

Multikulturalisme, ei utfordring for velferdsstaten?

Som bidrag til diskusjonen om religion og samfunn har eg tre overordna poeng, som eg skal belyse ved å fokusere på forholdet mellom multikulturalisme og velferdsstat. Dei tre poenga gjeld (i) forholdet mellom institusjon og kultur, med særleg vekt på skiljet mellom moderne og førmoderne institusjonar (og tilsvarende for kultur), (ii) forholdet mellom religion og politikk, og (iii) skiljet mellom religion forstått abstrakt og allment, og religion i bestemte og særne versjonar.

(i) Kultur og institusjon (i sosiologisk forstand) kan vere så mangt. Men i visse tilfelle er det eit indre forhold mellom institusjon og kultur, i den forstand at ein bestemt institusjon krev visse holdningar og dygder, visse former for rolleåtføring og identitet. Dette poenget skal eg illustrere ved omtale av velferdsstaten som institusjon. Dessutan, modernisering og modernitet kan vere så mangt. I den samanhengen har vi stikkorda «rasjonalisering og differensiering» av «institusjonar» så vel som «verdisfæringar». ¹ Her inngår dei ulike formene for vitenskap, ikkje berre naturvitenskapane, men også humaniora og samfunnsvitenskap, og dessutan fornuftsbruk meir allment, anten det blir omtala som felles sanningssøking på jakt etter «betre argument», eller i form av læringsprosessar ut frå praksis. ² I omtalen av velferdsstaten skal eg ikkje berre kommentere forholdet mellom institusjon og kultur, men også skiljet mellom det moderne og det førmoderne.

(ii) Det er mykje tale om «religionens gjenkomst» i vår samtid. Rett nok. Men samtidig er vi vitne til ei politisering av religionen, ikkje sjeldan i form av moderne våpen og førmoderne holdningar, av moderne teknologi og antimoderne aksjonar – ein konstellasjon som minner om fascismen i 1930-åra. Samtidig går vi ei uviss framtid i møte, med eit innfløkt samspel av økonomiske, økologiske og demografiske trendar som kan skape alvorlege kriser og konflikter.

(iii) «Religion» kan vere så mangt i vår tid. For å kunne føre ein meningsfull samtale må vi klargjere ordbruken. Då er det viktig å vere spesifikk og konkret. For eksempel, det er ikkje «religionen» som har prega og stadig pregar det norske samfunnet; det er ein dansk-norsk protestantisme, situert i bestemte institusjonar og historiske prosessar, med innspel frå bestemte personar og rørsler – eit relativt vellykka moderne prosjekt, der også den nordiske velferdsstaten

høyrrer heime.³ Vi bør ikkje rote bort dette poenget ved å henfalle til ein abstrakt og begrepsfattig språkbruk der «alle katter er grå» og alle religionar framstår som gode og moderne og gangbare over alt. Ein slik retorikk er fagleg useriøs og politisk uansvarleg.

Bakgrunn

Er multikulturalisme ei utfordring for den nordiske velferdsstaten? Svaret vil avhenge av kva vi forstår med «multikulturalisme» og «velferdsstat», så termene må tolkast. Dessutan, i dette innlegget skal eg ikkje gå inn i empiriske diskusjonar om multikulturalisme og velferdsstat, for eksempel om holdningar og trendar i integrasjon og arbeidsliv.⁴ Som vitenskapsfilosof skal eg ta opp tema som primært gjeld begrepsbruk og som til vanleg ikkje blir tematiserte i empirisk samfunnsforskning, men som like fullt er viktige. (I) Det gjeld grenser for multikulturalisme i dei tilfella der det er eit nært forholdet mellom samfunnsmessige institusjonar og kulturell identitet; (II) det gjeld kulturmangfaldet i vitenskapsbaserte samfunn; (III) det gjeld vitenskapsrelaterte problem ved eit religiøst forsvar av multikulturalisme; og (IV) det gjeld poenget med eit langsiktig og konfliktbevisst perspektiv ved vurdering av multikulturalisme og velferdsstat.

Men først, ein uformell refleksjon, etter eit besøk i Beirut – med spesiell relevans for første og fjerde punkt:

Det hadde seg slik at eg tilbrakte påska i Libanon. Der var det lansering av den arabiskspråklege versjonen av læreboka i filosofihistorie, ei bok som har gått silkevegen frå aust til vest, frå Beijing til Beirut – på kinesisk, tadsjikisk, usbekisk, persisk, azeri, russisk, tyrkisk og no på arabisk. Beirut blir sagt å ha vori ein vakker by. I dag er byen enno prega av borgarkrig og konflikt. Det gjeld flyktningleirar og bydelar som er dominerte anten av sunni-muslimar, sjia-muslimar eller kristne av ulikt slag. Det gjeld hus, gamle og nye, og det gjeld infrastruktur: Metroen er øydelagd, ingen trikk og få bussar. Men mange bilar. Dermed går trafikken tregt, med mykje forureining og støy. Eg valde derfor å gå, frå hotellet til forlaget. Men så gjekk eg meg vill. Hyggelege folk ville gjerne hjelpe, men eg kom likevel ikkje dit eg skulle. Til sist vart eg invitert inn i bilen til ein libanesisk forretningsmann. Han var frå Beirut, hadde utvandra til USA med familien som sjuåring; der hadde han vori ein 30-års tid, men var no tilbake i Beirut, med kone og fire barn. Trafikken gjekk tregt; vi fekk tid til å snakke om det meste, frå familie og barn og til livet i USA og her i Libanon. Oppi det heile, han understreka to poeng: Det var kjekt å vere tilbake i Libanon, for her betalte ein ikkje skatt. Og, «do not trust anybody».

Ikkje skatt og ikkje tillit, korleis blir det då ved sjukdom og alderdom? Dei rike betaler privat, for dei andre er det katastrofe – men dessutan, seier mine lokale venner: det kjem pengar utanfrå. Iran stør Hizbollah som igjen driv sosialt arbeid i dei sjia-dominerte bydelane, men ikkje utan forventning om gjenyting. Saudi Arabia stør sunniane, og dei kristne får kanskje støtte frå Frankrike og andre vestlege land.

Svak stat, liten allmenn tillit, og konfesjonell splitting tvers igjennom samfunnet. Kva så? Utan fungerande skattesystem og med svake offentlege institusjonar blir klientisme og klan-lojalitet ei livsform og ein overlevingsstrategi. Familie-ære og sosio-religiøs lojalitet blir livsviktige verdiar; dei utgjer ein kulturell identitet som er funksjonelt fornuftig i eit samfunn

med svake statlege og sosialpolitiske institusjonar. Kort sagt, her har vi ein type ekstrem multikulturalisme, og ingen velferdsstat.

Den nordiske velferdsstaten – ein «modell»?

Det er vanleg å tale om *den nordiske velferdsstaten* som ein «modell».⁵ Ein slik språkbruk gir meining ut frå fleire faglege perspektiv: organisasjonsvitskapleg, juridisk, økonomisk.⁶ Men dersom vi definerer den nordiske velferdsstaten som ein organisatorisk modell, blir vi straks konfronterte med eit par utfordrande spørsmål: Korleis kan det ha seg at det framfor alt er i Nordvest-Europa, og særleg i dei nordiske (skandinaviske) land, at denne typen velferdsstat har oppstått og at det stadig er her han synest å fungere best? Dersom det berre er tale om ein vellykka og frittsvevande modell, kvifor er det ikkje då fleire som med hell har innført slike velferdsordningar? For å svare på spørsmål av denne typen, trengst det andre faglege perspektiv enn dei vi nyss nemnde. Det er nærliggjande å vise til historia, gjerne med fokus på sosio-kulturelle forhold, nærmare bestemt på særigne former for kulturell og institusjonell modernisering og sosio-politiske læringsprosessar.

I seinare år er det fleire som har arbeidd ut frå slike historiske og modernitetsteoretiske perspektiv,⁷ mellom anna ut frå ein hypotese om at velferdsstaten i Skandinavia har røter tilbake til eit stridig samspel mellom nasjonale variantar av luthersk protestantisme og vellykka folkelege rørsler, alt frå tidleg på 1800-talet.⁸ Poenget er vitskapsteoretisk: Dette er spørsmål som ikkje kan besvarast tilfredsstillande ved organisatoriske begrep aleine. Det trengst også eit historisk og modernitetsteoretisk perspektiv.

I norsk samanheng er det nærliggjande å sjå på institusjonsutvikling og læringsprosessar over tid, t.d. frå 1700-talet og fram igjennom den nittande hundreåret og inn i det tjuande. I eit slikt perspektiv er det rimeleg å fokusere på framveksten av rettsstatlege institusjonar og kunnskapsbasert politisk forvaltning, på lovstyre og allmenn lovorientering, opplysningsideal og folkeopplysning, sjølvorganisering og sosio-politisk læring.⁹ Det er nærliggjande å bruke slike begrep dersom vi vil forstå dei stridige moderniseringsprosessane i politiske fora og i det offentlege rom, fram mot innføringa av parlamentarisk demokrati og politiske parti i 1884, då embetsstanden trer til side, i tillit til at land og rike vil bestå.

Kort sagt, trass i klassekamp og sosio-kulturell strid: etter 70 år hadde begge partar (i 1884) tileigna seg ein grunnleggjande tillit til den andre part og til dei institusjonelle prosedyrane. Dessutan var dei materielle skilnadene relativt moderate (i forhold til andre land). Samla sett opna dette for ein relativt egalitær politisk kultur, med ei viss gjensidig anerkjenning og ein viss allmenn solidaritet. Tidleg på 1900-talet kom så dei castbergske lover for arbeidsliv og familieliv,

og trass i krise og skjerpå klassekamp vart det i mellomkrigstida etablert eit ordna forhold mellom kapital og arbeid (og mellom bønder og arbeidarar), som grunnlag for eit trekantsamarbeid mellom arbeidsgivarar, arbeidstakarar og politikarar. Kort sagt, institusjonelt og kulturelt var mangt på plass forut for utforminga av den universelle velferdsmodellen etter andre verdskrig. ¹⁰

Dersom vi ønskjer å halde fast ved eit organisasjonsteoretisk begrep om velferdsstaten, bør vi derfor leggje til at den nordiske velferdsstaten har *særeigne sosio-kulturelle og politiske føresetnader*, føresetnader som har historiske røter, som ikkje er sjølvsgade, og som kan forvitre. Alternativt kan vi gå inn for eit *meir omfattande begrep* om velferdsstaten der t.d. tillit, solidaritet og lovorientering inngår i sjølve begrepet, saman med idealet om personleg verd og vokster, m.a. ved sjølvorganisering,¹¹ utdanning¹² og folkeopplysning.¹³

Den nordiske velferdsstaten: mange utfordringar

I dag er den nordiske velferdsstaten utfordra frå mange hald, t.d. demografisk og økonomisk. Folk lever lenger og mange treng hjelp i høg alder. Tilbakeslaget i internasjonal økonomi kan få følgjer også hos oss. Auka innvandring kan gi større utgifter enn inntekter, og lågare løner for ufaglærte.¹⁴ Nyliberale trendar vil styrkje privatiseringa og føre til større økonomiske skilnader og usikre arbeidsforhold.

Internasjonalt dominerer ein globalisert og teknologibasert kapitalisme. Her rår dei fire fridommar: fri flyt av varer, tenester, personar og kapital. Då rår «det hydrodynamiske prinsipp»: arbeidsplassar og kapital går dit kostnadene er minst og profitten størst, arbeidarar og immigrantar dit løner og sosialhjelp er best. (Vatnet renn ikkje oppover.) Med andre ord, utjamning på tvers av landegrenser.

Konkurransen rår. Dermed er det eit konstant behov for innovasjon og vekst (i økonomisk forstand); dermed er det eit stadig behov for ny teknologi, og med ny teknologi går tradisjonelle arbeidsplassar tapt. Men perspektivet er kortsiktig og prosjektet er økoblindt. Sosiale motsetningar bygger seg opp, også i Europa.

Kva så med «den norske modellen», oppi alt dette? Kva med den nordiske velferdsstaten? Bekymringsmeldingar finst, utgreiingar like så.¹⁵ Men empirien gjeld primært samtida og den nære fortid, ikkje framtida. Framtidsperspektivet er ofte kort.¹⁶ Og inntil så lenge har vi jo olja! Og inntil så lenge har vi høge prisar på eksportsvarer og låg prisar på importvarer. Men etterpå? Etterpå, blir det sagt, må vi satse på utdanning og innovasjon.

Men vi veit jo at det blir kriser, ikkje minst av økologiske grunnar. Ikkje når og korleis, men at det kjem. Vi ser det allereie – klimaendringar og sosio-økonomiske spenningar, utbomba

statar og sekteriske krigar, politisk rådløyse og omfattande folkevandringar. Kva kan velferdsstaten tåle? Dessutan veit vi at dei to systema ikkje går i hop: den allmenne og sjenerøse norske velferdsstaten og den globale teknologibaserte kapitalismen med sine fire fridommar. På sikt går dei ikkje i hop. Rett nok, vi venner oss til stegvise tilpassingar – privatisering og konkurranseutsetjing, arbeidsinnvandring og utflagging av arbeidsplassar, færre ufaglærte arbeidsplassar og fleire unge på trygd. Og inntil så lenge har vi råd til ein sjenerøs velferdsstat. Men på sikt, med aukande internasjonalisering og nedbygging av grensene mot omverda,¹⁷ går det mot global utjamning av løner og arbeidsforhold, aukande sosiale motsetningar og forverra levekår for store grupper, særleg for ufaglærte arbeidrarar, og ganske særleg for dei som fell utanfor.¹⁸ «Det er ganske enkelt umuligt at have åbne grænser og samtidig opretholde en generøs velfærdsstat».¹⁹

Kan velferdsstaten bergast? Eit seriøst svar krev at vi mellom anna tar utfordringane frå den globaliserte og teknologibaserte kapitalismen på alvor, og at vi er føre-var med tanke på dei økologiske utfordringane. I så fall, korleis kan ein berekraftig velferdsstat sjå ut, under slike vanskelege vilkår? Kva må til med tanke på kostnadsnivået? Kor høgt, kor lågt? Og kva med grensene? Kva bør vi gjere for å verne dei juridiske grensene for ein norsk velferdsstat? To grep kan vurderast: (i) redusert materielt forbruk – både for å møte dei økologiske fordringane og for å dempe presset frå kapitalismens fire fridommar, og (ii) vern om juridiske statsgrenser og statleg sjølvråderett²⁰ – overfor presset frå ein globalisert kapitalisme og internasjonale vedtekter som svekker staten og styrker kapitalkreftene. Slike tiltak kan vurderast til forsvar for idealet om ein nøktern nordisk velferdsstat forsvarast, der stikkorda er nøysemd og grenser.²¹

Dette er i dag avgjerande utfordringar for velferdsordningar av nordisk type. Globalt sett har vi eit overforbruk og ei overbefolkning som ikkje er berekraftig. I tillegg er det mangt ved vår teknologibaserte sivilisasjon som er usikkert og sårbart og som kan ende i alvorlege internasjonale kriser.²² Naturen sjølv er heller ikkje å spøke med; naturkatastrofar og klimaendringar kan få fatale følgjer. Så utfordringane er mange, også for velferdsstaten. Men i vår samanheng er spørsmålet korvidt multikulturalisme utgjer ei utfordring for velferdsstaten. Så kva forstår vi med «multikulturalisme»?²³

Multikulturalisme og velferdsstat – fire begrepsrelaterte poeng

Som sagt, her skal termane tolkast i eit vitenskapsteoretisk perspektiv, med fokus på fire problemstillingar: (I) Det er ofte ein nær samanheng mellom *samfunnsmessige institusjonar og kulturelle identitet*. I den grad den nordiske velferdsstaten som institusjon er avhengig av visse sosio-kulturelle føresetnader, vil ein gangbar multikulturalisme måtte tilpasse seg til desse

føresetnadene. (II) I den grad den nordiske velferdsstaten er eit moderne *vitskapsbasert samfunn*, vil det vere eit mangfald av faglege perspektiv og institusjonelle differensieringar og dermed eit ”kulturmangfald” – altså, ei spesiell form for «*multikulturalisme*». ²⁴ (III) I eit moderne vitskapsbasert samfunn må *religiøse argument* lustrast ved opplyst diskusjon før dei kan tilleggjast vekt. Dette gjeld særleg dei skriftbaserte monoteistiske religionane som ved sine gyldigheitsfordringar om tekstforståing og sine gudsbegrep er opne for tolking og argumentasjon og dermed for opplysning og modernisering. (IV) Ved vurdering av korvidt visse former for multikulturalisme er foreinleg med ein nordisk velferdsstat, gjer det ein forskjell om vi opererer med eit *kortsiktig eller langsiktig* tidsperspektiv, og om vi reknar med at framtida vil bli *fredeleg og harmonisk* eller om vi tar omsyn til at det *på sikt* kan oppstå alvorlege *kriser og konflikhtar*.

I. Kulturell identitet og samfunnsmessige institusjonar

Enkelt sagt betyr multikulturalisme at det er mange kulturar i eitt samfunn. Men kultur kan vere så mangt. Somme former for kultur kan veljast fritt, andre er fastare forankra i tradisjonar og institusjonar. For eksempel, visse typar av holdning og kulturell identitet er funksjonelle i bestemte institusjonar og andre er det ikkje. I samfunn med velfungerande og relativt ukorruperte rettslege og politiske institusjonar vil andre holdningar og identitetsformer vere funksjonelle enn i samfunn utan slike institusjonar. ²⁵ Kultur av dette slaget er ikkje frittsevande, korkje som personleg val eller som innslag i ein institusjonsuavhengig kulturell tradisjon. Kultur av dette slaget er funksjonelt knytt til bestemte institusjonar og tilhøyrande historiske læringsprosessar.

Det ville vere eit begrepsmessig mistak om vi betrakta denne typen kulturell identitet som verneverdig uavhengig av den institusjonelle og sosio-politiske konteksten der han funksjonelt høyrer heime. Det er derfor eit mistak å ville grunnlovsfeste eit vern av «kulturell identitet», ²⁶ som om kultur alltid er positiv, ²⁷ og som om alle former for kulturell identitet kan inngå på ein meiningsfull (og positiv) måte i moderne velferdsstatar baserte på folkeopplysning og på offentlege institusjonar og allmenn solidaritet.

Det finst sjølv sagt overgangar og gråsoner mellom institusjonsbundne og frittsevande former for kultur og kulturell identitet. Men i ein institusjonelt differensiert velferdsstat vil ein gangbar multikulturalisme måtte tilpassast dette skiljet, sjølv om det i praksis er graduelt. Konkret betyr det at t.d. personar som kjem frå samfunn utan slike institusjonar, og som slår seg ned i land med slike institusjonar, vil måtte endre og tilpasse sin kulturelle identitet tilsvarande. Dei må avkode seg og påkode seg, for å bruke dagens digitale vendingar. Noko anna ville vere uheldig, også for dei det gjeld, og dessutan eit kategorimistak: I ludo finst det inga dronning å forsvare, heller ikkje kan ein bli sjakk matt.

Kort sagt, det er funksjonelle (institusjonelle og spelteoretiske) grenser for kor multikulturelt eit bestemt samfunn kan bli. Kor grensene går, vil ofte vere omstridt, men ikkje at grensene finst, og heller ikkje at det finst tilfelle der dette poenget er viktig i praksis. Dét vil t.d. gjelde den type kulturell identitet som er funksjonell i land utan velfungerande statsinstitusjonar (jf besøket i Beirut). Men poenget er allment.

II. Vitkapsbaserte samfunn: eit spesielt kultur mangfald

Moderne kunnskapssamfunn er vitkapsbaserte. Og der er det ikkje berre éin vitkap, men mange, eit mangfald av vitkapslege disiplinar og underdisiplinar. Dette gjeld i akademia, men også utover i samfunnet elles, der vitkapsleg innsikt og kompetanse inngår i ulike former for yrkesutøving og teknologi.

Ulike vitkapsar opererer på vekslande vis med ulike begrep og metodar, innanfor ulike tradisjonar og institusjonar.²⁸ I si tid (1959) tala C. P. Snow om «dei to kulturane».²⁹ Med pågåande spesialisering og institusjonell differensiering har vi i dag eit mangfald av vitkapsbaserte «kulturar», kvar med sitt fagspråk, sine arbeidsmåtar og paradigme – kort sagt, ei moderne form for «multikulturalisme».

Dette poenget er relevant for diskusjonen om velferdsstaten, og det på to nivå: (i) Straks vi skal til å definere velferdsstaten, får vi dette problemet rett i fanget (jf dei innleiande merknadene ovanfor): Det gjer ein forskjell om vi ser velferdsstaten ut frå statsvitskap og økonomi (som ein organisatorisk modell), eller om vi ser han i eit historisk perspektiv ved hjelp av vitkapssteoretiske begrep. (ii) Utan vitkapsane stoppar velferdsstaten: Den nordiske velferdsstaten forutset eit vitkapsbasert samfunn, både med tanke på økonomi og arbeidsliv og med tanke på moderne forvaltning. Eit mangfald av moderne vitkapsar (og teknologi) utgjer ein grunnleggjande føresetnad for den nordiske velferdsstaten.³⁰ I så måte er det eit positivt forhold mellom ein slik vitkapsbasert «multikulturalisme» og ein moderne nordisk velferdsstat.³¹

Det vitkapslege mangfaldet gjeld ikkje berre årsaksforklarande disiplinar, som kan nyttast instrumentelt, men også tolkande disiplinar, som i rettsvitskap og humaniora. Dessutan, fordi vi må forhalde oss til så mange faglege perspektiv, blir det viktig å kunne reflektere over dette mangfaldet med tanke på kva for fagperspektiv som er mest høveleg og ønskjeleg i eit gitt tilfelle.³² I tillegg kjem at vi i vitkapsleg verksemd må vere villige til å lytte til andre og vere opne for motargument.

Refleksjon, tvil og sakleg diskusjon utgjer såleis ein felles etos, gjennom heile dette «multikulturelle» mangfaldet. Dessutan, i eit moderne kunnskapssamfunn er dette dygder som følgjer med dei vitkapsbaserte aktivitetane i yrkesliv og daglegliv, langt utover forskingsmiljøa.

Og i demokratiske samfunn, som bygger på idealet om opplyste personar med evne til fornuftig meiningsdanning, vil dette (ideelt sett) vere dygder som den enkelte statsborgar bør prøve å leve opptil.³³

Dette betyr at ein moderne nordisk velferdsstat, i den grad han er vitskapsbasert og demokratisk, bør vere open for denne vitskapsrelaterte «multikulturalismen» på ein reflektiv og diskursiv måte. Men samtidig inneber dette at andre former for «multikulturalisme», ikkje minst dei som har røter i førmoderne tradisjonar, vil komme i eit kritisk lys. Dei skriftbaserte monoteistiske religionane står her i ei særstilling fordi dei gjer krav på å forpakte gyldige oppfatningar om korleis deira egne heilage tekstar og deira egne monoteistiske gudsbegrep er å forstå, og dermed er desse religionane, av indre (epistemiske) grunnar, opne for den type religionskritikk som kom med opplysningstida. Kort sagt, dei er av indre grunnar opne for ei «modernisering av medvitet».³⁴

III. Religiøs grunngeving av kulturelle ytringar?

Overgangen mellom kultur og religion er flytande, også fordi dette er fenomen som ter seg forskjellig i forskjellige perspektiv.³⁵ Dessutan det er velkjent at multikulturalisme ofte blir tolka i religiøse termar. Samtidig blir religion, liksom kultur, ofte knytt til identitet på ein grunnleggjande måte.³⁶ I den grad kritikk av multikulturalisme blir opplevd som eit krav om å bryte med eigen religion, er det forståeleg at dette vekker motstand. I den samanhengen vil vi framheve tre poeng:

(i) Religion er ikkje eit eintydig begrep. Ordet kan i dag bety så mangt, frå ulike og ofte motstridande versjonar av kvar av dei tre monoteistiske religionane, til New Age, satanisme og heksetru av gammal og ny dato, forutan andre verdsreligionar og ulike former for religiøs praksis med og utan gudstru og teologiske tesar – er det éin gud, eller mange, eller ingen; er gud god, eller vond, eller både–og? Kort sagt, ordet aleine er i dag så mangetydig at det må tolkast og presiserast.³⁷ Dette semantiske poenget er implikasjonsrikt: Det å hevde at noko er «religiøst», kan i seg sjølv ikkje fungere som argument for spesiell respekt og anerkjenning, korkje sosialt eller rettsleg. Først må vi klargjere kva vi meiner, og deretter må det i kvart tilfelle kunne påvisast, med argument som er allment forståeleg og overtydande, at nettopp denne forma for religion fortener respekt og anerkjenning.³⁸ Med andre ord, av semantiske grunnar er det meiningslaust å likebehandle alt som blir omtala som «religion», t.d. i samband med diskusjonen om multikulturalisme.³⁹ Ei likebehandling ville berre ha mening dersom det fanst vesentlege (og

positive) kjenneteikn som er felles (og særeige) for alt som blir omtala som «religion»; men det er neppe tilfellet.⁴⁰

(ii) Mangt av det som blir omtala som religion, ligg hinsides vitenskap og fornuft. Men når det t.d. gjeld dei skriftbaserte monoteistiske religionane, er situasjonen noko annleis, fordi desse religionane (i tillegg til mangt anna) gjer krav på gyldige oppfatningar om eigne heilage skrifter og om eige monoteistiske gudsbegrep. Nettopp derfor er desse religionane, av indre grunnar, opne for diskusjon og argumentasjon til forsvar for eigne oppfatningar, og dermed er dei, på eigne premissar, opne for opplysning og indre modernisering. I så måte har vi kritikk i Kants forstand, ikkje som avvising, men som lutring; og i så måte betyr ikkje denne typen kritikk at religiøse personar må bryte med sin religion – tvert om, det er tale om ei meir sannferdig oppfatning av kva denne religionen går ut på og kva han fordrar av religiøse personar.⁴¹ Det er dette som ligg i Habermas' tre-delte tese om ei «modernisering av medvitet»: (a) ei anerkjenning av at det finst eit religiøst mangfald og at andre personar har andre religiøse (og sekulære) oppfatningar;⁴² (b) ei anerkjenning av at vitenskaplege innsikter og arbeidsformer må respekterast, om enn på ein vitenskapskritisk måte; og (c) eit institusjonelt skilje mellom religion og rettsvesen/politikk.

(iii) Religionar som er lutra på denne måten, vil ikkje butte imot i eit moderne vitenskapsbasert samfunn.⁴³ Det er heller ingen indre grunn til at religionar som er moderniserte på dette viset skulle butte imot i ein vitenskapsbasert nordisk velferdsstat. I den samanhengen kan det vere verdt å minne om korleis religionen – hos oss: ein dansk-norsk variant av luthersk protestantisme – inngjekk i dei historiske prosessane som førte fram til denne velferdsstaten. Kort sagt, frå utpå 1700-talet og langt inn på 1800-talet spela denne religionen ei avgjerande rolle, som statleg institusjon med vekt på opplysning og disiplinering ovanfrå,⁴⁴ og som inspirasjon for folkelege rørsler med fokus på folkeopplysning og sjølvorganisering nedanfrå. Dette stridige samspelet mellom universitetsutdanna embetsmenn og engasjerte lekfolk utgjer ein grunnleggjande dynamikk i dei sosio-kulturelle moderniseringsprosessane som fører fram til parlamentarismen og som peikar vidare framover mot det som blir velferdsstaten.⁴⁵ Kort sagt, norsk protestantisme var ein viktig føresetnad for velferdsstaten, samtidig som denne religionen har visst å tilpasse seg til eit moderne vitenskapsbasert samfunn. Her er noko å lære for dei som i dag vil ha ein nordisk velferdsstat og samtidig ønskjer å bryte med religionen – men også for dei som vil ha ein nordisk velferdsstat og som ikkje ønskjer å bryte med religionen.

IV. Eit langsiktig, krisebevisst perspektiv

Her og no, for oss som lever i ein oljesmurd velferdsstat, er situasjon rimeleg positiv og harmonisk, også med tanke på multikulturelle utfordringar. Vi har økonomiske ressursar; den politiske oppslutninga om velferdsstaten er tilsynelatande unison,⁴⁶ og dei sosio-kulturelle spenningane er til å leve med. Men dersom vi meiner at velferdsstaten er verneverdig, bør vi også arbeide ut frå eit langsiktig og krisebevisst perspektiv, mellom anna med tanke på eventuelle utfordringar frå multikulturalisme under mindre gunstige vilkår enn dei som rår i dag.

Kort sagt, eitt scenario ser slik ut: Økologisk blir det krise og konflikt som følgje av klimaendringar og eit aukande press på tilgangen til livsviktige ressursar (t.d. vatn og mat) i område med demografisk vekst. Dette går saman med økonomiske tilbakeslag internasjonalt og politisk instabilitet. Teknologien, som vi er avhengige av, gjer oss sårbare, bl.a. for terror og sabotasje, både frå individ og grupper. I krisesituasjonar vil konfliktnivået stige og dette kan radikaliserer dei latente multikulturelle spenningane både i og mellom statar.

Korleis vil velferdsstaten stå seg under slike forhold? Kva med økonomien? (Vil vi kunne leggje om til ein meir nøysam variant?⁴⁷) Kva med den politiske oppslutninga? Og kva med dei multikulturelle spenningane?

Det er nærliggjande å seie at det er nødvendig med holdningsendringar og ein annan politisk retorikk – mindre kortsiktig og sjølvtilfreds, meir langsiktig og krisebevisst. Men i eit demokrati er partia innretta mot neste val. Kommande generasjonar har ingen stemmer. Dei er heller ikkje synlege. Ingen foto i dagspressa eller på fjernsynsskjermen. Framtidsperspektivet er kort.

Likevel er det ting vi kunne og burde gjere, med tanke på forholdet mellom velferdsstat og multikulturalisme i eit langsiktig og krisebevisst perspektiv. For det første er det viktig å halde oppe ein solidarisk politikk for arbeid og utdanning, for slik å dempe den type sosial uro som gir næring til ei radikalisering av dei multikulturelle spenningane.⁴⁸ For det andre er det viktig å motverke dei sosiologiske kreftene som gjer multikulturalisme til parallellsamfunn,⁴⁹ slik som inngruppemarkørar, tilbaketrekking frå sosiale arenaer, og motstand mot ekteskap med «dei andre».⁵⁰ For det tredje er det viktig å halde fast ved opplysningsidealet i moderne vitskapsbaserte samfunn, m.a. ved intern religionskritikk, særleg retta mot uhaldbare argument til fordel for segregasjon⁵¹ (t.d. til fordel for inngruppemarkørar og for sosial og seksuell segregering⁵²), og generelt med tanke på opplysning og kulturell modernisering⁵³ (som vil bli nødvendig om vi skal kunne møte økologiske, demografiske, økonomiske og teknologiske utfordringar i framtida, på ein sivilisert måte).

Multikulturalisme i moderne sårbare samfunn

Dei fire poenga vi her har framheva, har relevans for diskusjonen om eit spesielt rettsvern for minoritetar i ulike moderne samfunn med særleine moderniseringsprosessar: (i) Det vi forstår med kultur, er ofte knytt til bestemte institusjonar og historiske læringsprosessar. (ii) I moderne vitenskapsbaserte samfunn er det påkravt at kultur (i sosiologisk forstand) blir tilpassa institusjonelle differensieringar som høyrer slike samfunn til og at kulturen blir prega av opplysning i form av refleksivitet og allmenn vitkapsorientering (jf «modernisering av medvitet»⁵⁴). (iii) I moderne vitenskapsbaserte samfunn er det grunnlag for sjølvkritisk religionskritikk, ikkje minst av dei skriftbaserte monoteistiske religionane. (iv) Eit realistisk og ansvarleg framtidsperspektiv må ta omsyn til moglege kriser og konflikhtar; ut frå føre-var-prinsippet bør vi m.a. ha eit kritisk blick på uheldige gruppemarkørar og segregerande livsformer.

Spørsmålet om kva som går (og ikkje går) i eit bestemt moderne og vitenskapsbasert samfunn, må vurderast i lys av desse fire poenga. Dette gjeld også for moderne velferdsstatar.

Kort sagt, diskusjonen om multikulturalisme bør forhalde seg til desse poenga med tanke på *allmenne* fordringar i moderne samfunn, med tanke på *spesielle* institusjonar og læringsprosessar i dei enkelte moderne samfunn, og med tanke på krise- og konfliktorienterte *framtidsperspektiv*. For eksempel bør dei gjengse debattane om radikalisering i islamistiske ungdomsmiljø, om gruppemarkørar som hijab og niqab,⁵⁵ eller om religiøse skular og halal-mat i fengsla, ta omsyn til desse fire poenga.

Nordisk velferdsstat og sosio-kulturelle føresetnader

Det er rimeleg å hevde at den nordiske velferdsstaten, forstått som «modell», har historiske føresetnader av sosio-kulturell art. Men er det rimeleg å meine at velferdsstaten i dag vil kunne fungere utan desse historiske føresetnadene? Eller inngår desse føresetnadene i den nordiske velferdsstatane også i dag, som underliggjande vilkår?

Dersom vi meiner at desse føresetnadene stadig er viktige og verksame for ein fungerande nordisk velferdsstat, bør vi ta omsyn til desse sosio-kulturelle vilkåra så sant vi vil verne og vidareføre denne velferdsstaten. Det gjeld demokratisk deltaking og sjølvorganisering, folkeopplysning og allmennutdanning, vilje til å følgje lover og tillit til andre aktørar. Det omfattar læringsprosessar der sosio-kulturelle spenningar blir dempa og integrerte i ein nasjonal fellesskap. Kort sagt, det inneber eit ideal om personleg autonomi og allmenn solidaritet.

Dersom ein derimot meiner at desse føresetnadene ikkje lenger er viktige og verksame for velferdsstaten som organisatorisk modell, har ein bevisbøra på si side, for her står ting på spel. For eigen del ser eg ikkje at det er levert gode argument for eit slikt syn. Men om så var, ville vi

sitje igjen med eit anna og armare begrep enn det som låg til grunn då den nordiske velferdsstaten vart forma. Og om så var, ville vi ha mindre å trekkje på dersom vi i framtida skal kunne forsvare den nordiske velferdsstaten overfor nye multikulturelle utfordringar, eventuelt med førmoderne trekk, langt frå ideala om personleg autonomi og allmenn solidaritet og langt frå dei nordiske erfaringane ved sjølvorganisering og opplyst deltaking i offentleg meiningsdanning og politisk strid.

Det å vere føre-var er grunnleggjande for ein ansvarleg politikk med tanke på økologiske utfordringar; det same kan seiast med tanke på dei sosio-kulturelle utfordringane for den nordiske velferdsstaten.

Misforstå rett: Den norske velferdsstaten krev ikkje at alle skal vere like. Hos oss har det alltid vori mot- og multikulturelle spenningar, og i moderne samfunn vil det alltid vere meiningsbrytningar og interessekonfliktar. Men det er heller ikkje tilfredsstillande å avgrense seg til å tale om ein frittsevande organisatorisk modell og egosentriske eigeninteresser. Velferdsstaten har sine historiske og sosio-kulturelle føresetnader, føresetnader for ein fellesskap. Dersom vi vil ha del i dei goda som denne fellesskapen forpaktar, gjer vi klokt i å respektere desse føresetnadene – og i desse historiske læringsprosessane inngår «religionen», ikkje abstrakt, men i ulike lokale og konkrete variantar.

¹ Jf Max Weber.

² Jf læring ved sjølvorganisering, t.d. i dei folkelege rørslene på 1800-talet, jf Skirbekk 2010.

³ Relativt vellykka, i forhold til mange andre – særleg frå 1814 til 1940, jf Skirbekk 2010.

⁴ Det eg skal ta opp, har relevans for dei rettsteoretiske diskusjonane om multikulturalisme som forsvaret for grupperettar, særleg minoritetar (i motsetning til individrelaterte rettार i liberale samfunn, jf t.d. Kymlicka 1995 versus Barry 2001).

⁵ I denne artikkelen fokuserer eg på den skandinaviske velferdsstaten; av og til avgrensar eg meg uttrykkeleg til den norske velferdsstaten og dens føresetnader. Ved omtale av den skandinaviske (eller nordiske) velferdsstaten er det vanleg å vise til universelle velferdsordningar (ved sjukdom og helsesvikt, ved alderdom og nedsett arbeidsevne, for barnefamiljar og arbeidslause) og sosiale utjamningstiltak (ved støtteordningar og skattepolitikk), men med variasjonar over tid og mellom land. Jf t.d. Kildal og Kuhnle i Hatland, Kuhnle, og Romøren (utg.) 2011: 271-307.

⁶ I mange samanhengar blir den skandinaviske velferdsstaten omtala som ein «modell» i *normativ* forstand, som eit ideal andre prøver å etterlikne, eller som dei burde prøve å etterlikne.

⁷ Jf t.d. Sørensen og Stråth (utg.) 1997, Arnason og Wittrock (utg.) 2012.

⁸ Mange land har hatt folkelege rørsler, jf t.d. arbeidarrørsla og *die Jugendbewegung* i det tyske området. Men få har hatt *vellykka* folkelege rørsler, med varige verknader på klasseforhold og nasjonal kultur, slik som i Skandinavia.

⁹ Jf Skirbekk 2010: 21-75.

¹⁰ I dette perspektivet kan vi vise til forskjellige sosio-kulturelle føresetnader for den norske velferdsstaten – her er ei oppstilling av samverkande faktorar, i stikkords form: tillit til andre personar og til politiske prosedyrar, og dermed tillit til lovstyre og vilje til å følgje gjeldande lov, dette på bakgrunn av felles folkeskule og folkeopplysning, ein relativt transparent offentleg sfære og sosio-politiske læringsprosessar ved sjølvorganisering i folkelege rørsler frå tidleg på 1800-talet, i spenningsfylt samspel med ein luthersk embetsstand, og på bakgrunn av moderate materielle skilnader. Resultatet vart ein relativt egalitær politisk kultur, trass i klassemotsetningar og sosio-kulturelle

spenningar, kort sagt, ein nasjonal og folkeleg fellesskap, med markante mot- og multikulturelle innslag (jf tospråksituasjonen), men på bakgrunn av ein dansk-norsk variant av luthersk protestantisme. I dette utvida perspektivet kan den normative kjernen i velferdsstaten omtalast som eit tosidig ideal om personleg autonomi og tillitsbasert solidaritet. Jf drøftinga av denne tematikken i Skirbekk 2010.

¹¹ Dette er noko anna enn det nyliberale begrepet om valfridom, jf t.d. Skirbekk 2010: 166-167.

¹² Jf Kildal og Kuhnle 2005: 17, «If we consider education as part of the welfare state, the Nordic countries stand out as relatively early proponents of a universal education. An early step towards democratization and universalization of education was the demand for general literacy for all; women as well as men.»

¹³ Jf Nina Witoszek om «Pastoral Enlightenment» (pastoral opplysning) og mangel på «jacobinisme», i Sørensen og Stråth (utg.) 1997: 72-90.

¹⁴ Drøfta t.d. i Holmøy og Strøm 2012.

¹⁵ Jf Brochmann-utvalet NOU 17/2011 og Holden III NOU 13/2013.

¹⁶ Med eit visst unntak for den interessante Fafo-rapporten om utsiktene for den nordiske velferdsstaten fram mot 2030, *NordMod2030. Fafo-report 2015-07. The Nordic model towards 2030. A new chapter?*

¹⁷ For oss, t.d. ved EØS-avtalen, og no ved forhandlingane mellom EU og USA om TTIP (Transatlantic Trade and Investment Partnership) og Tisa (Trade in Services Agreement). Eit springande punkt er den såkalla investor-stat-løysinga, der internasjonale konsern kan saksøkje statar, for statlege vedtak som gir redusert fortjeneste for internasjonale konsern.

¹⁸ Her spelar ny teknologi ei avgjerande rolle, t.d. ved at computerisering kan føre til tap av arbeidsplassar. Jf Frey og Osborne 2013 («The Future of Employment: How Susceptible are Jobs to Computerisation?»). Ved gjennomgang av 702 yrke (i USA) anslår Frey og Osborne at 47 prosent står i fare for å forsvinne på grunn av ny teknologi. Tilsvarande, jf «Computerization and the future of jobs in Norway», ved Mika Pajarinen, Petri Rouvinen og Anders Ekeland; dei reknar med at rundt ein tredjedel av eksisterande jobbar i Noreg vil forsvinne dei neste 10-20 åra (ETLA – Muistio, ETLA Brief 34; 22.04.2015).

¹⁹ Jeffrey Sachs i intervju ved Jens Bostrup, *Politiken* 25. juni 2015.

²⁰ Sjølv sagt, internasjonale avtalar trengst. Det gjeld handel og vandel, og det gjeld tryggingsspolitikk. Og generelt kan det argumenterast for behovet for overnasjonale institusjonar og vedtekter som motvekt mot ein politisk ustyrleg kapitalisme. Ikkje minst av økologiske grunnar er dette viktig. Men ofte er det slik at overnasjonale politiske institusjonar tvert om agerer på kapitalens premisser (som under krisene i EU). Ufordringa er derfor, frå sak til sak, å få til ein meir fornuftig balanse mellom nasjonal sjølvvråderett og internasjonale vedtekter.

²¹ Jf pamfletten (ved Gunnar Skirbekk), *Ideen om ein velferdsstat under vanskelege vilkår*, Bergen: Røyst, 2015.

²² Jf NOU 2000/24.

²³ Jf Skirbekk 1998: «Kva forstår vi med eit fleirkulturelt samfunn?». Av forståelege grunnar blir multikulturalisme ofte assosiert med innvandring. Men vi kan ha multikulturalisme utan innvandring (jf Libanon) og innvandring utan multikulturalisme (som når værmendingar flyttar til Hedmark). Dessutan, moderne samfunn, med differensiering i ulike roller og institusjonar og med stor verdipluralisme, kan karakteriserast som «multikulturelle» også uavhengig av innvandring.

²⁴ Samtidig vil det vere behov for felles rettslege og politiske institusjonar og ei reflektiv erkjenning av at vi som feilbarlege personar er avhengige av å lære av vitskapane og av kvarandre, og dermed trengst det utdanning og opplysning og offentleg meiningsdanning.

²⁵ Det gjeld t.d. lojalitetsformer og æresbegrep, jf Libanon i kontrast til Skandinavia.

²⁶ Jf forslag til ny § 107 i Grunnlova (sjå referanse Dokument 16): «Det paaligger Statens Myndigheder at respektere den Enkeltes kulturelle Identitet [...]». Jf også 35.2.3.2 (ibid.), med merknad til »Komiteen for økonomiske, sosiale og kulturelle rettigheter», 21/2009: «Når det gjelder *innvandre*, understreker komiteen at statene skal være spesielt oppmerksomme på beskyttelsen av deres kulturelle identitet og språk, religion og folkløse, [...]». Men forholdet mellom kultur og samfunnsforhold blir ikkje tematisert. Og kultur blir omtala som om det alltid er noko positivt: «Kultur skaper og speiler verdier om hva som er et godt liv [...]». Tja, tru det?

²⁷ Ikkje alt ein sosialantropolog omtalar som «kultur», er positivt og verneverdig. Det gjeld ikkje berre for ekstremtilfella, slik som kjønnslemlesting, pryling av barn og ringakt for kvinner, men for mangt anna, frå repressiv klan-mentalitet til overtru og førmoderne holdningar.

²⁸ Verda ser forskjellig ut for ein spelteoretisk økonom, ein biologisk skolert økolog, og ein kultursosiolog. Dét gjeld ikkje berre kva dei ser og ikkje ser, men også den type verdier dei har blick for (og ikkje har blick for).

²⁹ Naturvitskap og humaniora, jf C. P. Snow 1959.

³⁰ Derfor er eit vitskapsteoretisk perspektiv relevant om vi vil gripe dei særeigne moderniseringsprosessane som fører fram til den norske versjonen av ein nordisk velferdsstat, jf Skirbekk 2010.

³¹ Samtidig er moderne, vitskapsbaserte og institusjonelt differensierte samfunn problematiske på mange vis, frå fare for «meningstap» («avtrylling av verda») og forvitring av «livsverda» (med eksistensiell rotløyse og behov for identitetsskapande livsstilmarkørar og religionar), til spreing av teknologiske destruksjonsmiddel av ulikt slag (medrekna atomære, biokjemiske og kjemiske våpen), og manglande økologisk berekraft.

³² Eller, negativt formulert, det blir viktig å prøve å unngå at visse fagperspektiv og visse ekspertgrupper får dominere på kostnad av andre fagperspektiv som også er relevante (så sant vi skal ha eit mindre ein-sidedig og meir fornuftig grep om dei problema vi diskuterer). Jf Skirbekk 2010.

³³ Om statsborgaromgrepet, jf Langvatn 2013.

³⁴ Habermas, 2005: 146.

³⁵ For religionsvitenskapen er religion (av metodiske grunnar) kultur. For den religiøse (og for den religiøse teologen) er (den eigne) religion meir enn kultur.

³⁶ I økonomiske interessekonfliktar kan vi forhandle oss fram til eit kompromiss, t.d. ved å «ta midt på treet». Ved kulturelle konfliktar er det meir komplisert, men her kan gjensidige læringsprosessar løyse knuten. I nokon grad kan det same skje mellom religionar, vel å merke når ein ikkje har eit essensialistisk syn på kva ein religion er. (Det same vil gjelde for kultur.) Men i dei monoteistiske religionane inngår det teologiske tesar, t.d. om at gud er éin, eller at gud er tre personar i éin, og i slike doktrinære konfliktar er det vanskeleg å komme fram til eit kompromiss, for eksempel det syn at gud er to personar. Nettopp av den grunn er det viktig med sjølvkritisk religionskritikk (ikkje som avvising, men som lutring – jf Kants kritikk av den praktiske fornuft, der poenget er ei lutring, ikkje ei avvising, av den praktiske fornuft).

³⁷ Eller klargjerast ut frå konteksten.

³⁸ Det er i den samanhengen interessant å observere at det til forsvar for hijab gjennomgåande blir argumentert sekulært. Jf Axela Døving, «Religionens omveier – det sekulære argument i hijabdebattene», i Bangstad, Leirvik og Plesner (utg.) 2012.

³⁹ Jf ein tilsvarende problematik i innstillinga frå Stålsett-utvalet. Jf kap. «Norsk livssynspolitik: ein trojansk hest for mørkemaktene?».

⁴⁰ Sagt på ein annan måte: Spørsmålet om kva som er religion, er eit definisjonsspørsmål, dvs. det er eit spørsmål om kven som (i ein bestemt kontekst) har rett (og makt) til å definere kva som skal omtalast som religion (eventuelt også for andre).

⁴¹ Jf religionskritikken i Peter Rohs 2013, *Der Platz zum Glauben*.

⁴² Jf t.d. diskusjonen om «reasonable comprehensive doctrines» og «reasonable pluralism/disagreement» hos Rawls 1993, 58ff.

⁴³ Jf t.d. innspel frå Habermas, Rawls, Taylor og Asad, i Asad m.fl. (utg.) 2009; jf Habermas 2005, og innlegg i Mendieta og VanAntwerpen (utg.) 2011; men særleg Rohs 2013.

⁴⁴ Jf konfirmasjon og leseopplæring.

⁴⁵ Samtidig skjer det ei praktisk tilpassing til dei politiske realitetane, innanfor norsk protestantisme. For eksempel: (i) Umiddelbart etter innføringa av parlamentarismen går dei lågkyrkjelege inn for felles grunnskule for alle, ikkje av religiøse grunnar, men som eit kulturpolitisk trekk mot det klassedelte samfunnet og for ein egalitær og inkluderande nasjonalstat. (ii) Då staten var i gang med å byggje ut velferdsordningane, kom mange kristne velferdsorganisasjonar staten i møte ved tillitsfullt å la staten ta hand om opplegga.

⁴⁶ Jamvel om det er ulike syn på finansiering og fordeling.

⁴⁷ Jf pamfletten (ved Gunnar Skirbekk), *Ideen om ein velferdsstat under vanskelege vilkår*, Bergen: Røyst, 2015.

⁴⁸ Dette er, for å seie det slik, å bruke tradisjonell velferdspolitik for å redde velferdspolitikken for framtida.

⁴⁹ Parallellsamfunn er i seg sjølv problematiske, men særleg kritisk blir det på sikt dersom markante parallellsamfunn har sterkare demografisk vekst enn samfunnet elles, og særleg dersom det oppstår (økonomiske eller økologiske) kriser som kan uløyse konflikt.

⁵⁰ Her trengst det eit sosiologisk grep, jf t.d. Gilles Kepel (Kepel 2012) og hans analysar av islamiserte parallellsamfunn i vanskelegstilte kommunar i utkanten av Paris. Her er det ifl. Kepel ein kombinasjon av synlege markørar (som merkjer ein person ut i forhold til dei andre, dei vantru og fråfalne, og som opnar for sterk indre kontroll i miljøet), boikott av felles måltider (med ei religiøs grunngeving ut frå eit utvida begrep om halal) og forbod mot ekteskap med ikkje-muslimar. Dermed er to viktige institusjonar for integrasjon i det franske samfunnet sett ut av spel, spissformulert: bordet og senga – felles sosialisering og felles barn på tvers av etniske og religiøse skiljelinjer.

⁵¹ Jf argumentasjonen om utilsikta blasfemi i kap. «Ufrivillig blasfemi, og behovet for religiøs lutring».

⁵² Dette er det politiske bakteppet for den aktuelle debatten om hijab og halal, men poenget er allment.

⁵³ Jf t.d. Talal Asad (i Asad m.fl., utg. 2009) som argumenterer sosialantropologisk, men ut frå eit essensialistisk syn på kultur (religion), og utan sjølvrefleksjon om eigne gyldigheitskrav, og utan å ta opp dei indre gyldigheitskrava i islam (om tekstar og gudsbegrep, som av indre grunnar krev oppfølgjande argumentasjon, jf t.d. kap. «Ufrivillig blasfemi, og behovet for religiøs lutring»).

⁵⁴ Jf Habermas 2005: 146.

⁵⁵ Eit eksempel, til ettertanke: Under den tyske okkupasjonen vart så godt som alle danske jødar redda. Kvifor? Bo Lidegaard har skrivi ei bok om emnet, *Landsmenn* (norsk oms. 2013). I eit intervju i *Klassekampen* 8.10.2013 seier han: «Det var ikke jødene den danske befolkningen ville redde, det var sine landsmenn. De ble ansett som en del av

det danske samfunn, [...]» Frå Brandes til Bohr var danske jødar fullt integrerte – dei gjekk i eitt med tapetet. Dei var danske, dei var landsmenn. Kontrasten til situasjonen sør for grensa, i Tyskland under Det tredje riket, er slåande. Då Hitler kom til makta, vart tyske borgarar med jødisk avstamming steg for steg skilde ut frå samfunnet elles – ved pålagd segregering, med utstenging frå fellesarenaer, og med obligatorisk ytre markering, ved davidstjerna på yttertøyet. Få vart redda. Kort sagt, i krisetider går ein ikkje frivillig med davidstjerne på yttertøyet. Det kan vere grunn til å spørje om sjølvpålagd segregering og sjølvvald markering er ein smart strategi i konfliktfylte tider.