspolitikk - Et teorerisk rammeverk

I dette kapitlet skal jeg først redegjøre for fenomenene religioner og livssyn. Selv om disse begrepene later til å beskrive konkrete fenomener, er de ikke nødvendigvis hverken opplagte eller statiske begreper, noe som kan gjøre definisjonen av disse til en utfordrende øvelse. Jeg skal derfor presentere ulike syn på hva religioner og livssyn er og har vært til ulike tider i ulike deler av vitenskapen. Deretter vil jeg kort presentere ulike former for religionspolitikk, både gjennom sosiologen Ingvill Thorson Plesners modellfremstilling og religionspolitiske modeller som presenteres i NOU 2013:1.

Som et tredje punkt skal jeg se nærmere på to av våre naboland Sverige og Danmark. Gitt vår felles historie og lignende kirkeordninger, er de ganske sammenlignbare samtidig som de har noen store forskjeller som kan være med å belyse ulike sider ved materialet mitt. Til slutt skal jeg gi en oppsummering av viktige punkter som kan være viktige videre inn i analysedelen av denne oppgaven.

3.1 Religion, livssyn og maktkamp?

Gjennom historien har vi i en rekke religioner sett kamper om å legge premissene for hva en religion skal være. Disse konfliktene innebærer ofte en kamp om den rette lære, ortodoksi, og hva som er vranglære, heresi, og har i mange tilfeller endt i skismaer der en religion deler seg, slik som da den katolske og den ortodokse kirken ble til selvstendige kirker. Denne kategoriseringen har ofte vært et effektivt maktmiddel for å utøve sosial kontroll over ønskede målgrupper. Fra nyere norsk historie har vi sett hvordan lutherdommens inntog i Norge endret den katolske lære fra å bli ansett som rett tro til å bli ansett som vranglære, og pinsebevegelsen har igjen hatt et lignende syn på lutherdommen. De siste 50 årene har likevel mye skjedd i det kristne landskapet i Norge, og samarbeidsklimaet på tvers av kirkesamfunn later til å ha bedret seg betraktelig.

Om ikke annet sier dette oss at grensene for hva som fastslås som rett tro og feil tro kan virke faste og flytende, logiske og vilkårlige, alt på samme tid. Med dette i tankene, skal jeg i

det følgende redegjøre for ulike definisjoner på fenomenene religion og livssyn og grensene for disse.

3.1.1 Hva er religion?

Å definere fenomenene religioner og livssyn kan utvilsomt være krevende. Lik studier av kultur og samfunn omhandler også studiet av religion verdier og metafysiske fenomener som kommer til syne gjennom menneskelig aktivitet og produksjon av religiøse artefakter som tekster og ritualer (Afdal 2013, kap. 7 og Cole 1996, s. 121) . Da mange religioner og livssyn i hovedsak er basert på åpenbaringer enkeltindivider har fått, enten av en gud eller gjennom filosofisk arbeid, er vår forståelse av religioner og livssyn derfor tett knyttet til vår forståelse av individene som tilhører disse.

I henhold til menneskerettighetene, som jeg kommer tilbake til i kapittel 3.2, har alle religioner og livssyn lik beskyttelse i den forstand at alle mennesker har rett til å ikke diskrimineres på bakgrunn av sin overbevisning. Dette gjør religion og livssyn til et meget utfordrende felt for en stat å regulere, da overbevisninger, som Stålsett-utvalget påpeker, av natur er subjektive (NOU 2013, s. 96). Ifølge Den europeiske menneskerettighetsdomstolens (EMD) avgjørelse i 1982 vil overbevisningenes alvor og sammenheng være viktige faktorer for å bestemme om de er beskyttet ved lov (EMD 1982). Derfor, med mindre det innrømmes at en religion er et bevisst påfunn (slik som i tilfellet Piismens vendesirkel, se kap. 3.1.3), vil den også ha samme rettighetene som eldre, mer etablerte religioner så fremt den omhandler antatt viktige spørsmål for tilhørerne som har en viss intern konsistens.

Stater som er forpliktet til å ivareta religionsfrihet og likebehandling av religioner vil derfor måtte forholde seg til religioner og livssyn, og i kapittel 3.3 skisserer jeg noen religionspolitiske modeller. Når jeg nevner religionspolitikk på dette tidspunktet, er det av hensyn til religionsdefinisjoner. For ikke alle stater vil ha interesse av å definere religion like presist, da dette henger tett sammen med hvilken religionspolitiske modell en stat følger. Måten eksempelvis Norge organiserer sin tilskuddsordning til tros- og livssynssamfunn (omtalt i kapittel 4), gjør at det norske forvaltningsapparatet trenger retningslinjer for hvem som er berettiget å søke et slikt økonomisk tilskudd, noe en stat som ikke har tilskuddsordninger ikke har behov for. Utfordringen er derfor å utarbeide kriterier som navigerer forholdet mellom tradisjonell religion og ny religion, og som på samme tid minsker misbruk og dermed sikrer en forsvarlig bruk av offentlige penger.

Fenomenet religion kan sees fra mange vinkler, og beskrives med ulike begrepsapparater. Ifølge professor i religionsvitenskap Christopher Partridge og professor i religionssociologi Linda Woodhead kan religion hovedsakelig defineres på to måter. De substansielle definisjonene forsøker å isolere bestemte kjennetegn på hva religion er, eksempelvis en tro på åndelige vesener (Partridge og Woodhead 2016, s.11). Dette kan sees i religionshistorikeren Ninian Smarts dimensjonsmodell, der han setter opp klare innholds krav til hva en religion må bestå av for å kunne kalles religion (Smart 1989, 12-21). Den funksjonelle definisjonen søker på den andre siden å beskrive hva religion gjør, hva slags funksjon den har i samfunnet (Partridge og Woodhead 2016, s.12) og de trekker særlig frem antropologen Clifford Geertz sin beskrivelse av religion som;

"Et system av symboler som etablerer sterke, overbevisende og vedvarende inntrykk og motivasjoner i mennesker ved å formulere konsepter rundt vår eksistens og kle dem i en aura av selvfølgelighet som gjør at inntrykkene og motivasjonene synes virkelige på en unik måte." (Partridge og Woodhead 2016, s.12. Min oversettelse.)

Denne todelingen er dermed ganske vanlig i bruk i religionsvitenskapen. Jeg vil likevel ikke benytte meg av en slik todeling, da jeg mener den er for snever for denne oppgavens formål. I arbeidet med blant annet norsk lovverk og tilskuddsordning (omtalt i kap. 4) har jeg funnet at Gilhus og Mikaelssons tredeling i en essensialistisk, reduksjonistisk og hermeneutisk syn på religion bedre ivaretar det unike samspillet den norske stat har med tros- og livssynssamfunn i Norge.

Ordet religion antas å ha primært to tolkninger, en fra den romerske forfatteren Cicero og en fra den kristne Lactantius, som Gilhus og Mikaelsson kaller ham. Ifølge Ciceros tankegang legges vekten på verbet *relegere*, som betyr "å lese igjen" (Gilhus og Mikaelsson 2012, s. 15). Dette antas å vektlegge religion som tradisjon, altså å gjenta eksempelvis ritualer som er nedarvet fra ens forfedre. Hvor tett Cicero mente at religion er knyttet til den generelle kulturen, er ikke godt å si, men det er mulig Cicero mente at selve utføringen av ritualer var viktigere for religioner enn troen på en gud var.

Lactantius, derimot, vektlegger verbet *religare* som betyr "å binde sammen".

Gudsdyrkelse eller ritualer får dermed også for Lactantius en viktig betydning, men da med fokus på bindingen disse skaper til guddommen som tilbes (Gilhus og Mikaelsson 2012, s. 15). Hvor mye av dette fokuset som kommer fra Lactantius' tilknytning til kristendommen, vites ikke, men det er ingen tvil om at kristendommen tradisjonelt har vektlagt et personlig gudsforhold i stor grad, om enn i et fellesskap. Det begge disse tilnærmingene har til felles, er at det er den kollektive dimensjonen ved religiøs praksis som uttrykkes, der samfunnet eller grupper i samfunnet kommer sammen og utfører ritualer i fellesskap.

1700-tallets opplysningstid så troen på individet og individets fornuft spre seg til stadig nye lag av befolkningen, og førte dermed med seg et økt fokus på nettopp individet. Samfunnets kollektive sider ble svekket, og en fragmentering av tidligere enhetlige lokalsamfunn la grunnlaget for at også identiteter ble mer fragmenterte enn tidligere. Ulike samfunnssfærer fikk i større grad sin egen indre logikk, og professor i religionssosiologi José Casanova snakker om dette som en form for sekularisering, der statsapparatet skilles fra religion, som igjen blir et hovedsakelig privat fenomen (Casanova 1994, s.52). Dette har gjort religion til et fenomen som, i det minste i Europa, er preget av personlig tro og religiøsitet, noe en ikke uten videre kan overføre til andre kulturer (Gilhus og Mikaelsson 2012, s. 15-16). Jeg vil likevel fortsatt holde meg til den europeiske tradisjonen, da det er denne som legger premissene for konteksten denne oppgaven skrives om.

Denne individualiseringen har bidratt til å løsrive religion i noen grad fra tradisjoner med dype historiske røtter, og fenomenet religion er i dag en omfattende og mangfoldig kategori. I religionsvitenskapelig tradisjon er det, gitt mangfoldet av guddommer og metafysiske makter, ikke hensiktsmessig å avgjøre hvilken gud som er den rette. Derfor jobber religionsvitenskapen etter prinsippet om metodologisk agnostisisme, der det ikke tas stilling til Guds eksistens, men ser religion som et menneskeskapt fenomen (Gilhus og Mikaelsson 2007, s. 143), for deretter å fastslå hvilke kjennetegn det er hensiktsmessig å tillegge religion (Gilhus og Mikaelsson 20012, s. 17). Jeg vil her skissere tre hovedlinjer i religionsvitenskapen som på hver sin måte avgrenser fenomenet religion.

Den første av disse er det Gilhus og Mikaelsson kaller en essensialistisk forståelseshorisont. Slik de fremstiller denne forståelsen av religion, kan den minne om det som andre steder kalles en fenomenologisk forståelseshorisont, men også det Partridge og Woodhead kaller en substansiell tilnærming (Partridge og Woodhead 2016, s.11). Arbeider

innenfor denne tradisjonen forsøker å finne religions essens, hva religion er i seg selv, eller *sui generis* (Gilhus og Mikaelsson 2012, s.18 og Flood 1999, s. 6). Religionens transcendent dimensjon gjør religioner til unike fenomener som defineres av egenskaper som kun eksisterer i religionene selv og som i hovedsak ligger utenfor menneskelig observasjonsevne. Dette synet bygger ifølge professor i religionsvitenskap Gavin Flood på filosofen Edmund Husserls fenomenologiske beskrivelse av bevisstheten (Flood 1999, s.93-95), men teologene Rudolf Otto og Gerardus van der Leeuw samt religionshistorikeren Mircea Eliade trekkes frem som eksempler på forfattere som har benyttet denne essensielle eller fenomenologiske tilnærmingen i arbeidet med religionsvitenskap (Flood 1999, s.96-98 og Gilhus og Mikaelsson 2012, s.18). Spesielt Eliade er kjent for sitt skille mellom det hellige og det profane, der det hellige får en unik plass i tilværelsen som motsetning til det profane eller hverdagslige (Eliade 2008, s.9).

Mange tidlige religionsforskere var europeiske teologer, og i ettertid kan det synes som om det europeiske begrepet religion i stor grad ble definert ut ifra et kristent, europeisk og akademisk standpunkt. Dette gjør at religionsbegrepet disse utviklet har en begrenset verdi, nettopp fordi de hadde en begrenset tilnærming til religion som bunnet i en intellektuell tilnærming til en spesifikk religion. Dette er et eksempel på det mange sosialkonstruktivister mener når de snakker om at all kunnskap er et resultat av konstruksjon (Svendsen og Säätelä 2010, s.76), og det Thomas Kuhn mener når han snakker om vitenskapelige paradigmer som avløser hverandre (Svendsen og Säätelä 2010, s.72-73) og at kunnskap slik bygger på tidligere kunnskap.

Religionsvitenskapen har i den senere tid løsrevet seg fra teologien, som i større grad fokuserer på en spesifikk religion. I likhet med mange andre vitenskapelige felt tilstreber religionsvitenskapen i dag en større avstand til forskningsobjektene enn den tidligere gjorde, for å i mindre grad være bundet av egne fordommer. Dette kombinert med en vridning mot metodologisk agnostisisme har dermed gjort at den essensialistiske tradisjonen i liten grad fortsatt benyttes i religionsvitenskapelige studier (Gilhus og Mikaelsson 2012, s. 19).

Den reduksjonistiske tradisjonen, som på mange måter avløste den essensialistiske, trekker det hellige helt ut av religion. Deres formål ble heller å forklare religiøse fenomener ut ifra sosiale, psykologiske og biologiske faktorer (Gilhus og Mikaelsson 2012, s. 19), og slik se religion som en manifestasjon av menneskers natur (Flood 1999, s.66). Gudstjenester

kan dermed sees som et uttrykk for menneskers sosiale behov og ulike ritualer kan uttrykke menneskers ønske om å føle seg trygge og beskyttet. Slik mener sosiologen Emile Durkheim i sine arbeider at religion er sann, i den forstand at den uttrykker samfunnet (Partridge og Woodhead 2016, s.19 og Catto, Davie & Woodhead 2016, s.552), og slik sett kan denne tradisjonene minne om den funksjonalistiske (Partridge og Woodhead 2016, s.12). Også religionshistorikeren Robert A. Segal og professor i religionsvitenskap Donald Wiebe mener at religion nødvendigvis må studeres uten å ta hensyn til den troendes teologiske fortolkninger, da dette er den eneste tilnærmingen som tillater oss å studere religion som fenomen fremfor å fastholde på sannhetsinnholdet i en spesifikk religion (Flood 1999, s. 69-70). Dette tangerer Pascal Boyers tilnærming når han hevder at religion speiler hjernens måte å kategorisere verden på (Boyer 1994, s. 79-80). Religion blir et hjelpemiddel for mennesker til å finne "mønstre" i virkeligheten og deretter lage forklaringsmodeller for fenomener det ikke selv er i stand til å forklare. Ulykker eller tilfældigheter kan i mange tilfeller synes intenderte, og i mangel av andre forklaringer kan det være lettere å attribuere det til en kraft som har motiver og full kontroll, men som en samtidig ikke kan se.

Men tanken om at religion er et menneskeskapt fenomen har også tatt mindre velmenende former, slik som hos filosofen Karl Marx og hans medforfatter sosialisten Friedrich Engels. For dem var religion et politisk og sosialt maktmiddel som samfunnselitens brukte for å utøve kontroll over den øvrige befolkningen (Gilje, Granberg, Holst Slaatelid & Skirbekk 2009, s. 349). Det var derfor ifølge Marx og Engels nødvendig med religionskritikk, slik at mennesker kunne settes fri fra slike sosiale konstruksjoner.

Marx' og Engels syn på religion kan for mange oppleves ganske nedlatende, der det fremstiller mennesker som mer eller mindre fanget av sin egen uvitenhet. Om ikke annet sår en slik oppfatning tvil om motivene til religion generelt, og den religiøse eliten i hver religion spesielt. Det blir dermed ikke noe skille mellom undertrykking og den tilhørigheten som ligger i synet på religion som mer naturlig forekommende i alle menneskelige settinger. Dette forsøker hermeneutikken å adressere.

Som navnet antyder, benytter hermeneutikken fortolkning som hovedmetode. Målet innenfor denne retningen er ikke lenger å forklare religion eller å finne ut hva religion er, slik som i de andre tradisjonene, men å finne ut hva religiøse uttrykk betyr. Religiøse artefakter er ting som mennesker har produsert og foreligger utenfor menneskelig bevissthet, og gir

forskeren mulighet til å undersøke artefaktens betydning (Gilhus og Mikaelsson 2012, s. 21). Dette synet på hermeneutikk kan vi finne hos filosofen Wilhelm Dilthey, og måten han legger vekt på historisitet i tolkninger forteller oss at det er essensielt å ta artefaktens historie i betraktningen før det vil være mulig å fortolke dem (Svendsen og Säätelä 2010, s.86-90).

En filosof som legger mindre vekt på forfattere enn Dilthey gjør, er Paul Ricoeur. Han er heller opptatt av at teksten, både skriftlig med også i form av handlinger, skal tolkes på egne premisser uten å gå i dialog med forfatteren (Gilje et al., s.426-427). Disse produktene, enten det er tekst, ritualer eller andre handlinger, er det religionspedagogen Geir Afdal omtaler som religiøse artefakter. Artefaktene er meningsbærere i form av å formidle tradisjoner til nye generasjoner, men de er også gjenstander eller ritualer som mennesker bruker i sin religiøse deltakelse samtidig som de stadig formes inn i nye kontekster (Afdal 2013, kap.7). Professor i sosiologi og antropologi Meredith McGuire trekker dette enda lenger, og later til å tillegge det meste av menneskelig intendert praksis religiøs mening, i den forstand at et måltid, dans eller hagearbeid kan gi mennesker en dyp åndelig opplevelse (McGuire 2007, s.197-198). Et slikt syn kommer jeg tilbake til i kapittel 3.1.3, der alternativ spiritualitet og ikke-institusjonalisert religion behandles. Men i denne sammenhengen må McGuire syn sees i sammenheng med EMD 1982 fra tidligere i kapitlet.

Hvordan religion kommuniseres og hva dette betyr, blir dermed viktigere for hermeneutikken enn hva religionen betyr for den troendes indre liv, da dette ikke er direkte tilgjengelig for studier (Gilhus og Mikaelsson 2012, s.21). Slik blir det ifølge filosofen Richard Rorty ikke mulig å bruke hermeneutikken til å fastslå en fast ramme for kunnskapen om religion (Flood 1999, s.83), noe som kan synes mot sin hensikt i arbeidet med å definere hva religion er.

Tendensen vi har sett i dette kapitlet, er at den tidlige religionsvitenskapen var sterkt preget av at akademikerne i Europa var mannlige teologer. Om en ikke er oppmerksom på sine egne fordommer til et fenomen som religion, er det derfor stor sannsynlighet for at en vil legge sine fordommer til grunn og senere projisere disse over på andre fenomener. Hadde religionsvitenskapen ikke oversteget disse fordommene, hadde det etter all sannsynlighet eksistert færre enheter som en i Europa hadde anerkjent som religioner. Særlig gjelder dette en del religioner fra Øst-Asia og folkereligiøsitet, som tar en ganske annen form enn den semittiske religionsforståelsen som en finner i jødedom, islam og kristendom og som har hatt en stor plass i Europa de siste 1500 årene.

Dette mener jeg sier oss at den essensialistiske, den reduksjonistiske og den hermeneutiske forståelseshorizonten fortsatt speiler de religionsdefinisjonene vi fant hos Lactantius og Cicero. Den essensialistiske tradisjonen har i Europa, frem til ganske nylig, sett religion som knytter mennesker til en gud, og støtter seg dermed på Lactantius' syn på religion. Dette kan kanskje forklares med at tidlige religionsforskere i Europa, i likhet med Lactantius, var kristne eller i det minste opplært i en kristen tradisjon der relasjonen til Gud var helt sentral.

Den reduksjonistiske og den hermeneutiske forståelseshorizonten bygger derimot på en lignende forståelse som den vi finner hos Cicero, der religion i større grad er løsrevet fra gudsbegrepet. Men der Cicero knytter religion til tradisjon, vektlegger reduksjonismen og hermeneutikken menneskets natur og samhandling, som kan sies å være beslektede elementer innenfor et mer kulturelt fokus.

3.1.2 Hva er livssyn?

Betegnelsen livssyn brukes ofte om sekulære (i betydningen ikke-religiøse) livssyn, men det som beskrives overlapper med religion i den grad at en kan betegne religion som religiøse livssyn (Aadnanes 2012, s.16). Skillet mellom religion og livssyn vil derfor til en viss grad være et kunstig skille, men de omtales og behandles i de fleste tilfeller som to separate størrelser, en med og en uten guddommer. Slik kan et livssyn være knyttet til en religion og samtidig kun være en del av denne religionen. Og slik religion kan brytes ned i flere mindre elementer, må det også være visse bestanddeler tilstede for at en filosofi eller et tankesett kan betegnes som et livssyn. Professor i systematisk teologi Per M. Aadnanes trekker i sin bok frem noen slike kjennetegn (Aadnanes 2012, s.31).

Det første kjennetegnet er at oppfatningene som livssynet inneholder må dreie seg om det Aadnanes kaller livsspørsmål (Aadnanes 2012, s.22). Med dette menes spørsmål av filosofisk art som ikke vitenskapen kan gi oss sikre svar på. Det er mulig at vitenskapen i fremtiden vil kunne gi svar på enkelte av disse spørsmålene, og da vil spørsmålet opphøre å være såkalte livsspørsmål. Poenget er likevel at spørsmål vitenskapen ikke kan gi oss sikre svar på, vil det være umulig å oppnå noen objektiv konsensus rundt, og det vil derfor være opp til hver enkelt å ta stilling til disse spørsmålene.

Aadnanes gir tre eksempler på hva slike spørsmål kan være, og de vil i all hovedsak handle om virkelighetsoppfatning, menneskesyn og verdi- og moralspørsmål (Aadnanes 2012, s.22). Hvordan verden henger sammen i ytterste konsekvens, menneskets plass i det hele og hva som er rett og galt har vi som mennesker ikke direkte tilgang til å undersøke i vår begrensede tilværelse. Det blir derfor opp til hver enkelt hva de velger å tro eller mene om disse spørsmålene, enten på egen hånd eller ved å slutte seg til religioners eller sekulære livssyns filosofiske svar på disse spørsmålene.

Med dette kan vi også se at livssyn ikke alltid er en kognitiv og individuell aktivitet, da den individuelle livssynsdannelsen i varierende, men stor, grad trekker veksler på allerede etablerte kollektive livssynstradisjoner. Slike livssynsbevegelser kan være epokebevegelser og dermed gjelde for et større segment av befolkningen som helhet, slik som den tidligere opplysningstidens individfokus, men de kan også finnes som mindre trender innad i livssyn, og kan i ulike grader være et resultat av individers fragmenterte identiteter, der "resten av livet" tolkes inn i den konkrete religiøse tradisjon individet tilhører.

Institusjonell religion står dermed som eksempler på kollektive livssynsstørrelser, i likhet med strukturer som politiske partier og filosofiske systemer som også er veletablerte systemer av idéer og forestillinger (Aadnanes 2012, s.23). Nasjonalstaten har også i perioder hatt en sterk innflytelse på identitetsarbeidet til et lands borgere, og fortsatt har den kulturelle tradisjonen, eksempelvis "den vestlige", stor innvirkning på hva store deler av befolkningen i vesten verdsetter når det kommer til de nevnte livsspørsmålene.

3.1.3 Hvor går grensen?

Religion og livssyn fremstår i det foregående som enhetlige størrelser som en kan velge å tilhøre eller ei. Tilhørighet i tros- og livssynsspørsmål er derimot mer kompleks enn slike kategorier kan gi uttrykk for, da den enkeltes motivasjon for å tilhøre tros- eller livssynssamfunn eller definere seg selv som tilhørende en religion eller et livssyn varierer fra individ til individ og påvirkes både av indre motivasjon eller ytre press, reelt eller imaginært. Ønsker om å bringe videre et budskap eller redsel for sanksjoner fra nære venner eller familie er kun to av mange mulige motivasjonsfaktorer, og har innvirkning på hvor tett den enkelte velger å tilknytte seg en religion eller et livssyn.

Et eksempel på en meget løs tilslutning er New Age, i Norge ofte kalt den nyreligiøse bevegelsen eller Alternativbevegelsen (Aandanes 2012, s.28). De har ingen felles koordinerende eller kontrollerende myndighet, og det er derfor i denne bevegelsen et mye større rom for å "plukke og mikse" sin egen religiøsitet enn det som tidligere har vært vanlig. Dette fører til at både religiøs utfoldelse og livssynsutfoldelse kan ta utrolig mange former som ikke kan kjennes igjen i det som kan kalles tradisjonell eller institusjonell religion.

I Grunnlovens §16 uttrykkes det at Norge som stat ønsker å støtte opp under tros- og livssynssamfunn på lik linje med Dnk. Dette avhenger dermed av at det som støttes, er legitime tros- eller livssynssamfunn med tros- og livssynsaktiviteter. Kriteriene i bruk gjøres rede for i kapittel 4, men som forvaltere av skattepenger til dette formålet er fylkesmannen avhengig av å sikre seg at organisasjoner ikke utnytter tilskuddsordningen til å berike seg selv uten å tilføre det norske samfunnet den positive verdien religion antas å ha (Dissenterlovkomitéen 1962, s. 166). Å avgjøre en organisasjons intensjoner, som en samling av individers intensjoner, er følgelig en oppgave som fortegner seg som så godt som umulig, da ulike grupperinger innad i organisasjoner ofte har ulike syn på aktivitetene som bedrives.

Et relevant eksempel i denne sammenheng, er Scientologikirkens status i Norge. Det som i USA er anerkjent som en religion, med tilhørende rettigheter som skattefradrag og vigselmyndighet, har i Norge ikke fått sin søknad om registrering godkjent av fylkesmannen. Dette viser oss blant annet at Norge ikke opererer i et vakuum når de avgjør slike saker. For selv om de fleste Scientologer oppriktig skulle tro på L. Ron Hubbards lære, regner de fleste stater dem for å være et pyramidespill for å gjøre eliten i scientologikirken rikere, noe som kommer frem gjennom internasjonale rettssaker og et stadig økende antall etterforskninger og dokumentarer.

Et mindre kjent eksempel fra Norge, er Piismens venneskole. De fikk, i motsetning til Scientologikirken, innvilget sin søknad om registrering og påfølgende økonomisk støtte (Midtbø 2006). De fikk mye medieomtale, og etter en innrømmelse om at det hele var en spøk ble avgjørelsen omgjort av fylkesmannen og støtten krevd tilbakebetalt for å ikke tilfredsstille lovens krav til en slik registrering, til tross for at de fylte organisatoriske krav som struktur og trosbekjennelse. Det var dermed en skjønsmessig helhetsvurdering fra fylkesmannen som gjorde at de ikke lenger kvalifiserte til registrering i Norge.

Det synes ikke å ha påvirket trossamfunnet Kosmologisk Livstro i noen større grad. Dette er et samfunn som beskriver seg selv som "et fellesskap for healing av mennesker, jorden og kosmos"(Kosmologisk Livstro 2016). Trossamfunnet har en formålsparagraf, men virker ikke å ha noe enhetlig verdenssyn medlemmene er forpliktet på. Uten å ha vært deltaker på deres samlinger er det vanskelig å slå fast noe sikkert, men dette gjør at de fremstår som et trossamfunn med stor frihet for den enkelte til å forme sitt eget livssyn innenfor en vid ramme. Selv om trossamfunnet slik sett ikke fremstår som en enhetlig sammenslutning med en felles virkelighetsoppfattelse, står Kosmologisk Livstro likevel på fylkesmannens lister over støtteberettigede trossamfunn i Norge (Fylkesmannen 2016).

Disse tre eksemplene illustrerer hvorfor definering av religion i et forvaltningsøyemed er en utfordrende aktivitet. Scientologikirken, som fremstår klart mest dogmatisk og enhetlig, nektes registrering med mistanke om at de primært driver forretningsvirksomhet, Kosmologisk tro, som fremstår som minst enhetlig og dogmatisk, har fått godkjent registrering og Piismens venneskole hadde godkjent registrering frem til det ble kjent at det hele var et påfunn. Det kan derfor virke som om den norske stat i dag arbeider etter et uklart bilde av hva religion er, og at det, så lenge ikke andre motiver mistenkes, som hovedregel vises stor vilje til å godkjenne søknader om registrering av trossamfunn. Det samme er ikke tilfelle for livssynssamfunn, da et av registreringskravene for disse er minst 500 medlemmer.

3.2 Religionsfrihet som menneskerettighet

Om det religiøse landskapet som er skissert i det foregående synes omfattende og komplekst, noe det unektelig er, nyter alle borgere av Norge frihet til å tilslutte seg eller melde seg ut av den religion eller det livssyn de selv finner for godt. Dette uttrykkes gjennom Grunnlovens §16, som sier at "Alle innbyggere i riket har fri religionsutøvelse." (Grunnloven §16), og sikrer dermed også bred tilgang til å også handle i tråd med den religion eller det livssyn individet har tilsluttet seg. Denne bestemmelsen ble hjemlet i §2 i 1964, ikke mange år etter jesuitter, som siste religiøse gruppe, fikk tilgang til Kongeriket Norge.

Norge var ikke alene om en slik utvikling, og grunnlaget for slike lovendringer må sees i sammenheng med ikrafttredelsen av Den europeiske menneskerettighetskonvensjonen (EMK) i 1953, og konvensjonens artikkel 9 trekkes også av Kulturdepartementet i sitt høringsbrev som den viktigste konvensjonsbestemmelse hva angår religionsfrihet og

eventuelle grenser for denne. Gjennom denne har Norge forpliktet seg til å beskytte alles tros- og livssynsfrihet, både som individer og som tros- og livssynssamfunn, som betyr både "frihet fra tvang og frihet til religion" (Kulturdepartementet 2017, s.45).

Dette setter likevel ikke opplagte grenser for hva en religion kan være og hva en kan påberope seg i religionsfrihetens navn. Peter Beyer trekker frem at de fleste stater anerkjenner nettopp den enkeltes religionsfrihet, men at de likevel kan legge begrensninger på religionsfriheten (Beyer 2004, s.19) Hvilken religionsdefinisjon, som vi var innom i kapittel 3.1, en legger til grunn, spiller her en avgjørende rolle for hvem som kan benytte seg av religionsfriheten, da tilhørere av religioner som ikke anerkjennes, ikke vil ha den samme beskyttelsen som tilhørere av anerkjente religioner. Beyer trekker her frem spesielt Kina, Japan og Indonesia som eksempler på land som har nøye definerte kategorier for hva som kan være religion (Beyer 2004, s.20-24).

Men stater kan også legge begrensninger for hvilke handlinger som kan utføres, og her er EMKs artikkel 9 pkt.2 i en religionspolitisk sammenheng interessant. Denne legger det den kaller rimelige bånd på religionsfriheten, og stadfester dermed religionsfriheten som et ikke absolutt fenomen. Gjennom demokratisk vedtatte lover kan stater legge "rimelige begrensninger" på religionsfriheten, med den hensikt å ivareta "offentlig trygghet, beskytte offentlig orden, helse eller moral, eller for å beskytte andres rettigheter." (EMK artikkel 9 pkt. 2). Selv om borgere etter pkt.1 har rett til å tro det de måtte ønske, er det ikke dermed tilgang til å ubetinget handle i samsvar med sin tro, all den tid dette skulle gå på bekostning av andres rettigheter eller sikkerhet samt prinsipper samfunnet holder for goder. I norsk kontekst har staten følgelig lagt restriksjoner på eksempelvis rituell slakt av dyr, da dyrevelferd i dette tilfellet ansees som viktigere enn religiøs utøvelse. I kombinasjon med å ikke legge restriksjoner på import av rituelt slaktet kjøtt, menes det likevel at religionsfriheten er tilstrekkelig ivaretatt.

Dette må imidlertid sees i sammenheng med artikkel 14, som forbyr diskriminering på bakgrunn av religion, samt blant annet kjønn, farge eller språk. For slike restriksjoner kan ikke spesifikt rette seg mot religiøse grupper med det mål å vanskeliggjøre deres situasjon. Ved å legge vekt på dyrevelferd, begrenser man dermed mulighet til å utføre all slakt som ikke møter kravene staten stiller til dyrevelferd, ikke kun den jødiske sjektingen eller den muslimske halal-slaktingen. Derfor, om kun ett av to like tilfeller skulle forbys, ville dette

betegnes som en urimelig forskjellsbehandling og dermed være ulovlig.

Motsatt vil også være tilfelle om en tillater kun ett av mange like tilfeller, noe Norge som stat måtte adressere i skoleverket etter dommene fra FNs menneskerettighetskomité fra 2004 og fra EMD i 2007 der det i begge tilfeller ble konkludert med at Norge ikke i stor nok grad tok hensyn til foreldres religiøse eller filosofiske overbevisning (Grønli 2004 og Kunnskapsdepartementet 2007). Det ble vedtatt endringer i opplæringslova som svar på disse dommene, og §1-1, den såkalte formålsparagrafen, ble eksempelvis endret fra å si at "skolen skal bidra til kristen og moralsk oppdragelse" til å si at "opplæringa skal byggja på grunnleggjande verdiar i kristen og humanistisk arv og tradisjon... verdiar som òg kjem til uttrykk i ulike religionar og livssyn og som er forankra i menneskerettane." (Opplæringslova §1-1). Dette, sammen med en forenklet fritaksordning, ble av mange sett på som en viktig endring i arbeidet med å gjøre den norske skolen mer inkluderende for stadig større segmenter av befolkningen. Om ikke annet, er disse sakene bevis på at forholdet mellom religionsfrihet og statsmakt er et komplekst område som ikke er ferdig utforsket og definert i internasjonal lov.

3.3 Religionspolitiske modeller

Selv om vi i dag fortsatt har flere eksempler på en tett kobling mellom religion og statsapparat, har de fleste nasjonalstater i dag likevel en noe løsere tilknytning til religion enn det de tradisjonelt har hatt. Men dette spekteret er altså veldig bredt. Dette har tatt flere ulike former rundt om i verden og noen stater har gått i helt motsatt retning og utviklet en religionsfiendtlighet i sitt statsapparat, slik som for eksempel det tidligere sovjetiske regimet (Plesner 2012, s. 63). For å sette norsk kontekst inn i en større sammenheng, vil jeg derfor se på Plesners 5 religionspolitiske modeller fra kapittel 3 i hennes bok *Religionspolitikk* (Plesner 2012) samt kapittel 7 i NOU 2013:1 som også skisserer 5 religionspolitiske modeller men skiller disse på ulike måter. Modellene overlapper følgelig noe, men er ikke identiske, slik at listen over modeller

Plesner skiller mellom to hovedformer for religionspolitiske modeller, menneskerettsstridige modeller og menneskerettsforenelige modeller (Plesner 2012, s. 62 og 65). I kategorien menneskerettsstridige modeller plasserer hun den ateistiske og den konfesjonelle

statsmodellen. Disse kalles menneskerettsstridige, da de begge ignorerer religionsfrihet. Den ateistiske modellen, her eksemplifisert ved det sovjetiske regimet, ser religion som en trussel for samfunnet og motarbeider derfor religion og religiøse uttrykk systematisk. Vi har i dag ingen rendyrkede ateistiske stater så vidt meg bekjent, men i Kina og Frankrike kan vi se at det offentlige mistenkeliggjør religioner (Beyer 2004, s.21 og 28-29). NOU 2013:1 har ingen tilsvarende modell i sitt rammeverk, da de synes å forutsette at religion nødvendigvis må være en del av norsk politikk. Men det kan også være at en slik modell ligger for langt unna realiteten i norsk kontekst til at den ble ansett som relevant.

Den andre ytterligheten i dette spørsmålet er den konfesjonelle modellen, eller den livssynsdikterende modellen som Stålsett-utvalget kaller den. I motsetning til den ateistiske modellen som motarbeider religion, gir den konfesjonelle modellen eksplisitte fordeler til en bestemt religion. Denne modellen har tydelige trekk fra prinsippet "*cuius regio, eius religio*" som er omtalt i kapittel 1.2.2 (NOU 2013:1, s.87), og fra norsk historie kan det nevnes at en kunne nektes militærtjeneste, giftermål, fadderskap eller rettslig vitnemulighet uten en lovpålagt konfirmasjonsattest fra den norske kirke (NOU 2013:1, s.38).

Om en kan finne stater med rendyrkede konfesjonelle modeller i dag, er ikke sikkert, men det finnes stater med tydelige konfesjonelle trekk. Saudi-Arabia og Iran ligger ifølge Plesner veldig tett opptil den konfesjonelle modellen, da skillet mellom statens og religionens maktområder er vanskelig å fastslå (Plesner 2012, s. 63). Stålsett-utvalget kommer ikke med noen spesifikke eksempler på at en slik modell brukes i dag, men mener at dette er en modell som i hovedsak er avleggs (NOU 2013:1, s. 87). De antyder likevel at en slik modell kan brukes som beskrivelse på "enkelte moderne diktaturer" (ibid.).

Den første av de menneskerettsforenelige modellene er separasjonsmodellen, som i strikt versjon kan minne om den tidligere omtalte ateistiske modellen. Den skiller seg likevel fra den ateistiske modellen ved at religion, snarere enn utryddes, skal separeres fra statlig makt og innflytelse (Plesner 2012, s. 66-67). Religioner forventes dermed å holde seg unna politikk og staten forventes å ikke blande seg inn i trossamfunns indre virke, verken for å støtte eller å kontrollere. I NOU 2013:1 omtales dette som en liberal, nøytral modell, og kobles spesielt til en generell, politisk filosofi fra John Locke og Stuart Mill der staten i minst mulig grad skal utøve makt over borgeres liv.

USA og Frankrike er de to statene Plesner særlig bruker som eksempler på denne

modellen, og spesielt Frankrike, med sitt laïcité-prinsipp, står frem som et tydelig separasjonstilfelle, der opplysningstidens idealer skal råde og religiøse argumenter har ingen åpenbar legitimitet i den politiske sfære (Beyer 2007, s.28-29). USA har også formelt et separasjonsprinsipp i sin grunnlov, men for meg fremstår amerikansk offentlighet og politikk, og da særlig amerikanske politikere, mer religiøst preget enn den franske offentligheten gjør.

Mer religionsvennlig er den såkalte pluralismemodellen eller mangfoldsmodellen. Den holder fast på separasjonsprinsippet, men er likevel mer fleksibel i forhold til blant annet religiøse symboler i offentlige institusjoner så lenge staten ikke fremmer en spesifikk religion (Plesner 2012, s. 68). Modellen åpner følgelig ikke for å gi én religion noen rettslig særstilling, og alle trossamfunn skal være egne rettssubjekter uten tilknytning til staten. Statlig samarbeid og støtte kan gis både til trossamfunn og livssynssamfunn, så lenge det gjøres på en måte som ikke favoriserer ett trossamfunn (Plesner 2012, s.68). Dette kommer som en følge av en globaliseringstrend der samfunnet de siste 50 årene i stadig mindre grad prøver å bygge en homogen kultur som kan styrke samholdet i Norge som nasjon (NOU 2013:1, s.88). I takt med en pluralisering av samfunnskulturen, har ulike religioner og livssyn også blitt akseptert i stadig større grad, og dette mangfoldet bør sees på som en verdi i seg selv som det er ønskelig å støtte opp under.

Plesner trekker frem Tysklands ordning som et eksempel på pluralismemodellen, der det offentlige både samler inn kirkeskatt og tidvis samarbeider med ulike trossamfunn om å holde religionsundervisning i skolen for sine egne medlemmer (Plesner 2012, s.68-69). Stålnett-utvalget nevner England og Canada som gode eksempler på en slik modell, der det er åpnet for bruk av hijab i politiet. Norge, tross anbefalingen fra Stålnett-utvalget, har ikke ennå tillatt dette, men har likevel trekk av denne modellen gjennom tilskuddsordningen for tros- og livssynssamfunn. Denne ordningen kommer vi tilbake til.

Establishmentmodellen, som den siste av Plesners modeller, har trekk fra både pluralisme-separasjons- og den konfesjonelle modellen (Plesner 2012, s.65-66). Den konfesjonelle tettheten mellom staten og én favorisert, nasjonal religion møtt av et pluralistisk ønske om å unngå urimelig forskjellsbehandling av andre tros- og livssynssamfunn på en rekke områder i tillegg til et separasjonsaktig skille mellom hva som er statsapparatets anliggende og hva som er kirkens anliggende. Dette er det Stålnett-utvalget omtaler som en kulturarvmodell, der de

vektlegger at den favoriserte religionen i Norge ofte sees på som et “samfunnslim” (NOU 2013:1, s.92).

Ifølge Plesner har England og Danmark en ganske ren establishmentmodell, der statsoverhodet også er øverste leder av henholdsvis den Anglikanske kirke og Folkekirken. Dette er også tilfellet i Norge og Sverige, men Plesner påpeker at både den Norske og den svenske modellen stadig beveger seg nærmere en pluralismemodell (Plesner 2012, s.66).

En modell Stååsett-utvalget omtaler som ikke Plesner inkluderer i sin bok, er velferdsmodellen. Her antas det at religioner og livssyn er fellesgoder, da de ivaretar borgeres grunnleggende behov for identitetsarbeid og tilhørighet. Men at de adresserer grunnleggende identitetsmarkører, gjør også at det finnes et stort potensiale for konflikt. I et perspektiv som forsøker å ivareta verferden til borgere, gjør dette dermed også religioner og livssyn til noe som til en viss grad bør forsøkes kontrollert (NOU 2013:1, s.90). Lik annen velferd vil det derfor være ønskelig å sikre alle tilgang til religions- og livssynssutøvelse, samtidig som det er nødvendig å kontrollere institusjonene som tilbyr dette, slik at andre menneskerettigheter ivaretas også innad i tros- og livssynssamfunn. Den tidligere omtalte tilskuddsordningen gjør seg igjen gjeldende, og nok en gang kommer jeg tilbake til denne.

3.4 Religionspolitikk i Danmark og Sverige

Danmark, og deres organisering av forholdet mellom stat og kirke, er det første forholdet vi skal undersøke nærmere. Selv om vi i stor grad kan se at dette forholdet både i Norge, Sverige og Danmark er preget av Plesners establishmentmodell, er det noen viktige forskjeller i måten disse forholdene fremstår på.

Nielsen og Kühle påpeker i sin artikkel at den danske stat skiller mellom religionsfrihet og religionslikhet på en måte som Norge ikke gjør (Nielsen og Kühle 2011, s.175). Dette medfører at trossamfunn som står utenfor den danske folkekirken ikke blir motarbeidet, men de får heller ingen eksplisitte overføringer fra den danske stat. De kan likevel sies å oppleve fordeler, da trossamfunnenes medlemmer kan benytte seg av skattefradrag for økonomiske bidrag til sitt trossamfunn (Nielsen og Kühle 2011, s.177). Dette gir insentiver til å støtte sine egne trossamfunn, men det krever at medlemmer gjør aktive innbetalinger. Folkekirken derimot, krever inn en kirkeskatt fra alle sine medlemmer som ligger mellom 0.41 og 1,3

prosent av den enkeltes inntekt. Dette utgjorde majoriteten av Folkekirkenes totale inntekter, som i 2015 ble estimert til like under 11 mrd norske kroner (Kirkeministeriet 2017).

Den andre åpenbare forskjellen kan sees i måten jeg omtaler dette området på i forrige avsnitt. For tidligere i oppgaven har dette blitt omtalt som et tros- og livssynsfelt. I Danmark, derimot, er sekulære livssyn ikke er inkludert i ordningen med økonomiske fordeler. Ifølge kriteriene satt av “Det Rådgivende Udvalg vedrørende Trossamfund”, er gudsdyrkelse som et primært mål nødvendig for å kunne registreres i en slik ordning (Kulturdepartementet 2017, s.41).

Den tredje og siste forskjellen jeg skal adressere her, var inntil nylig en likhet. Der Dnk i Norge er skilt ut fra statlig styring er dette ikke tilfellet i Danmark, der Folketinget med alle sine representanter er det høyeste styringsorganet for Folkekirken og at dronningen er kirkens overhode (Nielsen og Kühle 2011, s.178). En slik mangel på autonomi setter fokus på enkelte utfordrende sider ved at et trossamfund er tett tilknytning til en statsforvaltning, og dette er problematisk sett så vel utenfra som innenfra. Fra utsiden av en slik ordning blir det tydelig at en er nedprioritert i forhold til både økonomi og rettigheter. Spesielt blir dette kritisk når en del av befolkningens generelle skatteinnbetalinger går til kun ett trossamfund. Det kan dermed ved første øyekast se ut som kongefamiliens religion blir rikets offentlige religion. En slik oppfatning holder ikke helt på alle hold, da ingen avkreves å ta dronningens religion. Det kan likevel stilles spørsmål ved dronningen (i dette tilfellet) egentlig har religionsfrihet.

Fra innsiden, i betydningen medlemmer eller andre tilhørende til Folkekirken, kan situasjonen fortone seg noe ulik. Dette gjelder først og fremst der befolkningen er i en internasjonaliserings- og pluraliseringsfase slik som de fleste land i Europa har vært i den siste tiden. Er målet er å ivareta etablerte trossamfund som den danske Folkekirken og medlemmenes frihet til å utøve ens egen religion, kan konsekvensene av at andre instanser har styringsrett over trossamfunnet være ganske store. Men dette er en problemstilling jeg kommer tilbake til i kapittel 5.

Trossamfund som ønsker registrering i Danmark, må godkjennes av det tidligere nevnte Rådgivende Udvalg. En slik godkjenning krever en blanding av organisatoriske og essensielle eller innholdsmessige krav. Ifølge Kirkeministeriets nettsider krever de en trosbekjennelse, hellige tekster, beskrivelse av vigselritual, organisasjonsstruktur, vedtekter,

siste årsregnskap, medlemsliste med medlemmer over 18 år og beskrivelse av utdanningen til presteskapet eller de som skal forrette vigslar. Det må også oppgis om trossamfunnet har godkjenning i et annet nordisk land eller har tilknytning til internasjonale organisasjoner (Kirkeministeriet 2011, s.9-10). Forøvrig kreves det at trossamfunnene følger det danske samfunnets normer og regler.

Kravene har en tydelig overvekt av det rent organisatoriske, mens de religionsrelaterte, de jeg her har kalt essensielle eller innholdsmessige, begrenser seg til en felles trosbekjennelse, hellige tekster og vigslarritual. I en religionspolitisk kontekst er kravene om hellige tekster og en felles trosbekjennelse i tillegg til de organisatoriske kravene medlemslister og utdannelsesbeskrivelse til presteskapet de mest interessante, da de uttrykker et ønske fra den danske stat om å kun støtte enhetlige og stabile institusjoner (Kirkeministeriet 2011, s.6). Tilstrekkelig utdanning for de som skal arbeide i trossamfunnet antas dermed å være et sikkert tegn på at et trossamfunn er godt etablert.

Denne antakelsen gjelder også om en forsamling har 150 medlemmer over 18 år med fast bopel i Danmark. Det finnes dog et unntak for forsamlinger tilhørende en av de fem verdensreligionene, i dette tilfellet islam, kristendom, hinduisme, buddhisme og jødedom, kreves det kun 50 medlemmer under samme forhold for at en menighet skal kunne registrere seg (Kirkeministeriet 2011, s.6). Men om et av de mest sentrale kravene for trossamfunn er gudsyndelse, kan en spørre seg om hvorfor buddhisme har fått status som verdensreligion, da store deler av buddhismen er ateistisk. I veiledende retningslinjer, utarbeidet av det Rådgivende Udvalg, spesifiseres det at det tradisjonelle teistiske begrepet er for snevert i en moderne kontekst og utvides dermed til å inkludere en "oppfattelse av menneskers avhengighet av en eller flere transcendentale makter" (Kirkeministeriet 2011, s.7).

En viktig utfordring som trekkes frem av det Rådgivende Udvalg er esoteriske tradisjoner, som baserer seg på gradvis åpenbaring av læren etterhvert som medlemmene stiger i grader eller innsikt. Den første utfordringen gjør seg gjeldende når læregrunnlaget skal godkjennes i en registreringsprosess, da myndighetene vanskelig kan gå god for hemmeligholdte doktriner e.l. Den andre utfordringen gjelder hovedsakelig fritt samtykke, noe som vanskelig kan ivaretas om ikke alle medlemmene har full tilgang til læregrunnlaget. En felles tro kan dermed vanskelig fastsettes (Kirkeministeriet 2011, s.7), og det Rådgivende Udvalg har fullmakt til å avslå søknader de etter skjønnsmessig vurdering anser som

tvilsomme.

Sveriges modell, som også er en establishmentmodell, er i hovedsak lik Danmarks. Denne delen vil derfor være noe kortere, da mye kan refereres likt eller ulikt den danske ordningen. Likheter som kan nevnes, er for det første at også Sverige kun forholder seg til religiøse trossamfunn (Pettersson 2011, s.125). Sekulære livssynssamfunn har derfor ikke tilgang til å søke den samme støtten som de religiøse trossamfunnene kan få innvilget. Lik Danmark må også monarken være medlem av Svenska kyrkan (Pettersson 2011, s.124), noe jeg allerede har adressert i det foregående.

En tredje likhet er at også i Sverige krever den svenske staten inn kirkeskatt for Svenska kyrkan (Pettersson 2011, s.123). Kirkeskatten ligger på rundt 1% av inntekten til medlemmene, og utgjorde i 2016 majoriteten av Svenska Kyrkans inntekter på rundt 23 mrd kroner (Svenska Kyrkan 2017). Der den skiller seg fra den danske ordningen, er at også andre godkjente trossamfunn kan be staten kreve en lignende kirkeskatt. Avgifter rundt en slik ordning dekke av den svenske staten, og erstatter muligheten for skattefradrag på gaver til trossamfunn. Andre tilskudd kan søkes i forbindelse med prosjekter, utdanning eller virksomhet, og bindes dermed opp til spesifikke formål (Kulturdepartementet 2017, s.37). Støtten bevilges med bakgrunn i søknadssum og da den ikke skal overstige en tidel av de totale utgiftene, varierer tilskuddssummen per medlem (Kulturdepartementet 1999, §8).

I motsetning til den danske ordningen, har ikke den svenske ordningen formelle krav til antall medlemmer et trossamfunn må ha for å få godkjent en registrering. Et trossamfunn må derimot betjene minst 3000 personer (Kulturdepartementet 1999, Allmänna regler pkt. 4), som betyr at minst 3000 personer enten er medlemmer eller regelmessige deltakere i aktiviteter i drift av trossamfunnet (Kulturdepartementet 1999, Allmänna regler pkt. 5). I tillegg til krav om disponering av egne lokaler, kontinuerlig virksomhet i Sverige de siste 5 år og den begrensede støtteordningen ovenfor, kan vi se at det ligger en forventning om at trossamfunnet i hovedsak skal finansieres av medlemmer som bor i Sverige, for å gjøre driften mer bærekraftig og ikke avhengig av statlig støtte. Mandeikere og Kvekere har til dags dato ikke godkjennelse, hovedsakelig fordi den svenske stat ikke anerkjenner disse som stabile og bærekraftige.

Bærekraft er dermed organisatorisk og økonomisk selvstendighet, men det er også et krav

fra Svenske myndigheter at trossamfunnet skal “bidra til å opprettholde og styrke samfunnets grunnleggende verdier” (Kulturdepartementet 1999, Allmänna regler pkt. 4). Trossamfunn forventes dermed også å være kulturelt kompatible, noe som er en skjerping av Danmarks krav om å ikke bryte med lov og orden. Dette er noe av grunnlaget for avvisningen av både Jehovas vitners og Scientologikirkens søknader om godkjenning, da motvilje mot god helseøkt ansees som imot samfunnets verdier (Pettersson 2011, s.128).

3.5 Oppsummering

I dette kapitlet har jeg gjort rede for ulike måter å definere religionsbegrepet på. Vi har sett at hvor vekten legges, utgjør store forskjeller, delvis fordi religioner og livssyn dreier rundt transcendent objekter, men også fordi dette er fenomener som stikker dypt i mange menneskers identitet. I dette kapitlet har vi dermed sett at selv om religioner og livssyn har mange likhetstrekk som gjør dem vanskelige å etterprøve, har den offentlige forvaltningen stor interesse av å avgrense hvem som kan benytte seg av den norske tilskuddsordningen. Det vi også har sett, er at disse fenomenenes natur og dreiningen mot en hermeneutisk tilnærming gjør det særdeles vanskelig å sette en absolutt grense for hva som faller utenfor slike kategorier som religion og livssyn.

Videre har vi sett at religionsfrihet er en menneskerettighet, og hva dette innebærer i en religionspolitisk kontekst som stadig utvikler seg både nasjonalt og internasjonalt. De ulike religionspolitiske modellene fra kapittel 3.3 skisserer ulike måter å organisere forholdet mellom religioner og statsapparat på, og vi har sett eksempler på at stater løser dette på ulike måter. Spesielt har vi sett nærmere på Danmarks og Sveriges religionspolitiske lovverk, og hvilke konsekvenser dette innebærer for tros- og livssynssamfunn i Danmark og Sverige. I kapittel 4 skal jeg bygge videre på teorien fra kapittel 3, og relatere dette til den norske kontekst.

Forståelsen av tro og livssyn i tre (forslag til) lovtekster

I dette kapitlet skal jeg gjøre rede for de tre lovtekstene som jeg tidligere har referert til. Men først vil det være verdifullt å se på underliggende prinsipper for det norske lovverket på tros- og livssynsfeltet. Dette inkluderer begrepet "aktivt støttende religionspolitikk", et fenomen som ikke er tilstede i det som til nå er redegjort for. Jeg vil derfor gi en kort redegjørelse for dette begrepets historie og underliggende rasjonale, deriblant hvorfor en slik understøttelse ansees som ønskelig.

Jeg vil deretter gå over til lovtekstene. For ordens skyld gjentar jeg at det her dreier seg om dagens "Lov om trdomssamfunn og ymist anna", lovforslaget som foreligger i NOU 2013:1 og Kulturdepartementets forslag til ny "Lov om tros- og livssynssamfunn (Trossamfunnsloven)" som nå er ute på høring. Jeg vil først presentere lovtekstenes innhold hver for seg og til slutt gi et sammendrag der jeg trekker frem hovedlikhetene og -forskjellene.

Jeg vil ikke se like grundig på kapitlene 3 og 4 fra "Lov om trdomssamfunn og ymist anna", kapitlene 3 og 4 fra Stålsett-utvalgets lovforslag og kapittel 3 fra Kulturdepartementets forslag til ny "Trossamfunnslov". Disse kapitlene omhandler hovedsakelig lovtekniske bestemmelser og andre formaliteter, og vil derfor ikke være relevante for oppgaven som sådan.

4.1 Underliggende prinsipper for religionspolitikk i Norge

Før vi ser videre på lovtekstene, skal vi se at det ligger noen viktige prinsipper til grunn for disse. Selv om ikke begrepet "aktivt støttende religionspolitikk" er veldig gammelt (jmf. Bakkevig-utvalget, Gjønnnes-utvalget og Leirvik 2009), er dette likevel et prinsipp som har lang tradisjon i norske modellen. Dette er ikke et unikt prinsipp i den forstand at ingen andre stater understøtter religioner, for det har vi mange eksempler på. Det er heller ikke slik at Norge er den eneste staten som ikke utelukkende støtter en religion. Slik sett ligner Norge ganske mye på Sverige og i noen grad Finland.

Det som skiller seg ut ved den norske modellen, er åpenheten for økonomisk støtte til

andre trossamfunn enn det som tradisjonelt har vært det dominerende. Som vi har sett, er det lovfestet at Dnk har en særlig plass som Norges folkekirke (Grunnloven §16). Men det er også lovfestet en understøtting til andre tros- og livssynssamfunn understøtting som skal gjelde på lik linje med Dnk.

Basert på de religionspolitiske modellene fra kapittel 3, vil en favorisering av et trossamfunn (i dette tilfellet Dnk) slik vi finner Norge, ta form som en establishment-modell med modifikasjoner. Med opprettingen av Dnk som selvstendig rettssubjekt fra 2017, fikk denne modellen en dreining som legger den tettere opptil pluralisme-modellen. Ifølge en slik modell skal alle tros- og livssynssamfunn være selvstendige, slik at ingen religion skal oppfattes som “statens” religion. Ifølge Stålsett-utvalgets redegjørelse for religionspolitiske modeller, vil den norske modellen ha trekk fra både mangfoldsmodellen, velferdsmodellen og kulturarvmodellen.

Det faktum at vi i Norge finner en religionspolitisk modell som ikke eksisterer andre steder, gjør det verdt å undersøke hvilke prinsipper som ligger til grunn og gjør denne modellen så unik. De spesifikke retningslinjene i form av lovverk, kommer vi tilbake til i kapitlene 4.2, 4.3 og 4.4.

I Norge i dag har tros- og livssynssamfunn på visse vilkår muligheter til å søke om økonomisk tilskudd fra stat og kommune. Slik har det ikke alltid vært. Før den nåværende ordningen der Dnk blir finansiert over statsbudsjett og kommunalbudsjetter, var alle innbyggere i Norge pliktige å betale kirkeskatt, som en naturlig følge av døpeplikt og gudstjenesteplikt. En slik kirkeskatt, om enn i ulike versjoner, finnes som vi har sett ennå i Danmark og Sverige. Med innføringen av Dissenterloven i 1845, ble det i Norge mulig for dissenterne å søke fritak fra den delen av kommuneskatten som gikk til finansiering av kirken (NOU 2013:1, s.39-40). Dette er grunnen til at tilskuddsordningen av mange fortsatt sees på, og omtales som, en form for skatterefusjon til individer som ikke er en del av Dnk. Dette var en tidlig versjon av prinsippet som sier at ingen er pliktige å finansiere en religion som ikke er ens egen, og la grunnlaget for den fremtidige utviklingen mot understøtting av et religiøst mangfoldig samfunn.

Når det i dag er mulig for tros- og livssynssamfunn å søke tilskudd til egen religiøs virksomhet, er det verdt å spørre seg hvordan dette fortoner seg for de som ikke er

medlemmer av slike tros- og livssynssamfunn. En større og større andel av befolkningen i Norge står i dag ikke registrert i noe tros- eller livssynssamfunn. Ettersom tilskuddsordningen er knyttet direkte til tros- og livssynssamfunnenes virksomhet, er det ikke anledning for disse individene til å søke om å få refundert det samme beløpet som det tros-og livssynssamfunnene får i tilskudd per medlem. Betyr dette at de indirekte finansierer religioner og livssyn som ikke er deres egen?

Ifølge professor i religionsvitenskap Dag Øistein Endsjø er dette en problemstilling som den norske stat ikke tar innover seg i tilstrekkelig grad, og han har derfor rettet kritikk mot det mandatet Stålnett-utvalget fikk fra stortinget i 2010 som han mener var et mandat som skulle befeste Dnks posisjon i Norge (Endsjø 2013, s.176). Høringsuttalelsen til NOU 2013:1 fra Diakonhjemmet trekker frem en mangel på omtale av den private, alternative og ikke-organiserte tros- og livssynsutøvelsen som de opplever at har en betydelig plass i mange menneskers liv (Diakonhjemmet 2013, s.4). Endsjø kritiserer også Stålnett-utvalget for å ikke ta hensyn til nyreligiøsiteten, men sier samtidig at det muligens er bedre for denne typen religiøsitet om staten ikke blander seg inn med økonomisk støtte og medfølgende styring (Endsjø 2013, s.183).

Selv om en slik ordning derfor kan oppleves meget urettferdig for de dette angår, er et lands forvaltning av skattepenger et politisk stridsområde det sjelden eller aldri hersker full enighet rundt. Prioriteringer og kompromisser gjør statsbudsjetter til enigheter som vil skape misnøye og konflikter hos de fleste, om enn på ulike områder. Staten som sådan krever inn skatt fra borgere for å være i stand til å ivareta sine plikter ovenfor de samme borgerne, og fra tid til annen vil disse pliktene sette enkelte borgere eller segmenter av befolkningen i samvittighetskonflikter. Derfor, selv om privatpersoners samvittighet skulle tilsi at ikke-vold bør være førende for Norges politikk, kan ikke dette føre til at forsvaret mister finansiering, da den norske stat er forpliktet, ikke minst gjennom politisk styring, til å beskytte sine borgere fra fremmede makter.

Det som gjør tilfellet med understøtting av religioner mer omstridt, er at religion for mange er en meget sterk identitetsmarkør som sier noe om hvem vi som mennesker er, ofte mer enn hva et statsborgerskap eller en nasjonalitet kan. Derfor vil slike grunnleggende verdier, som vi egentlig finner i alle typer etiske refleksjoner, ofte være mer veiledende for menneskers liv enn prinsipper etterfulgt av staten en er borger av.

Prinsippet den norske stat i dette tilfellet streber etter å overholde, er prinsippet om likebehandling av tros- og livssynssamfunn. Dette kan, som vi har sett, løses på flere måter, og mange land har valgt den modellen som sier at staten er nøytral. Den norske stat er derfor i utgangspunktet ikke pliktig å understøtte noe tros- eller livssynssamfunn, men i tråd med likebehandlingsprinsippet har Norge gjort seg selv pliktig til å understøtte andre tros- og livssynssamfunn da praksisen er å tildele Dnk midler over statsbudsjettet. Etter gjeldende praksis ville en derfor, om en ønsket å kutte i støtten til tros- og livssynssamfunn, også måttet kutte i støtten til Dnk.

På individnivå er det imidlertid viktig å huske på at religionsfrihet er en menneskerettighet, og dermed er noe Norge har forpliktet seg til å beskytte gjennom internasjonale konvensjoner, på lik linje med andre menneskerettigheter. Det antas også at tilhørighet og refleksjon over sentrale spørsmål i tilværelsen skaper trygge rammer og gode levevilkår for den enkelte, som gjør deltakelse i tros- og livssynssamfunn til et velferdsgode i seg selv.

Gjennom en aktivt støttende religionspolitikk sikres dermed tros- og livssynssamfunns mulighet til å drive virksomhet over hele landet, mindre avhengig av medlemmers økonomiske situasjon enn de ellers ville vært. Særlig utfordrende kan situasjonen oppleves for medlemmer av minoritetsreligioner og flyktninger, da mange flykter fra religiøs forfølgelse eller på andre måter opplever stigmaer knyttet til sin religion. Avveiningen hittil har vært at en prioriterer å sikre individers grunnleggende menneskerettigheter fremfor å sikre en helt presis økonomisk likefordeling, all den tid det første er en utfordring.

Utover dette blir et mangfold av tros- og livssynsuttrykk sett på som berikende for det Norske samfunnet, og ifølge Stålsett-utvalget vil et mangfold av verdensoppfatninger bidra til å vedlikeholde det de kaller en verdibasert infrastruktur. Tanken bak et slikt begrep, er at det i det offentlige Norge skal finne sted debatter som kan utfordre, skjerpe og bevare sentrale begreper og praksis i Norge, og da spesielt når det kommer til etiske og moralske avveininger Norge som fellesskap skal gjøre (NOU 2013:1, s. 109). Slik får aktivitet i forbindelse med religions- og livssynsaktivitet en egenverdi utover den verdien den enkelte opplever ved å være med i slike aktiviteter.

Fra et slikt statlig perspektiv, kan en slik tilskuddsordning, i tillegg til å bygge

samfunnsfellesskap og sikre individers realisering, også sees på som en måte å forebygge konflikter og motarbeide diskriminering på. En liberalistisk modell vil ta til ordet for at staten skal være helt nøytral ovenfor religion, for slik å sikre menneskers og tros- og livssynssamfunn frihet. Dette vil si at samfunnene står fritt til å ordne det indre liv og virksomhet slik de finner det for godt, og at staten ikke har noen styringsmulighet ovenfor de ulike samfunnene. En tilskuddsordning lik den vi finner i Norge, vil derimot gi staten muligheter til å følge opp tros- og livssynsamfunn og innføre sanksjoner dersom de bryter med kriterier for tilskuddsordningen, da det gjennom registrering og utbetaling av tilskudd, er det mulig å opparbeide en innsikt i det enkelte samfunns dogmer og praksis.

Selv om staten skal være forsiktig med å blande seg inn i slike samfunns indre anliggender, er staten pliktig å ta den svakeste parts side. Dette betyr at det gjennom en slik ordning legges et grunnlag for å sikre barns, kvinners og andre utsatte gruppers rettigheter.

Derfor, om tilskuddsordningen hadde form som en ren skatterefusjon, ville det ikke lenger vært noen grunn til å legge begrensninger på hva et tros- eller livssynssamfunn kan være og ikke være. Alle borgere ville hatt rett på utbetaling av en slik sum, uavhengig av formål. For en vanlig skattebetaler er denne summen riktignok ikke veldig stor, da den er ca. 1/40-del av gavesummen det årlig kan søkes fradrag på. Det kan derfor tenkes at dette, for tros- og livssynssamfunn med en relativt bemidlet medlemsmasse, ikke vil være en betydelig del av årlige inntekter. En slik antakelse bekreftes av Stålsett-utvalget, som mener å kunne påvise at de fleste forsamlinger utenfor Dnk er forholdsvis selvdrevne, med unntak av en del Islamske trossamfunn, som i stor grad drives med tilskuddsmidler (NOU 2013:1, s. 393-340).

Basert på dette handler denne ordningen om prinsippet om likebehandling og ikke om privatpersoners økonomi. Å kunne sikre tilgang til tros- og livssynsvirksomhet, slik som i tilfellet med de forannevnte Islamske trossamfunnene, ligger til grunn som et viktigere prinsipp enn en nøyaktig økonomisk likefordeling til alle borgere.

4.2 “Lov om trudomssamfunn og ymist anna”

“Lov om trudomssamfunn og ymist anna” er, som tidligere nevnt, dagens gjeldende lovverk på tros- og livssynsfeltet. I denne oppgaven har jeg også inkludert “Lov om tilskudd til livssynssamfunn” i dette begrepet, for å forenkle fremstillingen noe. Det er heller ikke

store forskjeller på de to, da sistnevnte i hovedsak innlemmer livssynssamfunn i gjeldende tilskuddsordning. Jeg vil i det følgende ikke inkludere uregistrerte trossamfunn, da disse med noen få unntak ligner på de registrerte trossamfunnene.

“Lov om trdomssamfunn og ymist anna” ble vedtatt i 1969 på bakgrunn av Dissenterlovkomitéens arbeid som var ferdigstilt i 1962. Hensikten var å vurdere behovet for en revisjon av lovverket, et arbeid som allerede var utført rett før krigen brøt ut. Forslaget den gang ble derfor ikke fremmet og heller ikke vedtatt (Dissenterlovkomitéen 1962, s.5). I denne nye prosessen skulle det legges vekt på blant annet medlemsskap i statskirken, religiøs myndighetsalder, ordnede dissentersamfunn, kirkeskatt, helligdagslovgivning og den “selvfølgelige” religionsfriheten (Dissenterlovkomitéen 1962, s.6).

I tråd med denne “selvfølgeligheten” sier §1 at alle har rett til å drive religiøs virksomhet alene eller sammen med andre så lenge “rett og sømd” ikke krenkes (Lov om trdomssamfunn og ymist anna 1969). “Rett og sømd” refererer i denne sammenheng til “lov og moral, og dette er dermed en sikring for at ikke religiøs praksis kan være ulovlig, men ei heller imot samfunnets moralsyn. Om dette er en faktor som kan stadfestes, kommer jeg tilbake til i neste kapittel. Nesten like viktig for det som før dette kalles dissenterne, altså de som sto utenfor statskirken, var at denne paragrafen sikret muligheten til å organisere trossamfunn. Dette hadde inntil ganske nylig vært reservert for enkelte kristne retninger, og dette igjen var en oppmykning fra den tiden da ingen andre enn statskirken fikk danne trossamfunn. §2 stadfester også i enda tydeligere ord at den individuelle samvittighetsfriheten er en forlengelse av en generell religionsfrihet, i form av at ingen kan bindes juridisk til et trossamfunn, hverken av seg selv eller andre (Lov om trdomssamfunn og ymist anna 1969, §2). Ifølge §10 er det også ulovlig å manipulere folk til å melde seg inn eller ut av et tros- eller livssynssamfunn ved bruk av ”usømmelige overtaydingsgrunnar, lovnader eller trugsmål” (Lov om trdomssamfunn og ymist anna 1969, §10).

Når det kommer til den religiøse myndighetsalderen, har lovgiver ansett det som hensiktsmessig å sette den til 15 år. Det vil si at alle individer over 15 år fritt kan melde seg inn og ut av tros- og livssynssamfunn., så sant han eller hun bor i Norge og oppfyller øvrige krav til medlemskap det enkelte tros- og livssynssamfunn setter (Lov om trdomssamfunn og ymist anna 1969, §7 og §9). Om barnet er under 12 år, er det i §6, og ellers i barneloven,

sikret medbestemmelse. Det er likevel, frem til barnet er 15 år, foreldrene som har ansvaret for barnets inn- og utmelding av tros- eller livssynssamfunn. Når et barn fødes, følger barnets medlemskap i hovedsak foreldrenes tilhørighet, gitt at de er gift og medlemmer av samme samfunn (Lov om trdomssamfunn og ymist anna 1969, §5). Om de skulle være medlemmer av ulike samfunn, avgjør de sammen om barnet skal ha tilhørighet og i så fall hvor. Om de ikke er gift, følger barnet morens medlemskap.

Slike medlemskap regnes etter loven som gjensidig eksklusive (§8), det vil si at en ikke kan stå som registrert i to tros- eller livssynssamfunn på samme tid. En blir imidlertid ikke automatisk utmeldt dersom en melder seg inn i et nytt samfunn, og dette fører til at mange i dag er registrert i flere enn et samfunn. Dette kan muligens se godt ut for medlemstallene til det enkelte tros- eller livssynssamfunn, men det er etter §19a ikke mulig å kreve støtte for disse.

Kapittel 2 i denne loven omhandler registrering, rettigheter og plikter som tros- og livssynssamfunn utenfor Dnk har. Kravene til registrering er ikke så ulikt de kravene som stilles i Danmark og Sverige, med det åpenbare unntak at Norge anerkjenner livssynssamfunn de samme rettighetene. Kravene er ikke identiske, men begge har til felles at kun ett punkt handler om innholdskrav (Lov om trdomssamfunn og ymist anna 1969, §14). Både trossamfunn og livssynssamfunn må gjøre rede for hva de tror på, men religioner må også legge ved en trosbekjennelse. Læregrunnlaget må gjøres rede for i forbindelse med §13, der et brudd på "rett og moral" kan hindre at en registrering finner sted. Utover dette er kravene av formell art. De skal sikre at navnet er unikt (§12 og §14), hvordan samfunnet er oppbygd, hvordan det utøver sitt virke og generelle vedtekter. Et slikt fokus på struktur skal sikre at trossamfunnet er noenlunde stabilt og selvdrevet. For livssynssamfunn har lovgiver slått sammen noen punkter, slik at listen er kortere men inneholder de samme kravene.

§19 er for mange trossamfunn den viktigste. Ikke nødvendigvis fordi den tilfører viktigere prinsipper enn de som allerede er skissert, men fordi den har blitt selve eksempelet på likebehandling i praksis. Den handler om tilskuddsordningen, og den sikrer tros- og livssynssamfunns rett til å søke om tilskudd fra staten og kommuner der det bor medlemmer. Dette tilskuddet regnes ut fra budsjetterte utgifter til Dnk, deles på Dnks medlemsmasse og utbetales basert på antall medlemmer tros- eller livssynssamfunnet har (Lov om

trudomssamfunn og ymist anna 1969, §19). Det er imidlertid ikke alle midlene til Dnk som regnes med i dette grunnlaget. I sin opprinnelige form var det kun offentlige utlegg som gjaldt alle innbyggere som skulle trekkes fra dette grunnlaget, men etter 2016 skal også pensjonsforpliktelser til ansatte med opptjent statspensjon og ekstrautgifter som følge av at boplikten falt bort ikke lenger inkluderes i utregningsgrunnlaget (Lov om trudomssamfunn og ymist anna 1969, §19).

Alle trossamfunn kan i dag søke om et slikt tilskudd, men livssynssamfunn må etter forskrift om tilskot til livssynssamfunn §1 ha en medlemsmasse på 500 personer for å kunne søke et slikt tilskudd. Felles for alle tros- og livssynssamfunn er at dette tilskuddet skal gå til tros- eller livssynsformål. Dette må vises i eget regnskap påfølgende år.

For å hjelpe problemstillingen med dobbeltregistrering, må alle tros- og livssyn sende inn medlemslister med fødselsnummer for alle medlemmene de krever tilskudd for. Dette skal sikre at ikke staten utbetaler tilskudd for samme person til flere trossamfunn (Lov om trudomssamfunn og ymist anna 1969, §19b). Om det enkelte tros- eller livssynssamfunnet ikke følger opp pliktene sine eller ikke lenger oppfyller kravene for registrering, kan det, etter skriftlig advarsel fra fylkesmannen, strykes fra registeret.

De siste paragrafene i kapittel 2 som jeg finner relevant å ta med i denne sammenhengen, omhandler prester og forstandere. §24 sier at forstandere må være mellom 23 og 75 år, med mulig aldersfritak fra fylkesmannen. Det virker dog ikke som kravet om at denne personen må leve et hederlig liv kan fravikes. Etter §27 kan en forstander fratras retten til å være nettopp forstander om han eller hun forsømmer sine plikter etter §§ 25 og 26.

Kapittel 2a gjelder rett til fri ved religiøse høytider, og regulerer dermed retningslinjer for personer som ikke er medlemmer av Dnk, siden samfunnet forøvrig følger Dnks helligdagskalender. §27a gir medlemmer av andre trossamfunn rett til to fridager i forbindelse med dennes religiøse høytider.

4.3 NOU 2013:1

NOU 2013:1 “Det livssyns åpne samfunn - en helhetlig tros- og livssyns politikk”, er rapporten Ståsett-utvalget leverte i 2013 på mandat fra Stortinget. Deres oppgave skulle være, med kirkeforliket i tankene, å legge frem et forslag til en mer helhetlig tros- og livssyns politikk (NOU 2013:1, s.17). En av de sentrale premissene her, var at staten fortsatt

skulle føre en aktivt støttende tros- og livssynspolitikk. Det var derfor ikke aktuelt å legge frem forslag om for eksempel å la alle trossamfunn finansiere seg selv, men at tilskudd fortsatt skulle utbetales til tros- og livssynssamfunn basert på likebehandlingsprinsippet.

Utvalget la i 2013 frem sine anbefalinger, og baserte dem på 8 overordnede prinsipper. Disse er som følger (NOU 2013:1, s. 17-18);

1. Tros- og livssynsfriheten beskyttes for alle.
2. Den enkeltes tros- og livssynspraksis må ikke krenke andres rettigheter og friheter.
3. Ikke diskriminering fra statens side.
4. Aktiv tilrettelegging for alle borgeres tros- og livssynspraksis.
5. Rimelig likebehandling av støtte til borgeres tros- og livssynsutøvelse.
6. Statens aktive tros- og livssynspolitikk må vurderes opp mot sentrale fellesverdier.
7. Mottakere av statlig støtte må forventes å vise andre tros- og livssynssamfunn lignende åpenhet og respekt de selv blir vist.
8. Alle bør akseptere å bli eksponert for andres tros- og livssynspraksis i det offentlige rom.

Dissenser en del av materialet som er lagt frem, men i denne redegjørelsen vil jeg i hovedsak holde meg til majoritetsforslagene slik de står, med mindre annet er spesifisert.

Kapittel 1 i lovforslaget fra Stålsett-utvalget omhandler formål og virkeområde, og som allerede nevnt er formålet å sikre offentlig finansiering av tros- og livssynssamfunn på likeverdig nivå som Den norske kirke (NOU 2013:1, s 422).

I kapittel 2 finner vi vilkårene for å kunne registrere seg og dermed være berettiget en slik støtte, og mer spesifikke kriterier finner vi i §2-2 der det innledes med en bred definisjon av hva både trossamfunn og livssynssamfunn er. Til felles har de at de må være basert på felles forpliktende oppfatninger om tilværelsen, men skilles ved at trossamfunns fokus er rettet mot menneskets relasjon til en eller flere transcendent makter der livssynssamfunns fokus rettes mot menneskers plass i tilværelsen og holdninger til sentrale spørsmål. Fra denne inkluderende definisjonen går forslaget over til en ekskluderende definisjon, og utelukker fra denne ordningen samfunn som drives av økonomiske, humanitære, politiske, kulturelle, helse- eller selvutviklingsgrunner (NOU 2013:1, s.422).

Dette er det jeg tidligere har kalt essensielle krav, men det følger også en liste med formelle krav slik som offisielle vedtekter som regulerer blant annet medlemskap og styring

av samfunnet. Det anbefales å kreve at styringsstrukturen er åpen for personer av begge kjønn, da dette er med på motarbeide diskriminering, og §2-2 pkt. 6 ekstra vilkår med hensyn til menneskerettigheter som samfunnene må overholde for ikke å nektes registrering. Det anbefales ingen alderskrav til medlemmer, men en grense på 100 medlemmer for å kunne registrere seg. Disse medlemmene, og tilhørige for de som for eksempel har voksendåp som medlemskrav, må være aktivt registrert. Altså anbefales det ikke å la barn automatisk bli medlemmer av det samme tros- eller livssynssamfunnet som foreldrene når de blir født, men må enten registrere seg selv eller bli registrert av foreldre. Den religiøse myndighetsalderen foreslås lik som den er i dag, med unntak av at barn fra 12 år må gi skriftlig samtykke til inn- og utmelding (NOU 2013:1, s.423).

Tilleggsbestemmelser for å få utbetalt tilskudd er behandlet i kapittel 3, og i §3-1 følger ordningen ganske tett opptil gjeldene lovverk. Utrekningsgrunnlaget beregnes ut ifra overføringer til Dnk fra stat og kirke, med unntak av utgifter som gjelder alle innbyggere i Norge, vedlikehold av gamle kirkebygg og alminnelige kulturformål. Summen deles på Dnks medlemmer og resultatet er summen andre tros- og livssynssamfunn for i tilskudd per medlem som bor i Norge og ikke er registrert i et annet tros- eller livssynssamfunn (NOU 2013:1, §3-2).

Nytt i lovforslaget fra Stålssett-utvalget, er forslag om en sakkyndig nemnd som skal gi råd i saker vedrørende registrering og tilskudd. Spesielt skal de sikre at departementet ikke alene kan frata noe tros- eller livssynssamfunn tilskuddsrettigheter. Om departementet etter §5 mener at rapporteringsplikten er brutt eller at lovbrudd har forekommet, skal de, om ikke skriftlig varsel tas til etterretning, oversende saken til sakkyndig nemnd. Først om nemnda tilråder bortfall av godkjenning kan departementet trekke tilbake godkjenning og dermed tilskuddsrettigheter.

4.4 Forslag til ny “Trossamfunnslov”

25. september 2017 sendte Kulturdepartementet ut på høring et forslag til ny “Lov om tros- og livssynssamfunn”, også kalt “Trossamfunnsloven”. Hensikten med denne loven er å revidere og samordne dagens “Lov om trdomssamfunn og ymist anna” fra 1969, “Lov om tilskott til livssynssamfunn” fra 1981 og “Lov om den norske kirke” fra 1996. Spesiell vekt er

ifølge Kulturdepartementet lagt på økonomi og forslagene er bygget ut ifra NOU 2013:1 som er gjort rede for i kapittel 4.3 (Kulturdepartementet 2017, s.11).

Selv om dette lovforslaget ble forespeilet i Prop 55 L (Kulturdepartementet 2016), kan det virke som om denne høringsprosessen har kommet overraskende på mange som muligens forventet seg en mer omfattende prosess i forkant av at lovforslaget ble sendt ut på høring. Høringsfristen var 21. desember 2017, og svar skulle sendes i form av et nettskjema der KUD hadde plukket ut noen punkter fra lovforslaget de ønsket svar på. Svarene var ønsket i form av avkryssing, der alternativene var "enig" og "uenig" samt mulighet for å angi viktighet for vedkommende som svarte. I tillegg var det mulighet på hvert punkt å gi en kommentar. Mange av høringsinstansene synes å ha følt seg begrenset av dette, og har gitt utfyllende kommentarer både underveis og en lengre utredning under eventuelle kommentarer. Enkelte har sågar lagt ved linker til dokumenter som ligner mer på tradisjonelle høringsvar der det er opp til høringsinstansen å kommentere det de ønsker i det aktuelle høringsdokumentet. Men dette kommer jeg tilbake til i kapittel 5.

Kapittel 1 omhandler for det første formål og virkeområde, og lovens formål skal være å understøtte tros- og livssynssamfunn. Videre i §1 følger en inkluderende definisjon og en ekskluderende definisjon. Det vil si at den til en viss grad definerer hva et tros- eller livssynssamfunn kan være, og for denne loven dreier det seg om sammenslutninger for felles utøvelse av en religiøs tro eller et sekulært livssyn.

Større plass, og mer spesifisitet, gis til å definere hva et slikt samfunn ikke kan være. Her trekkes det frem at de ikke primært skal være virtuelle fellesskap, de skal ikke primært drive politisk, humanitær, kulturell, forretningsmessig, religions- eller livssynssfiendtlig arbeid. De skal heller ikke ha helse eller selvutvikling som mål, ei heller et rent filosofisk formål.

I §2 kan vi se at den religiøse myndighetsalderen fortsatt er 15 år, det vil si at personer som er 15 år eller eldre fritt kan melde seg inn og ut av tros- eller livssynssamfunn. For barn under 15 er dette oppgaver som tilfaller foreldre med foreldreansvar i samsvar med barnelovens bestemmelser, og igjen ser vi at 12 år er grensen for at barn selv må gi samtykke til inn- eller utmelding.

I kapittel 2 finner vi bestemmelser for registrering av, og utbetaling av tilskudd til, trossamfunn. I §3 kan vi se at den ovennevnte religiøse myndighetsalderen blir et kriterium

for å kunne regnes som medlem i et tros- eller livssynssamfunn, samtidig som et medlem må være aktivt innmeldt. Det er fortsatt et krav til å være bosatt i Norge, uavhengig av om man er statsborger eller ikke, og en kan kun være medlem av et tros- eller livssynssamfunn om gangen (Kulturdepartementet 2017, s.223-224). For å kunne registrere seg, er det foreslått at et tros- eller livssynssamfunn må ha minst 500 medlemmer innenfor de gitte parametrene. De åpner likevel for at unntak kan gjøres, enten ved at lignende samfunn organiserer seg sammen, eller på bakgrunn av en særlig stilling enten i Norge eller internasjonalt.

Når det kommer til tilskuddsordningen, legges det i §4 opp til at kun godkjente medlemmer, altså de over 15 år, som vil utløse tilskudd. Staten skal stå som utbetaler, og ordningen der kommuner betaler en egen del faller bort. I hvertfall for tros- og livssynssamfunn utenfor Dnk. For Dnk er det i §12 skissert to ulike finansieringsmodeller for Dnk, der den ene er en videreføring av dagens modell og den andre ligner den som er foreslått for andre tros- og livssynssamfunn. Tilskuddets utregningsgrunnlag foreslås ikke lenger knyttet til Dnks medlemsmasse, men heller utifra endringer i totale overføringer. Det skal imidlertid gjøres unntak for utgifter til oppgaver Dnk utfører på vegne av det offentlige, og utgifter som kommer av Dnks særlige stilling. I tillegg foreslås det å endre grensen for kirkebyggs verneverdi fra 1850 til 1900. Det vil si at Dnk kan motta støtte til vedlikehold av kirkebygg som er bygget før 1900 uten at dette skal inkluderes i beregningsgrunnlaget for andre tros- og livssynssamfunn. Som før er tilskuddet øremerket til tros- og livssynsformål, og bruken skal dokumenteres gjennom innsendt regnskap.

Der tidligere sanksjonsmuligheter har vært begrenset til å stryke tros- eller livssynssamfunn fra registret og dermed begrenset muligheten for å søke videre tilskudd, foreslås det nå i §6 at samfunn som begår alvorlige lovbrudd eller bryter med kravene i Trossamfunnsloven ikke bare kan nektes videre tilskudd, men også at allerede utbetalt tilskudd kan kreves tilbakebetalt. Spesifikke eksempler på hva som ikke aksepteres er brudd på barns rettigheter, diskriminering og oppfordringer til hat og vold. Men samfunnene plikter også å ikke ta imot gaver fra stater som ikke respekterer tros- og livssynsfrihet (Kulturdepartementet 2017, s.225)

Kapittel 3 i Trossamfunnsloven omhandler Dnk, og siden de ikke er hovedfokus i denne oppgaven skal jeg ikke behandle dette like nøye. Likevel vil jeg, i tillegg §12 som jeg allerede har vært innom, trekke frem §8. Her spesifiseres kapitlets mål til å "legge til rette for

at Dnk forblir en demokratisk og landsdekkende evangelisk-luthersk folkekirke” (Kulturdepartementet 2017, s. 225). Delen av lovverket som omfatter Dnk er kraftig redusert fra dagens ordning. Dette speiler separasjonen av stat og kirke, noe departementet også selv skriver i sin utredning (Kulturdepartementet 2017, s.58).

4.5 Oppsummering

Som vi kan se i de foregående delene, behandler disse tre lovtekstene en del felles temaer slik som formål, krav til registrering av tros- og livssynssamfunn, krav til medlemskap, vilkår for statlige tilskudd og eventuelle sanksjoner. Hvordan de ulike lovtekstene behandler disse temaene, er likevel noe ulikt og er derfor noe jeg ønsker å sammenfatte her.

Formålet med en slik lov skal ifølge de tre lovtekstene sikre offentlig finansiering eller understøttelse av tros- og livssynssamfunn. Dette finnes ikke i selve lovteksten i lov om trdomssamfunn og ymist anna, men det kommer likevel ganske klart frem av forarbeidene og måten tilskuddsordningen beskrives på. Rent ordteknisk er NOU 2013:1 den eneste av disse som spesifiserer at det skal gjøres på likeverdig nivå som Dnk (NOU 2013:1, §1-1). At Ståsett-utvalget anbefaler en formålsparagraf for å avklare dette, virker det som at KUD har tatt til seg og derfor innkludert i det nye lovforslaget.

De har også valgt å inkludere forslaget om visse avgrensninger for hva som kan være et tros- eller livssynssamfunn. Denne listen er noe lengre enn den som eksisterer i forslaget fra Ståsett-utvalget, og tillegger at et slikt samfunn ikke kan fremstå primært som et virtuelt fellesskap, ha bekjempelse av religion eller livssyn som hovedformål eller ha et rent filosofisk formål. Begge disse forslagene inneholder også positive krav til hva et slikt samfunn må være, og disse ser også noe forskjellige ut. I NOU 2013:1 finner vi at felles forpliktende oppfatninger om tilværelsen er kritisk i begge tilfeller. Trossamfunn rundt menneskets relasjon til en eller flere transcendent makter, livssynssamfunn rundt menneskets plass i tilværelsen og holdninger til sentrale etiske spørsmål. I KUDs Trossamfunnslov regnes både tros- og livssynssamfunn for å være sammenslutninger for felles utøvelse av en religiøs tro eller et sekulært livssyn. Slike lister finnes ikke i gjeldene lovverk, lov om trdomssamfunn og ymist anna, men det kommer jeg tilbake til i kapittel 5.

Krav til medlemskap følger de samme linjene som foreslått i NOU 2013:1, dog ikke med

skriftlig samtykke fra barn mellom 12 og 15 år. En må derfor enten ha meldt seg inn selv eller blitt meldt inn av foreldre for å kunne være medlem, så lenge en fyller samfunnets egne krav til medlemskap. De store forskjellene kommer på dette punktet først når det kommer til selve registreringen av trossamfunn og tilskuddordningen. Der det i dag ikke i praksis eksisterer noen nedre grense for hvor mange medlemmer et trossamfunn trenger for å bli registrert, ligger det derimot en begrensning på 500 for livssynssamfunn. Dette er i de to andre lovtekstene ikke videreført, da ingen av dem anbefaler å holde på denne ulikheten. De foreslår likevel å sette høyere krav til medlemsmasse for å oppnå registrering. Stålnett-utvalget setter denne grensen på 100 medlemmer for begge typer samfunn, med de legger ingen aldersgrense på disse medlemmene. KUD setter antallskravet til 500, men legger også til at disse må være over 15 år. Disse kravene er dermed skjerpet for alle samfunn, også livssynssamfunn som i gjeldene lovverk har likt antallskrav, men ikke noe alderskrav til disse medlemmene.

En tilsvarende endring finnes også i selve tilskuddsordningen, da retten til tilskudd er avhengig av registrering (Igjen med unntak av de uregistrerte trossamfunnene) og dermed i denne sammenhengen avhengig av både antall og alder på medlemmer. I lov om trdomssamfunn og ymist anna vil derfor registrerte livssynssamfunn med flere enn 500 medlemmer og alle trossamfunn kunne kreve tilskudd. I anbefalingen fra Stålnett-utvalget vil alle registrerte tros- og livssynssamfunn med flere enn 100 medlemmer kunne kreve tilskudd. Denne anbefalingen har ikke KUD inkludert i sitt lovforslag, og foreslår at tilskudd gis per medlem over 15 år til tros- og livssynssamfunn med flere enn 500 medlemmer over 15 år.

Sammen med medlemskravene omhandler en av de største ulikhetene i lovtekstene beregningsgrunnlaget for tilskuddet til tros- og livssynssamfunn. Lov om trdomssamfunn og ymist anna legger til grunn at beregningsgrunnlaget for tilskuddsbeløpet ikke skal inkludere utgifter som angår alle landets innbyggere, utgifter til statspensjon og bortfall av boplikten. Dette er i hovedsak utgifter som er påtvunget Dnk ved stortingsvedtak, og dermed ikke selvforskyldt. Utgifter som angår alle landets innbyggere er i større grad et spørsmål om hvilke funksjoner, om noen, Dnk skal ivareta på vegne av staten.

I Stålnett-utvalgets anbefaling har man valgt å inkludere pensjonsutgifter og utgifter som følge av bortfall av boplikten i beregningsgrunnlaget. Disse postene ble inkludert i gjeldende lovverk i av stortinget i 2016 som en følge av at man vedtok å skille Dnk fra den norske stat.

Disse overføringene er betydelige beløp som andre offentlige etater selv må betale premier for, og det virker derfor urimelig at ikke Dnk skal betale disse selv (NOU 2013:1, s. 370). De anbefaler derimot at vedlikehold av vernede kirkebygg skal derimot ikke lenger inkluderes i beregningsgrunnlaget. Ei heller alminnelige kulturformål.

Den lovteksten som skiller seg ut her, er forslaget fra KUD. Det meste skiller seg ikke nevneverdig, slik som utgifter til oppgaver utført på vegne av det offentlige, tilskudd til utgifter som følger av Dnks særlige stilling og investeringstilskudd for vernede bygg bygd før 1900. Men tidligere i teksten foreslås det å frikoble beregningene fra Dnks medlemstall. Der tilskuddene har vært beregnet utifra overføringene til Dnk delt på Dnks medlemmer, skal tilskuddssummen per medlem for tros- og livssynssamfunn fastsettes ved lovverkets iverksetting for så å økes prosentvis i takt med veksten i Dnks overføringer over statsbudsjettet.

Det siste temaet jeg vil trekke frem i denne sammenligningen er sanksjoner. Lovbrudd vil i avdekkede tilfeller alltid utløse reaksjoner, uavhengig av felt. Det samme vil urettmessig ervervede fordeler. Det vil derfor være ønskelig at visse handlinger skal få konsekvenser. Men hvor store skal disse konsekvensene være? De tre lovtekstene gir tre ulike svar på hvilke konsekvenser bevisste eller ubevisste brudd på Norges lover eller kriterier for utbetaling av tilskudd skal få.

Gjeldende lovverk og Stålsett-utvalgets anbefaling behandler dette området ganske likt. Her menes det at sanksjoner bør begrenses til nekting av fremtidig støtte og bortfall av registrering. Det Stålsett-utvalget i også tilråder, er en nemnd som, i tillegg til en generell rådgivende funksjon, må behandle saken og tilråde slike sanksjoner før de kan gjennomføres av fylkesmann eller departement. En slik nemnd har ikke KUD gått inn for i sitt forslag. De begrenser heller ikke sanksjonene til bortfall av fremtidig støtte, men ønsker at det også skal være mulig å kreve tilbake allerede utbetalte tilskudd. Det er i lovteksten ikke spesifisert hvor langt tilbake i tid en slik tilbakebetaling skal gjelde.

Drøftning av statens definisjonsmakt på tros- og livssynsfeltet

I dette kapitlet vil jeg bygge videre på funnene i kapittel 4. Jeg vil utforske hvilke betydninger forskjellene og likhetene mellom de ulike lovtekstene sier om statens definisjonsmakt på tros- og livssynsfeltet. Jeg vil også i noen grad diskutere hvordan de påvirker prinsippene den norske stat gjennom mange år har satt for tros- og livssynsfeltet. Dette gjelder blant annet samvittighetsfrihet, trosfrihet og likebehandling.

I dette arbeidet har jeg, som det går frem av forrige kapittel, i hovedsak holdt meg til selve lovtekstene. Men det har også vært nødvendig å benytte meg av ulike forskrifter, utredninger og forarbeider. I disse har jeg funnet en del av drøftningene som ligger til grunn for lovverket, og det foreligger også en del hørings svar og innsigelser som har kastet lys over selve lovteksten. Disse drøftingene og innsigelsene har også hjulpet meg i arbeidet med å analysere hva slags konsekvenser det gjeldende lovverket har hatt og hvilke konsekvenser departementets forslag vil ha for ulike religiøse grupper i Norge.

5.1 Relevante punkter for analyse

For å gjøre det enklere å holde oversikt i det følgende, har jeg valgt å sette opp det jeg ser som de mest relevante sammenligningspunktene fra de tre lovtekstene i en mer skjematisk form.

	Trudomssamfunn og ymist anna.	NOU 2013:1	Trossamfunnsloven
Formål	Formålet spesifiseres ikke.	Formål; Understøtte andre tros- og livssynssamfunn på likeverdig nivå som DNK.	Formål; Understøtte tros- og livssynssamfunn.
Definisjon av religion	Religion og livssyn er ikke definert.	Religioner og livssyn er felles, forpliktende oppfatninger om tilværelsen og/eller transcendent makter.	Religion og livssyn ikke spesifisert, men tros- og livssynssamfunn er sammenslutninger for felles utøvelse av religiøs tro eller livssyn.
Medlemmer	Blir automatisk registrert i foreldres trossamfunn ved fødsel om ikke annet spesifiseres. Enten som medlem eller tilhørig avhengig av trossamfunnets medlemskrav.	Må aktivt registreres, enten selv eller av foreldre.	Må aktivt registreres, enten selv eller av foreldre.
Antall medlemmer for registrering	Ingen nedre grense for trossamfunn. 500 for livssynssamfunn.	100 for både tros- og livssynssamfunn.	500 for både tros- og livssynssamfunn.
Tilskuddet gjelder for	Alle medlemmer og tilhørig bosatt i Norge.	Alle medlemmer og tilhørig bosatt i Norge.	Alle medlemmer over 15 år bosatt i Norge.

Beregningsgrunnlaget for tilskudd	Statens budsjetterte overføringer til Dnk delt på Dnks medlemsmasse.	Statens budsjetterte overføringer til Dnk delt på Dnks medlemsmasse.	Forslag om å sette et beløp ut ifra nåværende overføringer og deretter justere prosentvis opp i takt med overføringene til Dnk.
Untatt fra beregningsgrunnlag	Utgifter ifbm bopliktens opphør og statlige pensjonsforpliktelser.	Utgifter som gjelder alle innbyggere, slik som vedlikehold av fredede kirkebygg.	Tilskudd til oppgaver Dnk utfører på vegne av det offentlige, tilskudd til kirkebygg fra før 1900 og tilskudd til utgifter som følger av Dnks særlige stilling.
Sanksjoner	Bortfall av registrering og fremtidig støtte.	Bortfall av registrering og fremtidig støtte etter anbefaling av en sakkyndig nemnd.	Bortfall av registrering og fretidig støtte samt tilbakebetaling av tidligere mottatt tilskudd.

5.2 Prinsippene

På hvilken måte ivaretar de ulike lovtekstene så prinsippene som ligger til grunn for tros- og livssynspolitikken i Norge? At en masteroppgave av dette omfanget vil kunne forutsi alle de faktiske konsekvensene av endringene som er lagt frem vil ikke være mulig. Det er ikke dermed sagt at det er umulig å si noe, og jeg skal gjøre et forsøk på å peke på hvordan de ulike temaene er påvirket av den Norske stats definisjonsmakt. Dette gjelder ikke bare for KUDs nye lovforslag, da dette ikke ennå er vedtatt som lov. Jeg vil derimot også evaluere de

to andre lovtekstene med utgangspunkt i de sakene jeg oppsummerte i kapittel 5.1.

5.2.1 Religionen

Den første av disse punktene handler om hva religion er. Her kan vi se at alle tre lovtekstene ser religiøs aktivitet som en positiv verdi som det er verdt å understøtte på generell basis. Hva som kan godkjennes som religion har dog forandret seg noe. Hvis vi ser til gjeldende lovverk, så kan vi se at de ikke egentlig har gått inn for en uttømmende definisjon av hva religion er. I forarbeidene ble det diskutert hvorvidt dette skulle gjøres, men man konkluderte med at begrepet ikke trengte nøyere definering. Det ble den gang presisert at begrepet innebar en varig, positiv påvirkning på individet og samfunnet (Dissenterlovkomitéen 1962, s. 166). Dette, sett i sammenheng med lovteksten som sier at rett og sømd (eller rett og moral) ikke skal krenkes, gir dette forvaltere av lovverket stort spillerom for å utøve skjønn. At ikke Norges lover skal brytes er i og for seg lett definerbart, men spørsmålet blir heller hvem sin moral en skal følge. Det er nærliggende å tro at det i utgangspunktet var tenkt at det Norske samfunnet er tuftet på kristne verdier og at det dermed blir den kristne majoritetens moralsyn som er gjeldende. Sett i dette lyset kan lovverket synes som et tiltak som skal sikre at verdiene det norske samfunnet bygger på ikke skal erodere, et positivt konserverende lovverk som reflekterer majoritetens verdisyn.

Men finnes det et verdisyn som reflekterer majoriteten i Norge? Og om så er tilfelle, er dette kristent? Om vi ser kristendommen som helhet i Norge, så finnes et stort spekter av verdisyn som strekker seg fra strengt pietistiske og bibelfundamentalistiske tradisjoner på den ene siden til moderne, progressive tradisjoner på den andre siden. Dette er heller ikke nødvendigvis begrenset til forskjellige tradisjoner, men kan finnes som strømninger innenfor kirkesamfunn. Dette gjør det religiøse verdibildet uhyre komplekst, og selv om alle disse i og for seg vil kunne karakteriseres som "kristne moralsyn" vil de seg imellom vektlegge ulike ting i tillegg til å være direkte motstridende på mange punkter.

Det vil med andre ord si at det ikke vil la seg gjøre å ekstrahere et felles kristent verdisyn. Så hvorfor er det ønskelig med en slik vag klausul i loven? Den egentlige grunnen kan bare spekuleres i, men jeg vil peke på noen forhold som kan være av betydning i denne sammenheng. På det tidspunkt loven ble laget, var Dnk statskirke i Norge, noe som vil si at den delvis ble styrt av stortinget. Om vi tenker oss at en utfyllende definisjon av dette

begrepet ble utarbeidet og samtidig tar i betraktning alle endringene i den norske offentligheten, er det ikke vanskelig å forestille seg at en slik definisjon hurtig ville skilt seg fra befolkningens verdisyn. En slik formulering, koblet opp til en delvis folkestyring, sikrer en form for plastisitet der verdisynet ikke er statisk, men kan endres i takt med folkevalgte representanters verdisyn som helhet. Det som blir tydelig med en slik ordning, er at dette kun kan gjelde for en statskirke. I selvstendige trossamfunn vil en slik statlig innblanding være en urimelig inngripen i organisasjonsfriheten, da trossamfunnet tvinges til å ta ikke-teologiske avgjørelser for eget læregrunnlag.

En annen side ved en slik ordning er den virkningen det har på andre trossamfunn. De tvinges ikke til å utvikle sitt læregrunnlag i takt med samfunnet ellers, og kan dermed risikere å “henge igjen”. De vil i effekt være mer konserverende for sitt eget verdisyn enn det Dnk vil være i stand til, og kan potensielt være nærmere det verdisynet Dnk hadde på det tidspunktet loven ble laget. Men en slik form for konserverende virksomhet kan gjøre dem sårbare for kritikk fra majoritetens verdioppfatninger, og de kan synes gammeldagse eller barbariske i dagens kontekst.

Selv om vi her kan tenke oss at det opprinnelige ønsket har vært å speile majoritetens verdisyn, kan den også brukes som et diskrimineringsverktøy ovenfor religiøs praksis eller livssynspraksis som ikke går overens med majoritetens verdisyn.

I beste fall er dermed “rett og moral” en unyttig lovhjemmel, da ingen kan bryte Norges lover uten frykt for sanksjoner, og effektiv forvaltning krever heller mer konkrete retningslinjer, noe begrepet “moral” ikke bidrar til i denne sammenhengen. Dette mente også Stålsett-utvalget i sin utredning, og de går langt i å definere rammene for hva som kan og ikke kan være både religion og livssyn. Begge typer samfunn må baseres på felles forpliktende oppfatninger om henholdsvis menneskets relasjon til en gud eller en eller flere transcendent makter og menneskers plass i tilværelsen og holdninger til sentrale etiske spørsmål (NOU 2013:1, s. 422).

Sett fra et forvaltningsperspektiv, er forpliktende oppfatninger et uttrykk for en koherent gruppe som jobber mot samme mål. Om offentlig forvaltning skal kunne sikre seg at pengene de forvalter på vegne av alle i Norge går til det som er bestemt, vil de dermed ønske å forholde seg til enhetlige grupper. Om det ikke skulle være krav om å være enhetlig, kan en i teorien tenke seg at alle religiøse kunne organisere seg i en felles organisasjon og fått tilskudd

uavhengig av hvilken tros- eller livssynstradisjon en tilhørte. En tilskuddsordning ville derfor blitt overflødig, og tilskuddet kunne heller trekkes fra på skatteinnbetalinger.

Når det er sagt, er det ikke mange andre støtteordninger som er like strenge på at alle deltakere må dele det samme ideologiske tankegodset. I sin understøtting av andre menneskerettigheter slik som ytringsfrihet og politisk organisasjonsfrihet, finnes det så vidt meg bekjent ingen lignende krav til enhet innenfor politiske partier eller i medieselskaper. Politiske partier er det mest nærliggende å sammenligne med, og her er medlemstall den eneste avgjørende faktoren for tilskudd fra staten. Det er dermed fullt mulig å være medlem i et politisk parti samtidig som en er uenig i og gjerne vil endre hva partiet mener.

Det samme spillerommet gis ikke til religioner og livssyn. I Stålsett-utvalgets forslag §2-2 antas det at en forpliktende virkelighetsoppfatning er bedre enn en ikke-forpliktende virkelighetsoppfatning. Det virker dermed som et av premissene som ligger til grunn for dette, er en idé om at religioner og livssyn er statiske størrelser som aldri endrer seg. Dette kan ikke være tilfelle, om en ser den utviklingen som har skjedd i Dnk de siste 50 årene. Om vi ser på religioner og livssyn som kulturelle uttrykk, er de dermed bundet av lignende lover, og vil, i likhet med kulturer, forvitte om de ikke endrer seg over tid. Om de politiske partiene i Norge ikke hadde endret standpunkt i ulike saker, ville de fort mistet apell blant nye velgere, og de ville derfor opphørt å eksistere.

Hvis vi også ser dette i lys av en generell fragmenteringsprosess i samfunnet, er alternativbevegelsen kjent for å blande trekk fra ulike religioner til individtilpassede religiøse uttrykk. Det kan her spørres hvor slike nye tradisjoner passer inn, selv om det ikke nødvendigvis er slik at denne bevegelsen søker å organisere seg slik andre trossamfunn gjør. Denne bevegelsen har likevel påvirket andre deler av den religiøse sfæren og ad-hoc tilhørighet har blitt en utfordring mange menigheter møter i dag. En slik fragmentering og ad-hoc tilhørighet gjør identitetsprosjektet mer komplekst enn det tidligere har vært, og de som ikke er i stand til å hankses med dette opplever forvirring og rotløshet.

Mange legger ansvaret for ekstremisme på nettopp dette, og fragmentering har fått skylden for at individet har trukket mot miljøer med tydelige svar. Dette er versjoner av absolutt forpliktende oppfatninger om tilværelsen der du enten er med eller mot. Spørsmålene som en her kan stille seg er om et slikt krav om absolutt forpliktende virkelighetsoppfatninger vil gjøre frontene mer steile og undergrave dialog, da alle trossamfunn i større grad enn

tidligere vil oppmuntres til å holde på sin egen virkelighetsoppfatning. En kan også spørre seg om en slik forpliktelse også er med på å erodere fremtidig medlemsgrunnlag for andre enn de mest fundamentale menighetene, da det for mange vil oppleves som vanskelig å være absolutt forpliktet på en virkelighetsoppfatning de ikke selv har vært med i utarbeidingsprosessen av.

Etter mitt syn vil derfor et slikt krav om gjensidig forpliktende oppfatninger gi oss et lignende resultat som jeg fant i det gjeldende lovverkets “rett og moral”-begrep. Det er her viktig å huske på at når denne rapporten ble skrevet, hadde Dnk fortsatt offisiell status som statskirke, og ville derfor hatt den samme plastisiteten. Etter Stålsett-utvalgets forslag ville det her ikke vært opp til loven å si om tros- eller livssynssamfunn brøt med majoritetens “rett og moral”, slik som under gjeldene lovverk. Det ville likevel blitt vanskeligere for tros- og livssynssamfunn å forandre seg i takt med tiden, da et slikt forslag ville gjøre det mindre attraktivt å slippe til eller å være annerledes-tenkende i slike samfunn. For forandring krever stemmer innad som har andre oppfatninger om hvordan verden er. Et fravær av disse, vil ikke drive den indre dialogen videre i nytolkningen av den enkelte tradisjon inn i nye tider. Dette bryter med utvalgets egne vurderinger når det kommer til verdien av å ha et mangfold av religioner og livssyn i samfunnet forøvrig, der et slikt mangfold omtales som en “etisk infrastruktur” som er nødvendig for å holde i hevd eller videreutvikle våre felles verdier.

En annen observasjon jeg ønsker å peke på, er at Gud i denne paragrafen synes å være begrenset til entall, mens “trascendente makter” formodentlig refererer til det mange polyteister også vil kalle guder. Dette kan være en glipp fra tekstforfatters side, men jeg mener dette er et av tegnene på at kristendommens religionsmodell ligger latent i det norske samfunnet. Dette tar heller ikke KUD stilling til i sitt forslag, da de er mindre konkrete i sin definisjon av hva religioner og livssyn er. De later til å overlate dette definisjonsspørsmålet til andre instanser, og heller fokusere på sammenslutningene for utøvelse av disse religionene og livssynene.

Dette kan potensielt medføre et ganske stort krav til kompetanse hos Fylkesmannen som skal registrere disse samfunnene, da religion, som vi så i kapittel 3.1, kan ta mange former. Spesielt utfordrende vil registreringen av nye religioner være, med så lite konkrete innholds krav som lovforslaget har nå. Om dette lovforslaget speiler et ønske om å støtte seg mer på fagmiljøer som jobber med religionsvitenskap, eller om målet er å utarbeide

forskrifter med slike definisjoner, er vanskelig å si. Men om et slikt arbeid med overlegg er lagt til etterarbeidsstadiet, er det et stort felt mange ville hatt interesse av å se i forslagsform før det ble lov. Men dette kommer jeg tilbake til i kap. 5.3 der jeg snakker mer om selve høringsprosessen.

KUD har videre listet opp en del begrensende faktorer for hva et tros- eller livssynssamfunn ikke kan være. Denne listen er i hovedsak ganske lik den vi ser i forslaget til Ståsettutvalget, med to unntak. De skal ikke primært drive filosofisk aktivitet eller fremstå som virtuelle fellesskap. At et tros- eller livssynssamfunn ikke primært skal drive filosofisk aktivitet, kan begrunnes ut ifra at det dermed ikke er fokusert rundt faktisk utøvelse av en religion eller et livssyn. Her kan det argumenteres for at alt tros- og livssynssamfunn driver med er forsøk på å finne menneskers plass i tilværelsen, og slik vil være nettopp filosofisk aktivitet. Men siden de fleste tros- og livssynssamfunn har en form for felles praksis, anser jeg dette for ganske ukontroversielt. Jeg vil da heller konsentrere meg om det andre tillegget som omhandler virtuelle fellesskap.

Sett fra et forvaltningsperspektiv, virker et krav om at slike samfunn ikke primært skal fremstå som virtuelle fellesskap ikke urimelig. Assosiasjonene til internettforum og falske religioner gjør seg gjeldende, og disse fenomenene faller utvilsomt utenfor det lovverket er ment å gi tilskudd til. Denne typen virksomhet vil det også være uhyre omfattende og ressurskrevende å kontrollere hva angår medlemsmasse, og det vil være vanskelig å sikre at medlemmene har fast bopel i Norge, slik KUD også vil kreve. KUD sier også i sin utredning at ritualer er en avgjørende del av felles utøvelse. Her er det nærliggende å tenke at deltakelse i for eksempel nattverd krever fysisk nærvær til en prest som skal velsigne forsamlingen og gi ut nattverden.

På den andre siden kan det tenkes at slike fellesskap kan være like legitime i lovens forstand som fysiske fellesskap, med jevnlig sammenkomster (om enn virtuelle) og felles utøvelse av religiøs tro eller livssyn. Bosted eller fysisk funksjonshemming er eksempler på faktorer som kan gjøre deltakelse i fysiske sammenkomster praktisk gjennomførbart eller meget kostbart, og muligheten for virtuell deltakelse kan være eneste muligheten mange har for å delta. En parallell kan trekkes til de utallige menneskene som hører andakt på radio eller fjernsyn, men som av ulike grunner ikke kan delta akkurat der de ønsker det.

Eller kanskje er det som er tilfelle? Er det slik at en underkjenner menneskers religiøse organisasjonsfrihet om en ikke tillater å danne slike virtuelle fellesskap? Det kan godt tenkes at det vil være en god arena for mennesker med sosial angst eller bare meget introverte personligheter til å kunne delta på egne premisser og ikke måtte oppsøke fysiske lokasjoner med mange mennesker. Det kan også argumenteres for at slike forsamlinger vil være lettere å kontrollere, da alle deltakere vil etterlate seg digitale spor. Dette vil ikke være tilfelle i en fysisk forsamling, da det må sendes kontrollører til det aktuelle forsamlingslokalet for å kunne kontrollere at forsamlingen driver felles utøvelse, noe som kompliseres dersom menigheten ikke har noe fast forsamlingslokale.

Når det i KUDs utredning snakkes om deltakelse i ritualer som en begrensning for virtuell deltakelse, kan det som sagt tenkes at det rent teologisk for enkelte menigheter kreves en vigslert prest for å innvie sakramenter som den tidligere nevnte nattverden. Dette vil ikke være tilfelle i alle menigheter, der det er varierende grad av både vigsling og nattverdsfeiring. En stor andel av de kristne trossamfunnene som i dag eksisterer i Norge har, i motsetning til Dnk, ikke like streng vigslingstradisjon, og det er derfor ganske vanlig at lekfolk både leder forsamlinger, forkynner, holder nattverd og leder andre aktiviteter. Hvis vi ser dette i en virtuell kontekst, kan en via for eksempel videooverføring delta i lovsang og forkynnelse. I en slik kontekst kan den enkelte enten gi seg selv nattverd, få nattverden innviet fra videooverføring eller ikke ha nattverd avhengig av vanlig praksis. Om bønn ifølge KUD er et eksempel på slikt rituale som krever tilstedeværelse, så er dette i hovedsak en metafysisk aktivitet som mange daglig deltar i over radio, fjernsyn eller andre overføringer fra andre land og forsamlinger.

Dette bringer meg også til en annen svakhet ved alle tre lovtekstene, som er at de i for stor grad fokuserer på den institusjonelle, organiserte religionen. Jeg har tidligere snakket om Alternativbevegelsen og New Age, og hvordan disse både er separate fenomener og samtidig bevegelser innad i andre religiøse og livssynsbaserte tradisjoner. Individuell, ikke-institusjonalisert religiøs utøvelse blir ifølge mange religionsforskere en stadig større del av det religiøse livet i Norge, samtidig som organisert religionsutøvelse blir en stadig mindre del av det religiøse livet i Norge. Dette er et poeng i seg selv, og lik virtuelle fellesskap bryter dette med en del konvensjoner når det kommer til religionsutøvelse. Dette betyr ikke at de kan ha den samme funksjon og betydning for menneskers liv og samfunnet forøvrig som det

tradisjonelle fysiske sammenkomster antas å ha. Dette betyr at virtuelle fellesskap bør ha tilgang til den samme statusen som andre tros- og livssynssamfunn har. Den generelle individualiseringstendensen brukes som et argument for å avskaffe offentlig finansiering av tros- og livssynssamfunn (Endsjø 2013, s.183), men dette har ikke vært tema i denne oppgaven. Det som likevel blir tydelig, er at ingen av de tre lovtekstene ser religion eller livssyn som primært individuelle fenomener, men heller som organiserte institusjoner.

Om vi ser bort ifra dette institusjonelle fokuset, følger religionsdefinisjonene i de ulike lovtekstene til en viss grad de tre forståelseshorizontene som det ble redegjort for i kapittel 3.1, om enn ikke i kronologisk rekkefølge. Før “Lov om trdomssamfunn og ymist anna” hadde lovverket et tolererende syn på andre religioner enn kristendommen, men de ble ikke behandlet som likeverdige. Det kan derfor argumenteres for at et essensialistisk syn på religion var virksomt, og at evangelisk-lutherske kristendom var modellen legitimitet ble målt ut ifra. Elementer av et slikt syn kan finnes i “Lov om trdomssamfunn og ymist anna”, da den blant annet legger til grunn at religion har gudsdyrkelse som et sentralt element. At den også har reduksjonistiske elementer, kan sees i måten kravene til registrering er utformet, selv om dette også kan speile forvaltningens formelle retningslinjer for økonomisk tildeling.

I 1981 ble livssyn inkludert i denne ordningen, og dette mener jeg representerer en større avstand fra det essensialistiske synet på religion til et mer hermeneutisk syn på religionsbegrepet. Selv om det kalles livssyn og ikke religion, er det likevel ikke lenger tilstedeværelsen av en gud som avgjør om religionen eller livssynet har legitimitet i offentlig forvaltning, men betydningen det har for menneskene som tilhører religionen eller livssynet. Stålsett-utvalget viderefører etter min mening dette synet, og øker avstanden til en essensialistisk forståelse av religion. Tros- og livssynsuttrykk ansees som en positiv samfunnsverdi i seg selv i kraft av å være en positiv verdi for enkeltindivider.

Som nevnt skiller KUDs nye lovforslag seg fra gjeldende lovverk og Stålsett-utvalgets lovforslag, og dette gjelder også på dette punktet. Religionens egenbetydning vektlegges i mye mindre grad enn tidligere, og reduseres snarere til et kulturelt verdifullt element. Dette representerer dermed en dreining mot det som i kapittel 3.1 kalles et reduksjonistisk syn, og man forsøker dermed å gi religion status som et mer eksplisitt menneskeskapt fenomen. Dette kan, som skissert i kapittel 3.1, være basert på gode intensjoner, men det kan også tillegge religion en posisjon der den er et nødvendig substitutt for uvitenhet. Muligheten for å bringe

religiøse standpunkter inn i verdidebatter blir dermed redusert, da religion skyves ut av det offentlige ordskiftet. En slik utvikling tror jeg dermed legger et grunnlag for at tros- og livssynssamfunn som ikke regnes som tradisjonelt norske, mister muligheten til å få tilskudd fra staten, da de ikke lenger ansees som viktige innslag i norsk kultur.

5.2.2 Understøttingen

I dette delkapitlet vil jeg diskutere et konglomerat av temaer knyttet til den økonomiske støtten tros- og livssynssamfunn kan søke fra stat og kommune. Det handler om beregning, utbetaling og krav til hvem som regnes som medlemmer. Om vi først ser på medlemskravene, ser vi at alder ikke ligger som en begrensning verken i gjeldende lovverk eller i Stålsett-utvalgets anbefaling. Tilhørige som kategori inkluderes også i tilskuddsberegningen, selv om de av ulike grunner teknisk sett ikke er fullverdige medlemmer av samfunnet. Dette beror først og fremst på tros- og livssynssamfunnenes egne opptakskrav for medlemmer, men etter gjeldende lovverk blir nyfødte barn automatisk registrert i det tros- eller livssynssamfunnet som foreldrene tilhører med mindre annet blir innmeldt. Argumentene for at barn skal følge foreldrenes tilhørighet, er todelt. Det ene handler om foreldres rett til å oppdra barna sine slik de ser det for godt. Når det derfor er snakk om en så dyptgripende identitetsmarkør, vil det for mange være utenkelig at deres egne barn ikke skal være en del av det tros- eller livssynssamfunnet som dem selv. Den andre, og kanskje ikke like uttalte forståelsen av en slik ordning, kan sees i sammenheng med tradisjoner fra for eksempel Jødedom, der religiøs tilhørighet og kulturell tilhørighet er umulig å skille fra hverandre. Videre bestemmes disse faktorene av hvem dine foreldre, og da spesifikt hvem din mor, er, i større grad enn bare hvilken familie eller hvilket samfunn en vokser opp i. Dette er grunnen til at en for eksempel kan finne ikke-religiøse, eller sågar ateistiske, jøder som fortsatt betegner seg selv som jøder.

Så absolutt er ikke den norske tradisjonen, men det virker likevel som det henger igjen en forventning av at religion følger av hvem dine foreldre er. I så stor grad at det gjøres automatisk ved lov. Dette er ikke en selvfølge for mange i dag, og det er derfor et godt forslag fra både Stålsett-utvalget og KUD å gjøre registrering aktiv. Når det kommer til kategorien tilhørige, inkluderes disse også i utmålingen av tilskudd til det enkelte tros- og livssynssamfunn. Denne kategorien inneholder flest barn som ikke har foretatt de nødvendige ritene for opptak som medlem i samfunnet, og det faktum at de blir inkludert i utmålingen av

tilskudd gjør barne- og ungdomsarbeid lettere overkommelig rent økonomisk, da dette ikke sjelden beløper store kostnader. Fra forvaltningens side undrer jeg meg likevel over at de ikke stiller spørsmål ved hvorfor ikke-medlemmer skal utløse tilskudd. Det synes snarere å være et forsøk på å likebehandle Dnk og andre trossamfunn samt å etterleve barnekonvensjonen ved å ikke automatisk registrere individer i tros- eller livssynssamfunn som gjør at KUD finner det tjenlig å avskaffe en slik “tilhørig”-status.

Selv om både Stålsett-utvalget og KUD her legger til grunn at en aktiv registrering av medlemmer og tilhørig skal finne sted, kan KUD i denne sammenheng sies å ha lagt det enkelte individs absolutte religionsfrihet til grunn og latt den religiøse myndighetsalderen få prioritet, da alle medlemmer selv må melde seg inn etter fylte 15 år. Det er ifølge KUD ikke bare av hensyn til den religiøse myndighetsalderen, men en slik aldersgrense gir større muligheter for å administrere sin egen tilhørighet i Altinn (Kulturdepartementet 2017, s. 166). Dette vil bedre sikre at individet faktisk er medlem av det aktuelle samfunnet, noe de i dag mener er nesten umulig å slå fast (Kulturdepartementet 2017, s. 137), og dermed forenkle beregninger og minske antall dobbeltregistreringer. Hva en slik aldersgrense vil bety for det enkelte tros- og livssynssamfunns barne- og ungdomsarbeid, virker det ikke som om KUD tar noe stilling til i sin utredning, utover å foreslå en justering i tilskuddsbeløpet det første året som en kompensasjon for tapt medlemsmasse.

Det er mulig det på sikt vil åpnes for muligheter til å søke ekstra tilskudd for barne- og ungdomsarbeid, men slik det står i dag vil dette i praksis favorisere tros- og livssynssamfunn med høyere snittalder og gå i andre samfunns disfavør. Et interessant spørsmål i denne sammenheng kan trekkes fra argumentet om at en aktivt støttende religionspolitikk er nødvendig for å ivareta borgeres reelle mulighet til fri religionsutøvelse. Når en derfor fjerner muligheten til å få støtte for medlemmer under 15 år, i hvor stor grad vil dette være med å undergrave barns lik rett til fri religionsutøvelse? Selv om det åpenbart finnes gode argumenter for en administrativ forenkling hva angår alderskrav til medlemmer, bør ikke dette være et førende prinsipp. Målet bør være å sikre tilgang til en menneskerettighet, ikke gjøre det vanskeligere å benytte seg av den.

I samme paragraf som alderskravet stilles det krav til å ha minst 500 medlemmer om tilskuddet skal utløses. Departementet ønsker å lette administrasjonsbyrden betraktelig, da

dette vil senke antallet tros- og livssynssamfunn som vil motta status som registrert. Departementet åpner her for unntak fra dette kravet, enten ved å organisere seg med lignende samfunn eller ved å tilhøre en veletablert religion eller trosretning internasjonalt som har vært virksom i Norge i mange år (Kulturdepartementet 2017, s.224). Det spesifiseres ikke hvor mange år et slikt samfunn må ha vært aktiv for å kunne benytte seg av denne reglen, men det er grunn til å tro at dette vil dreie seg om et betydelig antall år, ellers ville det for mange trossamfunn ikke være nødvendig å organisere seg med andre lignende trossamfunn.

En slik ordning vil bringe med seg noen utfordringer som jeg her ønsker å skissere. For det første vil det i mange menigheter som ikke allerede er samorganisert, eksistere teologiske argumenter for å være selvstendige enheter. Kongregasjonalister, slik som pinsebevegelsen i Norge, holder fast på lokal styring. Selv om de i visse sammenhenger i dag samarbeider om enkelte oppgaver, er de prinsipielt motstandere av fast binding eller avhengighet av andre menigheter. Det løftes i NOU 2013:1 og KUDs høringsnotat at pinsebevegelsen i Sverige har samordnet seg slik departementet åpner for, men Stålsett-utvalget legger til at dette ikke uten videre bør forventes av deres Norske motpart (NOU 2013:1, s. 365). KUD spesifiserer på dette punktet at det ikke kreves annet enn en felles instans som skal samordne medlemslister og distribuere tilskuddet deretter, og at det derfor ikke kreves annet enn at samfunnene er av samme religion eller livssyn (Kulturdepartementet 2017, s. 69). Det kan også argumenteres for at samfunn står frie til å velge om de vil motta tilskudd etter denne ordningen, og at de som bevisst ikke følger de fastsatte retningslinjene, frasier seg denne retten. Mange pinsemenigheter i Norge har også lang driftstid i Norge, og vil muligens på et slikt grunnlag kunne benytte seg av unntaksregelen som gir mulighet for registrering. Slik sett kan pinsebevegelsen, og lignende trossamfunn, sies å stå sterkere i det norske samfunnet enn andre tros- og livssynssamfunn som en slik ordning muligens vil ramme.

For det kan være at grunnen for manglende samorganisering er at det ikke finnes noen lignende samfunn. Nyetablerte religioner vil naturlig nok ikke ha lang internasjonal fartstid, om de er aldri så anerkjent. De vil heller ikke nødvendigvis ha et stort antall menigheter i Norge, noe som gjør samorganisering vanskeligere.

Det vil også etter en slik ordning kunne forventes at utstøtte religiøse “sekt”, i mangel av et bedre ord, skal kunne samarbeide med andre trossamfunn innen den samme religionen. Et eksempel på dette, er Ahmadiyya-samfunnet, som av mange vil klassifiseres som en

islamsk trosretning, men som av mange muslimer ikke regnes som en del av islam. Samorganisering vil i slike tilfeller ikke være ønskelig eller mulig for en eller begge parter, og om den aktuelle gruppen er i Norge som et resultat av flyktningsmigrasjon, vil et krav til samorganisering fremstå som et ytterligere overgrep.

Det kan også tenkes at slike marginaliserte samfunn ikke vil ha stor internasjonal oppslutning, ei heller lang fartstid i Norge, og at det fremfor å gjøre det vanskeligere for allerede marginaliserte grupper, vil være nødvendig å understøtte disse i større grad enn andre samfunn. Ved en slik ordning vil de derimot også i Norge møte marginalisering og ekskludering, noe som vil strekke seg utover flytkningegrupper, da en heving av aldersgrensen for medlemmer ifølge Stålsett-utvalget i hovedsak vil ramme islamske menigheter (NOU 2013:1, s. 393-340), som i sin medlemsmasse har store andeler barn og unge under 15 år.

Sammen med kravet om en heving av kravet til antall medlemmer, foreslår KUD å endre dagens utregningsmodell for tilskudd ved å løsrive tilskuddssummen fra Dnks medlemsmasse slik dagens lovverk har og Stålsett-utvalget anbefalte å beholde. Dette vil dermed si at det tas utgangspunkt i tilskuddssummen ved iverksettelse av loven, for så i etterfølgende år å oppjustere denne tilsvarende økningen i overføringer til Dnk i prosent.

KUD ønsker å fjerne flesteparten av unntakene fra beregningsgrunnlaget, men beholder utgifter til oppgaver Dnk utfører på vegne av det offentlige, investeringstilskudd til kirkebygg fra før 1900 og tilskudd til utgifter som følger av Dnks særlige stilling (Kulturdepartementet 2017, s.224). I forbindelse med den særlige stillingen, virker det som om KUD ser for seg tilskudd til organisering av kirkevalget, i og med at dette er en stor oppgave for en landsdekkende majoritetskirke, og dette vil hjelpe til med å sikre den enkeltes demokratiske rettigheter.

Når det kommer til oppgaver utført på vegne av det offentlige og investeringstilskudd til gamle bygg, virker dette som et uttrykk for ønsket om å verne "vår felles kulturarv". Dette er i seg selv et problematisk begrep, da Norge stadig blir mer pluralistisk når det kommer til befolkningens kulturelle tilhørighet. Mange kirker har spilt viktige roller i Norges nasjonsbygging, og den dag i dag trekker mange til sentrale kirker ved tragedier eller katastrofer. Slik sett har kirker en helt unik posisjon som kulturbygg i Norge som ingen andre bygg kan sies å ha. Ivaretagelsen av gamle kirkebygg kan derfor på mange måter likestilles

med ivaretagelse av monumenter for Norges historie. I så måte er det også viktig å ikke bare minnes majoritetens historie, men også komme i hu at Norges historie har et visst religiøst mangfold i seg, som i stor grad har bidratt til at det norske samfunnet er det det er i dag. Selv om det derfor er viktig å minnes den norske kulturarven, må vi også minnes mangfoldet.

Selv om Dnk tradisjonelt har utført mange oppgaver på vegne av det offentlige, har dette de senere årene vært mye diskutert. Dnk er ikke lenger en statlig institusjon, og det er dermed mer nærliggende at de skal stille på linje med andre tros- og livssynssamfunn hva angår utføring av oppgaver på vegne av det offentlige. Tatt i betraktning utviklingen i gravferdsordning og folkeregistret, vil de fleste oppgaver de utfører på vegne av det offentlige angå deres egne medlemmer, og ikke den norske befolkning som helhet. Dette, sammen med forslaget om å bare inkludere kirkebygg fra Dnk i en separat tilskudds-/refusjonsordning vil, etter min mening, kun befeste Dnks posisjon i norsk religiøs historie og mangfold. Etter min mening vil det være nødvendig å også gi andre tros- og livssynssamfunn adgang til å søke tilskudd og/eller refusjon til lignende formål for å kunne si at en slik ordning vil ivareta en likebehandling.

KUD argumenterer for å løsrive tilskuddssummen til andre tros- og livssynssamfunn fra Dnks medlemsmasse ved at det vil øke stabilitet og forutsigbarhet for alle andre tros- og livssynssamfunn. Dette fordi tilskuddets størrelse vil ikke lenger være avhengig av Dnks medlemstall. Under den nåværende ordningen vil en økning i Dnks medlemsmasse medføre en reduksjon i tilskuddet utbetalt per medlem i de andre tros- og livssynssamfunnene. Likeledes vil den øke om Dnks medlemsmasse skulle minke, slik vi har sett de siste årene. Det er i dette tilfellet viktig å huske at Dnks medlemsmasse ikke påvirker beregningsgrunnlaget for tilskuddssummen, ettersom Dnk finansieres ubetinget over statsbudsjettet og stortinget dermed er frie til å bevilge den summen de finner for godt over statsbudsjettet. Overgang til en ordning der en sum legges til grunn og heller justeres prosentvis i takt med overføringer til Dnk, vil dermed sikre en prosentvis likebehandling i økonomiske tilskudd per medlem for andre tros- og livssynssamfunn.

En slik endring kan derfor synes som en fordel. Om vi derimot holder forslaget om å løsrive tilskuddssummen fra Dnks medlemsmasse opp sammen med den foreslåtte aldersgrensen, ville det etter den foreslåtte ordningen vært drøye 680.000 færre medlemmer i Dnk per 31.12.2016 (Kirken.no, medlemsstatistikk. Fratrekk for barn under 15 år.). Riktignok

vil dette påvirke alle tros- og livssynssamfunn som ikke er Dnk, men det vil føre til en favorisering av trossamfunn med høy gjennomsnittsalder, og vil, som vi ha sett gå i disfavør av spesielt islamske trossamfunn som dermed får mindre tilskudd per faktiske medlem de betjener. Her kan det synes som om KUD mener det er nødvendig å gi tilskudd til barne- og ungdomsarbeid i regi av Dnk, men at barne- og ungdomsarbeid i andre tros- og livssynssamfunn ikke gis like stor tyngde. Det kompensasjonstillegget per ordinære medlem KUD foreslår vil, heller enn å minske tapet, øke ulikhetene mellom det henholdsvis Den finländska evangelisk-lutherska församlingen i Norge og Islamic Cultural Centre Norway vil oppleve i tilskudd ved en overgang til ny ordning. Jeg vil her bruke tallene fra NOU 2013:1 for å illustrere poenget, selv om disse i og for seg er utdaterte. Disse trossamfunnene er i tallene til Stålsett-utvalget oppført med et ganske likt antall tilskuddstellende medlemmer etter dagens ordning. Ved innføring av en 15 årsgrense for tilskuddstellende medlemmer vil det derimot skille ca. 20% mellom deres respektive tilskudd, da Islamic Cultural Centre Norway vil miste 10% av dagens tilskudd og Den finländska evangelisk-lutherska församlingen i Norge vil oppleve en tilsvarende oppgang.

Stålsett-utvalgets og KUDs forslag om at staten overtar utbetalingsansvaret for tilskudd vil gjøre hele ordningen mindre arbeidskrevende, mer forutsigbar og mer oversiktlig for alle parter. Kommunene slipper et stort arbeid med å kartlegge medlemmer, finne informasjon og foreta utbetalinger til tros- og livssynssamfunn hvis medlemmer de har bosatt i sine kommuner.

Da tilskuddet fra kommunene i dag er regulert av kommunen selv, vil det være et visst spenn mellom det største og minste beløpet kommunene utbetaler per medlem. Når dette sentraliseres, vil det derfor være medlemmer som etter en slik ordning utløser mer tilskudd for sitt tros- eller livssynssamfunn enn tidligere. Men det vil også være medlemmer som utløser mindre tilskudd enn tidligere, og en slik ordning vil dermed utjevne dette spennet og styrke likebehandlingsprinsippet, i og med at det vil fjerne en del lokale variasjoner og dermed gjøre tros- og livssynssamfunn mindre avhengige av medlemmenes bosted i Norge.

Hvis vi godtar at et av de grunnleggende prinsippene for en aktivt støttende religionspolitikk, er å styrke den grunnleggende menneskerettigheten religionsfrihet, vil det være nødvendig å særlig beskytte samfunnets svakeste gruppers tilgang til slike rettigheter.

Dagens lovverk og Stålsett-utvalgets forslag til nytt lovverk later til å ta dette ansvaret alvorlig, og de forsøker å tilgjengeliggjøre religionsutøvelse alene eller i fellesskap slik at alle borgere skal ha like muligheter.

Det er, så vidt jeg kan se, ikke tilfelle i KUDs forslag. Enkelte tros- og livssynssamfunn vil oppleve at deres økonomiske situasjon blir bedre, men dette vil i hovedsak gjelde de tros- og livssynssamfunnene som allerede har ganske mange medlemmer og en høy gjennomsnittsalder. Tros- og livssynssamfunn med færre enn 500 medlemmer over 15 år og tros- og livssynssamfunn med en stor andel barn, vil derimot oppleve en potensielt stor nedgang i tilskuddssummen de får. Dette vil i hovedsak, som vi har sett, berøre nye tros- eller livssynssamfunn, islamske trossamfunn eller allerede marginaliserte tros- eller livssynssamfunn knyttet til flyktningegrupper. Dette er dermed ikke en ivaretagelse av disse individenes religionsfrihet i tradisjonen fra dagens lovverk og forslagene fra Stålsett-utvalget, men heller en neglisjering av disses behov.

5.2.3 Sanksjonene

Der gjeldende lovverk og Stålsett-utvalget har, og anbefaler videreføring av, bortfall av registrering og tilskuddsmuligheter som eneste sanksjonsmuligheter. De anbefaler dermed at det også på dette området utøves en viss selvkontroll når det gjelder å straffe handlinger som ikke er i tråd med det en stat ønsker. Ikke i den grad at brudd på retningslinjer ikke skal få konsekvenser, men det kan være mange grunner til at ikke retningslinjer etterleves, og ikke alle disse handler om overlegg. Stålsett-utvalget ønsker dermed å nedsette en sakkyndig nemnd som må gi sin anbefaling før departementet kan frata tros- eller livssynssamfunn retten til understøttelse. KUD går i sitt forslag lengre, og ønsker mulighet for å tilbakekreve tidligere utbetalte tilskudd. Dette vil gi statlige myndigheter flere sanksjonsmuligheter, noe som vil gjøre det lettere fra myndighetenes side å utmåle en reaksjon som korresponderer med bruddets alvorlighetsgrad. Sett fra forvaltningens side er sanksjoner i en form, og i det minste bortfall av tilskudd, nødvendig for å kunne opprettholde befolkningens tillit til at departementet fører forsvarlig bruk av skattepenger.

Flere av bruddene KUD nevner er relatert til kriteriene for registrering og statstilskudd, og disse finner vi også i gjeldende lovverk og i Stålsett-utvalgets rapport, men reaksjonene er da begrenset til bortfall av fremtidig tilskudd. Ett av bruddene KUD ønsker å sanksjonere, er

å motta gaver fra stater som ikke respekterer tros- og livssynsfrihet. Dette gjelder i hovedsak offentlig, utenlandsk finansiering (Kulturdepartementet 2017, s.154), og det vil derfor være muligheter for at stater kan kanalisere slik støtte gjennom privatpersoner.

Men hvilke land vil dette i så fall gjelde for? KUD har ikke utarbeidet en liste, og mener dette vil være en sak for forskriftsarbeider (Kulturdepartementet 2017, s.154). Det vil likevel være mulig å foreta noen antakelser på dette punktet. Hvis en følger det offentlige ordskiftet i innvandrings- og menneskerettighetsdebatter i Norge, er dette som oftest land i Midt-Østen eller Afrika som anklages for å ikke respektere menneskerettigheter slik som tros- og livssynsfrihet. Av disse landene er et ikke ubetydelig antall muslimske. Riktignok har en del av disse landene, særlig i Afrika, en stor andel kristen befolkning, men disse skrives det forholdsvis lite om i disse debattene. Det er derfor mest nærliggende å tro at land som Saudi-Arabia er målet for dette forslaget. Saudi-Arabia er, i tillegg til å ikke være vennlig innstilt mot andre religioner enn Islam, kjente for å finansiere moskéer over hele verden fra statskassen. Med fare for å høres konspiratorisk ut, samsvarer dette med en del av innvandringsdebatten vi har sett i Norge de siste årene, der det gis inntrykk av at det står en sivilisasjoners kamp om Norge slik Samuel P. Huntington beskriver det i sin artikkel *The clash of civilisations*. Her deler han inn verden i såkalte "sivilisasjoner" etter kulturell tilhørighet og mener at den vestlige sivilisasjonen er i en overlevelseskamp med de andre (Huntington 1993, s.24 og Stålsett 2002, s.20). Huntington er mye kritisert for denne kategoriske inndelingen av verden, men dette tankegodset kan finnes igjen i teorier om snikislamiseringen av Norge, der muslimer angivelig migrerer for deretter å utkonkurrere den allerede eksisterende befolkningen.

Når alt dette er sagt, er sanksjoner på generelt grunnlag er noe en stat skal være forsiktige med å bruke i fare for å bryte med organisasjonsfriheten og det indre selvstyret til det enkelte tros- og livssynssamfunn. Da KUD ikke gir noen tidsavgrensning i lovforslaget på hvor langt tilbake i tid tilskudd kan kreves tilbakebetalt, er det gode grunner for å tro at dette vil gjelde så langt tilbake en kan påvise at bruddet har funnet sted. Dette skal heller ikke sikres av en sakkyndig nemnd, slik Stålsett-utvalget foreslo. Dette gjør at ganske drastiske tiltak kan gjennomføres av departementet selv, som er politisk styrt, noe som igjen gjør tros- og livssynssamfunn ganske sårbare for endringer i den politiske innstillingen til dem selv. Men

det gjør dem også sårbare for feil og mangler fra mange år tilbake som kanskje ingen av de nåværende medlemmene eller representantene har visst om. Faren med et slikt forslag, er derfor at det potensielt vil bygge opp mistro og mistillit, heller enn å bygge tillit og samarbeidsvilje mellom statsapparatet og det religiøse mangfoldet i Norge.

5.3 Høringsprosessen

I kapittel 1.2.2 trakk jeg frem at det forut for et lovverk som oftest ligger en del bevisste eller ubevisste beslutninger som har stor innvirkning på lovskrivningsprosessen. Hvem som inkluderes i prosessen og derfor hvilke synspunkter en velger å inkludere, legger premisser som de etterfølgende debattene ikke kan unngå. En slik prosess vil derfor alltid være en maktutøvelse fra staten, da den ikke bare definerer hva som kan sies og på hvilken form debatten skal ta. Som følge av dette vil staten også ha mulighet til å definere hva som er de egentlige stridspunktene på det aktuelle feltet, her tros- og livssynsfeltet.

Hvis vi ser på den politiske prosessen i Norge, vil vi kunne si at dette er blant statens oppgaver, å ta utgangspunkt i det mandatet til å utarbeide politikk som kommer av valgresultater og deretter foreslå endringer som det deretter stemmes over. Slik sett kan departementer, med bakgrunn i utredninger foretatt, i utgangspunktet foreslå det de måtte ønske og sende slike forslag ut på høring. Departementet velger deretter om de vil omforme forslaget av hensyn til innkomne høringsuttalelser eller om de vil beholde originalen og sende forslaget videre til avstemming i Stortinget. Stortingsrepresentantene står deretter også fritt til å stemme i tråd med deres personlige eller partipolitiske oppfatninger om saken.

I korte trekk er det slik den demokratiske prosessen i Norge fungerer på de fleste felt. Det finnes riktignok andre former en slik prosess kan ta, og mange av disse vil ivareta den enkeltes påvirkning i større grad enn den nåværende modellen. Disse modellene er meget tungvinne og tidkrevende, da alle borgere kan komme med egne forslag, og vil derfor i beste fall være upraktiske å gjennomføre. Den nåværende representative modellen med en forslags- og høringsprosess inkluderer, i det minste teoretisk, alle som måtte være interesserte i å si sin mening om endringer som foreslås.

Men selv om dette er mulig i teorien, er det ikke gitt at det vil fungere slik i praksis. Jeg mener det er grunn til å stille spørsmål om de som har interesse av å delta, har en reell

mulighet til å delta. Deltakelse i en slik høringsprosess forutsetter en viss integrering i og kunnskap om hvordan den norske politiske prosessen fungerer. I tillegg til dette, spiller faktorer som form og timing viktige roller for hvor tilgjengelig deltakelse i en slik prosess er, og denne høringsprosessen mener jeg i denne sammenheng illustrerer noen viktige poenger.

For det første har denne høringen tilsynelatende for flere kommet ganske overraskende på. Det har betydd at mange av de tros- og livssynssamfunnene dette høringsnotatet angår ikke har kunnet forberede seg på å utarbeide høringssvar. Dette gjelder i særlig grad mange små trossamfunn, da disse ofte ikke har lønnede stillinger knyttet til sin virksomhet. Mange, spesielt av de nyere, trossamfunnene i Norge, er også immigrantmenigheter el. som ikke like tett følger det offentlige ordskiftet eller kanskje mangler kunnskaper om den politiske prosessen i Norge. Offentlige høringsnotater kan, også for innfødte, virke rimelig utilgjengelige, og dette vil forsterkes av mangel på tidligere erfaring med lignende prosesser. Her kan det innvendes at det må være borgeres eget ansvar å holde seg informert eller å engasjere seg om de vil ha den innvirkningen en ønsker, men det finnes, som vi har sett, ulike grunner til at dette vanskeliggjøres.

Det andre jeg ønsker å peke i denne høringsprosessen, er at selve svarprosessen har tatt en annen form enn det som tidligere har vært vanlig. Tidligere har høringsinstansene sendt høringssvar i brevs form, der de selv har stått frie til å bifalle eller ta avstand fra innholdet, samt foreslå endringer de mener vil være hensiktsmessige. Departementets svarskjema, som jeg beskrev i kapittel 4.4, tar form som et standardisert svarskjema der høringsinstansene krysser av for om de er enige i det enkelte forslaget eller ikke. Fra departementets side vil en slik ordning være en stor besparelse i behandlingen av alle høringssvarene, da det ikke vil være nødvendig å lese tidvis lange svarbrev og notere seg alle meningene og forslagene.

En av svakhetene ved en slik mer strømlinjeformet prosess, er at departementet selv på forhånd må trekke ut konkrete forslag fra høringsnotatet de ønsker tilbakemelding på. Samtidig som dette gjør prosessen raskere og mer effektiv, vil forslagene departementet plukker ut være de departementet mener det er mest uenighet om. Fra departementets side vil dette kunne se ut som et bevisst forsøk på å utelukke at det finnes andre stridsspørsmål enn de departementet selv har definert forut for svarprosessen, og leder til en situasjon der stridsspørsmål og argumenter som ellers ville kommet frem i høringssvar i brevs form, muligens vil utelates.

I hvor stor grad disse alternative svarene ekskluderes, vil primært avhenge av to faktorer. For det første må de alternative svarene uttrykkes, og dette krever at høringsinstansene går utover det som er skjemaets hensikt ved å skrive tilleggs kommentarer eller avsluttende kommentarer i feltene som er avsatt til dette. Enkelte høringsinstanser har også funnet det nødvendig å legge ved linker til tradisjonelle høringsuttalelser i brev form for å kunne gi det de selv anser som fornuftige hørings svar.

For det andre krever en inkludering av disse at departementet tar seg tid til å sortere gjennom alle kommentarene som kommer utenom formatet skjemaet er ment for, både i og utenfor skjemaet. Selv om kommentarfeltene i selve svars skjemaet i dette tilfellet er ment å være eneste måten å gi tilleggs kommentarer på, har disse ikke latt kommentargivere formatere teksten i særlig grad, noe som gjør lange kommentarer til unødig tungt lesestoff. De høringsinstansene som heller har lagt ved en link til et hørings svar i brev form, har i mange tilfeller kommet med lengre og mer omfattende svar. Formateringsmuligheter gjør likevel brevene, mye takket være struktur, mindre tidkrevende å lese gjennom. Ironisk nok kan det derfor synes som om departementets forsøk på å strømlinjeforme en hørings prosess vil gjøre deres arbeid mer tid- og ressurskrevende enn den tidligere løsningen. Der er mulig at departementet her vil se helt bort fra de hørings svarene som ikke kommer frem i skjemaene de har utarbeidet, og at dette vil kutte kostnadene noe. Dette vil i så fall føre til at stemmer fra ulike perspektiver, slik som Norges Kristne Råd, Sametinget og Norges nasjonale institusjon for menneskerettigheter, ikke vil inkluderes i denne runden.

I dette avsnittet har jeg uttrykt bekymring for at slike prosesser kan virke ekskluderende på grupper i samfunnet. Dette er vanskelig å unngå, da det i norske politiske prosesser er majoritetens syn som blir politikk og senere lov. Det finnes selvfølgelig unntak, og disse handler ofte om beskyttelse for de svake gruppene i samfunnet eller forhold der internasjonal lov dikterer annet.

Det vi har sett her, er at slike prosesser riktignok kan være ekskluderende for utsatte grupper i samfunnet som ikke nødvendigvis har kjennskap til det norske politiske systemet eller har muligheter til å følge med når slike prosesser settes i gang. Dette mener jeg derfor må sees i sammenheng med kapittel 5.2, der en del av forslagene som stilles synes å gå i slike svake gruppers disfavør. Slike grupper vil derfor være avhengige av ekstra hjelp for å

muliggjøre deltakelse på lik linje som andre instanser, noe som ikke alltid vil være tilgjengelig. Dette vil derfor være en utfordring i de fleste slike prosesser.

Det som synes å være en større utfordring i akkurat dette tilfellet, er at det, snarere enn å bevisst ekskludere hvilke grupper som kan delta i høringsrunden, virker som om KUD bevisst forsøker å undertrykke dissens mot lovforslaget deres. KUD har i svarskjemaet selv plukket ut det de ønsker tilbakemeldinger på, og de som eventuelt måtte ha innsigelser på andre områder, må derfor være de som bryter formatet. Selv om det gis mulighet til å legge ved kommentarer, mener jeg at KUD ikke tar inn over seg at det finnes reelle uenigheter rundt en del av forslagene de stiller og at denne prosessen ikke inviterer til en god og konstruktiv prosess rundt disse.

5.4 Sammendrag

Som vi har sett i det foregående, er det vanskelig å si for sikkert hvilke konsekvenser dette lovforslaget fra KUD vil få. Dette er delvis fordi dette er en uavsluttet prosess, men også fordi mange av forslagene har stort tolkningsrom.

Vi har sett hvordan religionsdefinisjonene i de ulike lovtekstene, i ulike sammensetninger, har elementer i seg fra både den essensialistiske, reduksjonistiske og hermeneutiske forståelseshorizonten og hva dette muligens betyr for tros- og livssynssamfunn. For selv om Stålnett-utvalget i 2013 la frem et lovforslag som i likhet med gjeldende lovverk hovedsakelig rettet seg mot institusjonalisert religion, ga det samtidig uttrykk for å verdsette alle tros- og livssynsuttrykk i det norske samfunnet i mye større grad enn det gjeldende lovverket gjør. Denne viljen til å inkludere et stort mangfold av tros- og livssyn ville sannsynligvis også på sikt inkludert ikke-institusjonaliserte tros- og livssynsuttrykk på en måte som ikke gjøres i dag.

KUDs nye lovforslag har også dette institusjonelle fokuset, men fremstår derimot som noe mer proteksjonistisk. Det forsterker Dnks posisjon noe i forhold til overføringer, samtidig som det hegner om andre trossamfunn som allerede er godt etablerte, enten i form av virketid i Norge eller størrelse, noe jeg ser som en følge av et mer reduksjonistisk syn på religion. Om den nåværende trenden med nedgang i Dnks medlemsmasse skulle fortsette, har vi sett at KUDs forslag vil gjøre det mulig for staten å øke bevilgninger til Dnk uten at tilskuddene til andre tros- og livssynssamfunn vil følge bevilgningene per medlem Dnk får.

Der Stålsett-utvalgets anbefaling var å følge prinsippet om å sikre utsatte gruppers grunnleggende rettigheter, virker det som om forslaget fra KUD er mer opptatt av å bevare det religiøse landskapet slik det er i dag, eller i det minste en tenkt idealsituasjon, med vekt på det som har hatt lang virksomhet i Norge. Dette vil i stor grad dreie seg om å bevare kristendom og i svakere grad jødedom, samtidig som en vil marginalisere nye (i betydningen yngre), samt fremmede religioner og livssyn. Med hevingen av alderskravet og antallskravet for medlemmer, har vi sett at dette i hovedsak vil gå i disfavør av innvandrere, flyktninger og andre religiøse minoriteter med kort virksomhetstid i Norge. Det vil dermed først ramme de svakeste, de forfulgte, og deretter vil det ramme de muslimske trossamfunnene.

Gjennom høringsprosessen har vi også sett at dette er tilfellet. Ikke bare er en slik formell, politisk prosess relativt utilgjengelig for de samme svake gruppene som kanskje ikke vet hvor de skal lete etter informasjon eller hvordan de skal engasjere seg i prosessen. Jeg viste også i kapittel 5.3 hvordan KUD i denne prosessen ikke later til å ønske kommentarer på hele sitt lovforslag, og hvordan dette kan sees på som en bevisst ekskludering av dissens rundt det andre vil oppfatte som viktige stridsspørsmål. Prosessen som KUD har lagt opp til, signaliserer derfor at de ønsker å være alene om å legge premissene, og at departementet selv skal bestemme hva andre instanser tillates å være uenige i.

KUDs lovforslag fremmes som et rasjonaliseringsforslag som skal lette administrasjonen sentralt. Alt dette tatt i betraktning, fremstår forslaget deres heller, bevisst eller ubevisst, som et fremmedmarginaliserende lovforslag forkledt som et rasjonaliseringsforslag. De lykkes etter min mening ikke med å ivareta prinsippet om likebehandling av tros- og livssynssamfunn eller den enkeltes religionsfrihet. Dette resulterer i en aktiv, men selektivt støttende religionspolitikk.

Konklusjoner

I denne oppgaven har mitt mål vært å undersøke hvordan den norske stat utøver sin makt på tros- og livssynsfeltet gjennom ulike lovverk og forordninger. Spørsmål som jeg har hatt underveis, har dreid seg om det i lovverket på tros- og livssynsfeltet i Norge finnes en bevisst eller ubevisst preferanse for den norske evangelisk-lutherske teologi og kirkestruktur. I kapitlene 4 og 5 har jeg derfor analysert det gjeldende lovverket, kalt "Lov om trdomssamfunn og ymist anna", lovforslaget levert av Stålsett-utvalget i NOU 2013:1 og Kulturdepartementets forslag til ny "Trossamfunnslov" sendt ut på høring høsten 2017.

Selv om jeg allerede har kommentert en del av funnene mine, vil jeg i dette avsluttende kapitlet samle funnene og trekke noen konklusjoner relatert til min problemstilling. Jeg har også ønsket å gjøre denne oppgaven noe relevant for religionsdidaktiske formål, og jeg vil derfor i kapittel 6.2 skissere ut hva jeg tror utviklingen i lovverket på tros- og livssynsfeltet vil bety for blant annet religionsfagets plass i den norske skole. I kapittel 6.3 vil jeg oppsummere linjene mellom teori og drøfting.

6.1 Oppsummering av funn

Gjeldende lovverk markerer en overgang fra en situasjon der kristendommen generelt, og Dnk spesielt, hadde en mye mer eksklusiv plass i det norske samfunnet enn i dag. Særlig mangelen på anerkjennelse av sekulære livssynssamfunn gjør det tydelig at et forhold til noe metafysisk, en gud eller andre krefter, er nødvendig for å kunne registrere et trossamfunn. Dette tydelige bildet av innholdet i en religion samsvarer i stor grad med den essensialistiske modellen fra kapittel 3.1.

Inkluderingen av livssynssamfunn i 1981 og utviklingen av lovverket i senere tid, har likevel tatt lovverket i en retning som i stadig større grad følger en hermeneutisk religionsforståelse, der betydningen av religioner og livssyn for enkeltmennesker fremtrer som et førende prinsipp, heller enn majoritetsbefolkningens religiøse tilhørighet og tradisjon. Stålsett-utvalget trekker dette lenger enn gjeldende lovverk, og hevder at et mangfold av religioner og livssyn i samfunnet som helhet vil tilføre verdi i form av at samfunnet som helhet holder ved like og stadig videreutvikler måter å diskutere grunnleggende verdier på. I

tillegg til en slik “verdibasert infrastruktur“, mener de også at religionsfriheten som menneskerett aktivt må tilrettelegges for, og at dette må gjelde for alle borgere. Stålsett-utvalget ønsker dermed å fremme en åpen holdning og dialog mellom ulike tros- og livssynssamfunn og mellom disse og staten.

Selv om det gjeldende lovverket “Lov om trdomssamfunn og ymist anna” og lovforslaget fra Stålsett-utvalget legger slik vekt på religioners og livssyns verdi både for enkeltmennesket og for samfunnet, er det likevel ikke slik at de foreslår å anerkjenne alle overbevisninger som religion eller livssyn i lovens forstand. De har dermed fortsatt tydelige trekk av essensialismen, og begge disse lovtekstene er derfor eksempler på en blanding av en essensialistisk og en hermeneutisk tilnærming til religionsbegrepet.

KUDs nye forslag later til å kombinere tre tilsynelatende motstridende trender i det norske samfunnet. Den første av disse er rasjonalisering, og er ifølge KUD en av hovedmålene med lovforslaget. Og går lovforslaget gjennom i sin nåværende form, vil dette bety ikke ubetydelige beløp spart hvert kalenderår, både gjennom direkte overføringer, men også gjennom spart arbeidsmengde for offentlige kontorer. Om vi derimot følger de tradisjonelle prinsippene som både gjeldende lovverk og Stålsett-utvalgets rapport, vil en prioritering av økonomi i dette tilfellet gå på bekostning av religionsfrihet som menneskerettighet og dermed bryter med statens forpliktelser til å ivareta borgeres rettigheter.

Den andre tråden gjennom KUDs lovforslag, er en form for sekularisering som sier at religion fortrenses til den private sfære og at den i dag har mindre verdi både for samfunnet og for enkeltmennesker enn den hadde før. Denne slutningen kan trekkes utifra en synkende vilje til å bruke ressurser på tros- og livssynssamfunn utenfor Dnk, og dermed underkjenner verdien av å ivareta det religiøse mangfoldet i like stor grad som tidligere.

Samtidig kan det sees en voksende vilje til å beskytte Dnks posisjon, og denne viljen mener jeg er et uttrykk for den tredje trenden, nasjonalisme. Deler av denne trenden kan synes å gå imot sekulariseringstendensen fra forrige punkt, da en beskyttelse av et trossamfunn som Dnk kan gi uttrykk for at dette har større verdi for samfunnet og enkeltmennesker enn andre tros- og livssynssamfunn. Det jeg likevel vil peke på, er at en bevaring av Dnks sterke posisjon i det norske samfunnet i dette lovforslaget kan leses som et uttrykk for kulturell konservatisme fremfor religiøs konservatisme. Om vi ser dette i lys av en fallende medlemsmasse i Dnk, kan det se ut som om kirken som religiøs institusjon mister

oppslutning i befolkningen. Dette lovforslaget utviser likevel stor vilje til å beskytte Dnk som en viktig kulturbærer i det norske samfunnet som et ledd i kampen mot det som ansees som eksistensielle trusler fra andre kulturer.

På denne måten blir religionens betydning for enkeltmennesker ikke like viktig, og underordnes heller den kulturelle viktigheten. Dette gjør dermed at KUDs forslag i mye større grad følger den reduksjonistiske forståelsen av religionsbegrepet, med sitt fokus på religion som noe som springer ut av menneskets natur, og som dermed på godt og vondt er et av mange elementer innenfor den kulturelle sfæren. Likevel har også dette forslaget tydelige trekk fra den essensialistiske modellen, da en nøyaktig definering av hva som kan godkjennes som religion eller livssyn er viktige punkter i kraft av å være retningslinjer for forvaltningen.

Bakgrunnen for en slik analyse er at sterke stemmer i det offentlige ordskiftet, også fra enkelte av den sittende regjeringens partier, tidvis har uttalt seg meget kritiske til innvandring til Norge. Jeg mener derfor det er grunner til å tro at dette lovforslaget underlegges innvandringspolitikken, og dermed marginaliserer religiøse grupper som ikke tradisjonelt har vært en del av det norske religiøse landskapet, det være seg religiøse grupper som har kommet som flyktninger de seneste årene eller som innvandrere noen tiår tilbake i tid samt nystiftede religioner som også vil oppfattes som avvikende fra det som av den nye nasjonalismen vil karakteriseres som “ikke egentlig norsk”.

Dette gjør ikke dermed dette lovforslaget til en bevisst marginalisering av spesifikke grupper i Norge, slik det kanskje kan høres ut. Det er mer sannsynlig at underliggende fordommer og frykt for å miste “det tradisjonelt norske“ som gjør seg gjeldende, noe som resulterer i at alle grupper som av fremmedfiendtlige grupperinger karakteriseres som “ikke tilhørende i Norge” vil marginaliseres på lik linje til fordel for tros- og livssynssamfunn som er en godt integrert del av den norske kulturen, og blant disse har Dnk en unik posisjon.

I det gjeldende lovverket fant jeg riktignok også tydelige tegn på at evangelisk-luthersk kristendom, representert ved Dnk, har store fortrinn når det kommer til sin posisjon i norsk samfunn og historie og når det kommer til finansiering. Det jeg likevel mener å ha funnet, er en langt større vilje til å se religioner og livssyn som en positiv verdi i seg selv, både for enkeltmennesker og samfunnet forøvrig. Dette kan sees i utviklingen av prinsippene rundt religionsfriheten i Norge, der den aktivt støttende religionspolitikken har blitt utvidet til å

inkludere flere tros- og livssynssamfunn. Dette må kunne sies å være en rimelig behandling av tros- og livssynssamfunn som står utenfor Dnk, selv om det er tydelige stemmer som mener det er stort forbedringspotensiale, særlig når det kommer til alternativ og annen ikke-institusjonalisert religion (Endsjø 2013 og Diakonhjemmet 2013).

KUDs forslag, som har kommet under den sittende regjeringens forrige periode, virker som om det prøver å tilfredsstille de mer ekstreme delene av velgermassen hva angår nasjonalisme. Måten forslaget hegner om det tradisjonelt norske og utviser fremmedfiendtlighet gjør dette til et lovforslag som later til å være underordnet en relativt streng innvandringspolitikk hvis mål er å bevare det “egentlige norske”. Dette mener jeg legger opp til en urimelig behandling av særlig nyetablerte tros- og livssynssamfunn og av tros- og livssynssamfunn med lav gjennomsnittsalder.

6.2 Forholdet mellom teori og praksis

Siden mitt hovedmål i denne oppgaven har vært å undersøke hvordan religionsdefinisjonen som den norske stat definerer i sitt lovverk har endret seg de siste 50 årene, har jeg utforsket dette fra ulike vinkler. I kapittel 3 begynte jeg derfor med å gjøre rede for ulike forståelseshorisonter innenfor religions- og livssynsvitenskap som har hatt stor innflytelse på feltet. Disse var den essensialistiske, den reduksjonistiske og den hermeneutiske forståelseshorisonten, og gjennom kapittel 4 og 5 har jeg vist at disse på hver sin måte trer frem i de tre lovtekstene jeg har analysert. Da ingen av disse fullt ut har definert hva de legger til grunn når de omtaler fenomenene religion og livssyn, har jeg gjennom å se lovtekstene og forarbeidene opp mot de ulike forståelseshorisontene, kunnet trekke ut elementer og danne et bilde av hvilke premisser de legger til grunn når de definerer religioner og livssyn.

De teoretiske rammeverkene som er redegjort for i kapittel 3.1, setter noen overordnede retningslinjer for hvordan klassifikasjoner skal gjøres. På tvers av faglige uenigheter innad i tradisjonene har essensialismen og reduksjonismen tydelig plassert religion som henholdsvis et helt eget fenomen og som et kulturelt fenomen. Den hermeneutiske tradisjonen derimot, fokuserer mer på hvordan religion og livssyn blir kommunisert. Hver for seg fremstår disse modellene derfor som ganske enhetlige systemer, tross de interne uenighetene. Forskningen jeg har utført i sammenheng med denne oppgaven tilsier at virkeligheten, i det minste i

Norge, er noe mer kompleks.

I henhold til kapittel 3 kan vi se at det norske lovverket har beveget seg fra en essensialistisk forståelse av religion mot en hermeneutisk forståelse av hva religioner og livssyn er. Det vi også ser i kapittel 4 og 5, er at de siste signalene fra Kulturdepartementet antyder en dreining mot en reduksjonistisk forståelse av religioner og livssyn. Men disse trendene er kun på et generelt nivå.

“Lov om trdomssamfunn og ymist anna” har, som nevnt i kapittel 5, essensialistiske elementer i seg. Både i form av at det kun er religiøse livssyn som anerkjennes, men også ved at Dnk har en prioritert posisjon i forhold til alle andre religioner. De hermeneutiske elementene gjør seg gjeldende når livssyn innlemmes i lovverket i 1981, da dette betyr en økt vektlegging av hvordan religion og livssyn kommuniseres og hva det betyr for enkeltmennesker. Samtidig kan vi tydelig se en del reduksjonistiske trekk ved de formelle retningslinjene for å kunne registrere trossamfunn, som reduserer deler av religiøs praksis til rent byråkratisk virksomhet. Dette speiles også i måten religiøsitet først og fremst sees på som et institusjonelt fenomen, og at alternativ religiøsitet ikke vektlegges.

Disse trekkene, inkludert mangel på uorganisert religiøsitet, blir i stor grad videreført av lovforslaget til i NOU 2013:1, men med en enda større vekt på en hermeneutisk forståelse til fordel for den essensialistiske.

KUDs lovforslag er nok det som i størst grad samsvarer med én modell, den reduksjonistiske, men også her finnes elementer fra de andre. Essensialismen, om enn i en alternativ versjon, gjør at Dnk fortsatt gis en spesiell plass i den norske kulturen. Hermeneutikken, som har hatt stor innflytelse på religionsdebatten i Norge de siste 20 årene, gjør at en ikke fratrar tros- og livssynsretninger sin klassifikasjon, selv om lovforslaget fremstår som kulturelt proteksjonistisk i den forstand at religioner som “hører hjemme i” det norske samfunnet gis fordeler over andre hva angår statstilskudd.

Og det er i møte med en offentlig forvaltning jeg mener at de teoretiske rammeverkene møter på utfordringer. For selv om fenomenet religion i dag av de fleste religionsvitere later til å klassifiseres i følge en hermeneutisk forståelseshorisont, er dette en helt annerledes øvelse enn utarbeidingen av et lovverk. I et demokratisk samfunn er det politisk enighet, og ikke nødvendigvis faglig enighet, som ligger til grunn for en slik prosess. Det er også slik at

forvaltningen av offentlige penger setter krav til kriterier for å sikre en forsvarlig bruk av penger. Og selv om religionsbegrepet i en slik kontekst teknisk sett kunne vært definert rent hermeneutisk, ville det av forvaltningshensyn være nødvendig å regulere feltet etter de samme standardene som annen offentlig pengebruk slik som i dag.

Det er derfor unektelig en avstand mellom et rent faglig definisjonsarbeid og en operativ religionsdefinisjon som norsk offentlig forvaltning trenger. Lignende utfordringer kan selvfølgelig sees i andre land som har tilskuddsordninger, men Norges unike posisjon på området gjør dette til en problemstilling ikke mange andre land må forholde seg til. Det er ikke sikkert dette vil være mulig å forene, men religionsvitere som forsker i eksempelvis en amerikansk eller fransk kontekst vil kanskje ikke i samme grad ha insentiver til å forsøke en slik forening.

6.3 Religionsdidaktiske konsekvenser

Selv om denne oppgaven har hatt en annen innfallsvinkel enn det spesifikt religionsdidaktiske, vil jeg i dette avsluttende kapitlet trekke noen linjer fra denne oppgaven til en skolekontekst.

Den gradvise endringen i skolepolitikken de siste 50 årene, har sett religionsfaget gå fra å være en kristendomsopplæring til å i stadig større grad åpnes for andre religioner og livssyn enn evangelisk-luthersk kristendom. Vi har i dag et felles religionsfag i skolen, med et rikt mangfold av religioner og livssyn representert, som gjør at elever i Norge potensielt kan tilegne seg betydelig kunnskap om, og forståelse for, mennesker som tilhører andre religioner og livssyn enn dem selv, om ikke nødvendigvis åndelighet som sådan. Denne tradisjonen mener jeg lovforslaget fra Stålsett-utvalget står sterkt i, da eksponering for, kunnskap om og dialog med annerledes-troende enn en selv er verdier de tydelig har jobbet etter.

Det samme kan derimot ikke sies om KUDs nye lovforslag. Som jeg var inne på i kapittel 6.1, legger departementet vekt på rasjonalisering, sekularisering og nasjonalisme, om enn i vagere ordelag. Dette er et skifte i kurs fra den åpne, inkluderende tradisjonen som kan sies å ha vært hovedlinjen de siste 20 årene. Dette finner vi igjen i en foreløpig konkludert debatt fra 2015, der religionsfagets navn ble endret fra RLE til KRLE i tråd med løfter regjeringen hadde gitt KRF. Dette er av mange ansett som et forsøk på å befeste kristendommen i norsk skole, slik vi har sett departementet forsøke å befeste Dnk i det norske samfunnet.

I 2015 ble det levert en utredning fra Ludvigsen-utvalget (NOU 2015:8), hvis mål er å forberede den norske skolen på fremtiden. Uten å gå for dypt inn i debatten om hvorvidt akkurat denne rapporten fronter en rasjonaliseringspolitikk, kan vi slå fast at skolevesenet som helhet de siste årene har måttet rasjonalisere driften sin betraktelig. Koblingen jeg gjerne vil trekke her, omhandler sekulariseringstendensen som vi finner i KUDs lovforslag. Ludvigsen-utvalget anbefaler i sin rapport å etablere et nytt fag i skolen som vil være et kombinert samfunns- og etikkfag. Formen et slikt fag eventuelt ville ta, er foreløpig uvisst, men om det skulle følge KUDs lovforslag her, kan en se for seg at et slikt samfunns- og etikkfag vil dreie rundt det norske samfunnet og verdiene dette er bygget på, og vil dermed virke forsterkende på de proteksjonistiske trekkene som allerede er skissert i kapittel 6.1.

Utover den åpenbare påvirkningen dette vil ha for mange religionslæreres stillinger, kan en slik endring føre til at skolen heller enn å gi elever kunnskap om andre religioner og livssyn, forsterker privatiseringen av religion og dermed potensielt bygger ned forståelse norske borgere mellom.

Dette er selvfølgelig bare spekulasjoner, og hva en ny læreplan for skolen vil inneholde, vil bare tiden vise. All den tid KUDs lovforslag virker som en holdning som får stadig mer politisk gjennomslag og legitimitet, kan det ikke utelukkes at et fremtidig norsk skolesystem ikke lenger vil undervise religioner, og at elever dermed ikke vil lære om viktige deler av mange menneskers kulturelle bakgrunn og historie verden over.

Kildeliste

Litteratur:

- Aadnanes, P. M. (2012). *Livssyn* (4.utg). Oslo: Universitetsforlaget.
- Aakvaag, G. C. (2008). *Moderne sosiologisk teori*. Oslo: Abstrakt forlag.
- Afdal, G. (2012). *Religion som bevegelse - læring, kunnskap og mediering*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Beyer, P. (2004). Introduction: Controlling the Power of Faiths. I Leirvik, O. & Stålsett, S. J. (red.) with Beyer, P. *The power of faiths in Global Politics* (s. 19-31). Oslo: Novus Forlag.
- Bourdieu, P. (1977). *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Boyer, P. (1994). *The naturalness of religious ideas: a cognitive theory of religion*. Berkeley: University of California Press.
- Casanova, J. (1994). *Public religions in the modern world*. Chicago: University of Chicago Press.
- Catto, R., Davie, G & Woodhead, L. (2016). Secularism and secularization. I Kawanami, H. Partridge, C. & Woodhead, L. (Red.), *Religions in the Modern World - Traditions and Transformations* (S. 551-570). New York: Routledge.
- Cole, M. (1996). *Cultural Psychology. A once and future discipline*. Cambridge: Harvard University Press.
- Den europeiske menneskerettsdomstol. (1982). Dom av 25. februar 1982 i saken *Campbell og Conans mot UK*. Hentet fra: <http://opil.ouplaw.com/view/10.1093/law:ihrl/33echr82.case.1/law-ihrl-33echr82>
- Diakonhjemmet. (2013). *Høringsuttalelse til NOU 2013:1 - Det livssyns åpne samfunn*. Hentet fra: <https://www.regjeringen.no/contentassets/3810c6a1d2eb412485319c1dfbef00e4/286-diaconhjemmet-hogskole.pdf>
- Dissenterlovkomitéen. (1962). *Innstilling om lov om trossamfunn*. Justis- og politidepartementet.
- Djupe, P. A. (2016). Religion and politics. I Kawanami, H. Partridge, C. & Woodhead, L.

- (Red.), *Religions in the Modern World - Traditions and Transformations* (S. 453-472). New York: Routledge.
- Døving, C. A. & Thorbjørnsrud, B. (2012). Innledning. I Døving, C. A. & Thorbjørnsrud, B. (Red.), *Religiøse ledere - Makt og avmakt i norske trossamfunn* (S. 7-25). Oslo: Universitetsforlaget.
- Eliade, M. & Eriksen, T. B. (2008). *Det hellige og det profane* (3.utg). Oslo: Gyldendal.
- Endsjø, D. Ø. (2013). Statens ulydige museumsvoktere. *Nytt norsk tidsskrift*, 30(2). 175-183. Hentet fra: <https://www.idunn.no/nnt/2013/02>.
- Flood, G. (1999). *Beyond phenomenology: Rethinking the study of religion*. London: Cassell.
- Fylkesmannen. (2018). *Alfabetisk liste over trossamfunn med tilskudd 2017*. Hentet fra: https://www.regjeringen.no/contentassets/8e328011f0e541d99e0b6243387e38dd/tilskuddstellende_medlemmer_tros- og_livssynssamfunn_2017.pdf
- Gilhus, I. S. & Mikaelsson, L. (2007). *Hva er religion?*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Gilhus, I. S. og Mikaelsson, L. (2012). *Nytt blikk på religion - studiet av religion i dag*. Oslo: Pax forlag.
- Gilje, N., Granberg, A., Holst, C., Slaattelid, R. & Skirbekk, G. (2007). *Filosofihistorie: innføring i europeisk filosofihistorie, med særlig vekt på vitenskapshistorie og politisk filosofi*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Grønli, K. S. (2004, 19.november). KRL-faget bryter menneskerettighetene. *Forskning.no*. Hentet fra: <https://forskning.no/religionshistorie-barn-og-ungdom-menneskerettigheter-skole-og-utdanning-stub/2008/02/krl-faget>
- Grønmo, S. (2007). *Samfunnsvitenskapelige metoder*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Huntington, S. P. (1993). The clash of civilizations? *Foreign affairs*, 72(3), 22-49. Hentet fra: <https://www.foreignaffairs.com/articles/united-states/1993-06-01/clash-civilizations>
- Kirkeministeriet. (2011). *Vejledende retningslinjer til godkendelse som trossamfund eller menighed*. Hentet fra: http://www.km.dk/fileadmin/share/Trossamfund/Vejledning_om_godkendelse_af_trossamfund_PDF.pdf
- Kirkeministeriet. (2017). *Økonomisk oversigt - samlet*. Hentet fra: <http://www.km.dk/folkekirken/oekonomi/oekonomiske-oversigter-samlet/>
- Kirkerådets kirke/stat utvalg (2002). *Samme kirke - ny ordning*. Oslo: Den norske kirke.
- Kühle, L. & Nielsen, M. V. (2011). Religion and State in Denmark: Exception among exceptions?. *Nordic Journal of Religion and Society*, 24(2). 173-188. Hentet fra:

https://www.idunn.no/nordic_journal_of_religion_and_society/2011/02

- Kulturdepartementet. (2008). *Staten og Den norske kirke*. St.meld. nr. 17 (2007-2008). Hentet fra: <https://www.regjeringen.no/no/dokumenter/stmeld-nr-17-2007-2008-/id507168/sec1>
- Kulturdepartementet. (1999). *Förordning (1999:974) om statsbidrag til trossamfund*. Hentet fra: <http://www.myndighetsst.se/om-oss/regelverk/forordning-om-statsbidrag-till-trossamfund.html>
- Kulturdepartementet. (2016). *Endringer i kirkeloven (Omdanning av Den norske kirke til eget rettssubjekt m.m.)*. (Prop. 55L 2015-2016). Hentet fra: <https://www.regjeringen.no/no/dokumenter/prop.-55-l-20152016/id2474097/sec1>
- Kulturdepartementet. (2017). *Forslag til ny "Lov om tros- og livssynssamfunn (Trossamfunnsloven)"*. Oslo: Kulturdepartementet.
- Kunnskapsdepartementet. (2007). *Informasjon om endringer i opplæringen i faget Kristendoms-, religions- og livssynskunnskap og om rett til fritak fra opplæringen i skoleåret 2007/2008*. Rundskriv F-15-07. Hentet fra: https://www.regjeringen.no/globalassets/upload/kd/rundskriv/2007/rundskriv_f_15_07_informasjon_endringer_krl_faget.pdf
- Leirvik, Oddbjørn. (2009). Aktivt støttende religionspolitikk - på kva vilkår, til fordel for kven?. *Norsk teologisk tidsskrift*, 110(2). 66-88. Hentet fra: <https://www.idunn.no/ntt/2009/02>.
- MacCulloch, D. (2009). *A History of Christianity - The First Three Thousand Years*. London: Allen Lane.
- McGuire, M. (2007). Embodied practices: Negotiation and Resistance. I Ammerman, N. T. (Red.), *Everyday religion - Observing Modern Religious Lives* (S. 187-200). New York: Oxford University Press.
- Midtbø, T. (2006). Lett å starte trossamfunn. *NRK*. Hentet fra: <https://www.nrk.no/telemark/lett-a-starte-trossamfunn-1.829843>
- Nemnd för statlig stöd. (2017). *Tillemplningsföreskrifter för statsbidrag till trossamfund*. Hentet fra: <http://www.myndighetsst.se/om-oss/regelverk/tillampningsforeskrifter-for-statsbidrag-till-trossamfund.html>
- NOU 2006:2. (2006). *Staten og Den norske kirke*. Oslo: Departementenes servicesenter, Informasjonsforvaltning.
- NOU 2013:1. (2013). *Det livssyns åpne samfunn*. Oslo: Departementenes servicesenter, Informasjonsforvaltning.

- NOU 2015:8. (2015). *Fremtidens skole - Fornyelse av fag og kompetanser*. Oslo: Departementenes servicesenter, Informasjonsforvaltning.
- Partridge, C. & Woodhead, L. (2016). Introduction. I Kawanami, H. Partridge, C. & Woodhead, L. (Red.), *Religions in the Modern World - Traditions and Transformations* (S. 1-14). New York: Routledge.
- Pettersson, P. (2011). State and Religion in Sweden: Ambiguity Between Disestablishment and Religious Control. *Nordic Journal of Religion and Society*, 24(2). 119-135. Hentet fra: https://www.idunn.no/nordic_journal_of_religion_and_society/2011/02
- Smart, N. (1989). *The World's Religions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stålsett, S. J. (2002). Religionskriger neste? *Norsk Teologisk Tidsskrift*, 103 (1). 17-29. Hentet fra: https://www.idunn.no/ntt/2002/01/religionskriger_neste
- Svendsen, L. F. H. og Säätelä, S. (2010). *Det sanne, det gode og det skjønne - en innføring i filosofi* (2.utg). Oslo: Universitetsforlaget.
- Svenska Kyrkan. (2017). *Faktablad om Svenska kyrkans ekonomi [brosjyre]*. Hentet fra: <https://www.svenskakyrkan.se/default.aspx?id=1627035>
- Utdanningsdirktoratet. (2015). *Læreplan for KRLE (RLE1-02)*. Hentet fra: <https://www.udir.no/kl06/RLE1-02>
- Weber, M. (1968). *Economy and society. An outline of interpretive sociology*. Bind 2 og 3. New York: Bedminster Press.
- Weber, M. (1971). *Makt og byråkrati*. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag.

Lover og konvensjoner:

- Grunnloven. (2016). Kongeriket Noregs grunnlov av 24.mai 2016 nr.17. Hentet fra: <https://lovdata.no/dokument/NL/lov/1814-05-17-nn?q=grunnlov>.
- Lov om tilskott til livssynssamfunn. (1981). Lov om tilskott til livssynssamfunn av 12.juni 1981 nr.64. Hentet fra: <https://lovdata.no/dokument/NL/lov/1981-06-12-64?q=lov%20om%20tilskott%20til%20livssynssamfunn>
- Lov om trdomssamfunn og ymist anna (1969). Lov om trdomssamfunn og ymist anna av 13.juni 1969 nr.25. Hentet fra: <https://lovdata.no/dokument/NL/lov/1969-06-13-25?q=lov%20om%20trdomssamfunn%20og%20ymist>
- Lovvedtak 56 (2015/2016). *Vedtak til lov om endringer i kirkeloven (Omdanning av Den norske kirke til eget rettssubjekt m.m.)*. Hentet fra: <https://www.stortinget.no/no/>

Saker-og-publikasjoner/Vedtak/Beslutninger/Lovvedtak/2015-2016/
vedtak-201516-056/?lvl=0

Menneskerettighetskonvensjonen. (1950). Konvensjon om beskyttelse av menneskerettighetene og de grunnleggende friheter. Vedtatt av Europarådets 4.november 1950, ratifisert av Norge 21.mai 1999. Hentet fra: https://www.echr.coe.int/Documents/Convention_ENG.pdf

Opplæringslova. (1998). Lov om grunnskolen og den videregående opplæringa av 17.juli 1998 nr.61. Hentet fra: <https://lovdata.no/dokument/NL/lov/1998-07-17-61?Q=opplæringslova>