RELIGION I MODERNE SAMFUNN

Tidligare utgitt i

DREYER PERSPEKTIV:

Trond Nordby: *Norges politiske system etter 1814*
Sigurd Hverven: *Naturfilosofi*
Jürgen Kocka: *Kapitalismens historie*
Øyvind Østerud: *Nasjonalisme*
Arne Johan Vetlesen og Rasmus Willig: *Hva skal vi svare våre barn?*
Øyvind Østerud: *Det globale statssystemet*
Gjert Vestrheim: *Klassisk retorikk*
Cas Mudde og Cristóbal Rovira Kaltwasser: *Populisme*
Roger Griffin: *Fascisme*
Ingunn Lunde: *Fragmenter av fortid. Historiens rolle i russisk samtidslitteratur*
Ragnar Misje Bergem: *Politisk teologi*
Mathilde Fasteng: *Etter historiens slutt. Møter med Francis Fukuyama*
Hans Jacob Orning og Øyvind Østerud: *Krig uten stat. Hva har de nye krigene og middelalderkrigene felles?*
Hans Petter Graver: *Pandemi og unntakstilstand Hva covid-19 sier om den norske rettsstaten*
Marie Aukrust: *Der villgraset gror. Livsgrunnlaget, matforsyninga og beredskap for nye tider*
Hans Petter Graver, Øystein Hov og Tone Tønjum (red.): *Tillit i koronaens tid*
Øyvind Østerud: *Geopolitikk. En nøkkel til storpolitikken*

Gunnar Skirbekk

RELIGION I MODERNE SAMFUNN

DREYERS FORLAG OSLO, 2021

© DREYERS FORLAG OSLO, 2021
OMSLAGSBILDE: GARIKPROST/SHUTTERSTOCK
OMSLAG: AKADEMISK PUBLISERING
TRYKK: SCANDBOOK AB, FALUN
PRINTED IN SWEDEN
ISBN: 978-82-8265-593-4

PRENTA MED TILSKOT FRÅ SKULEBOKNEMNDI
ÅT STUDENTMÅLLAGET I OSLO

Innhald

Forord 9

Innleiing 11

DEL I. VITSKAP OG RELIGION

Kapittel 1. Åtte poeng om vitskap og religion i moderne vitskapsbaserte og kriseramma samfunn 17

kapittel 2. Å tale om Gud i lys av det vondes problem
Om behovet for teologi og om faren for utilsikta blasfemi 39

Kapittel 3. Religionskritikk?
Nokre stikkord 58

DEL 2. RELIGION OG RETTSSTAT

Kapittel 4. Ytringsfridom og karikatur 63

Kapittel 5. Krenking, ei grense for ytringsfridommen? 86

Kapittel 6. Niqab og Davidstjerne 91

DEL 3. RELIGION OG MODERNE INSTITUSJONAR

Kapittel 7. Multikulturalisme og velferdsstat 99

Kapittel 8. Støttande statleg religions- og livssyns-politikk i ein konfesjonsfri stat? 117

Kapittel 9. Ny lov om «trossamfunn» 129

DEL 4. RELIGION I MODERNE SAMFUNN

Kapittel 10. Religion som sosial integrasjon
Jürgen Habermas 139

Kapittel 11. Islam i eit historisk klasseperspektiv
Ahmet T. Kuru 2019 160

Kapittel 12. Religion i vitskapsbaserte og institusjonelt differensierte samfunn i krise 173

Info om tidlegare arbeid 179

Notar 182

Namneregister 219

Til minne om Walid al-Kubaisi (1958–2018),
venn og sekulær statsborgar,
som gav meg ei praktutgåve av Koranen

Forord

Dette er ei tekstsamling om religion i moderne samfunn. Tekstane er ordna med tanke på at dei med fordel kan lesast fortløpande, frå først til sist. Men samtidig er det slik at dei første tekstane er dei tyngste. Det gjeld både dei fire delane og tekstane innanfor kvar av dei. Derfor er tekstane forma slik at dei også kan lesast ein for ein og uavhengig av kvarandre.

Tekstane er gjennomgåande kortfatta, ofte med mange fotnotar. Dette er eit medvite val, frå mi side. Eg ville at boka skal vere overkommeleg å lese, også for ikkje-fagfolk med lita tid for omfattande lesnad. Samtidig er det rikeleg med notar, for dei som vil sjekke referansar og som ønsker fleire avklaringar. Referansane og klargjeringane i fotnotane er avgjerande for det faglege truverdet til boka som heile. Men dersom eg hadde lagt dei inn sjølve teksten, er eg redd for at boka ville ha blitt tyngre å lese for dei med lita tid for omfattande lesnad.

Eg vil takke venner og kollegaer for nyttige tilbakemeldingar, under arbeidet med tekstane.

Religion i moderne samfunn – det er eit tema som engasjerer. Det har temperatur. Og med rette. For temaet er viktig, på mange måtar. Så her er mitt bidrag, til den pågåande diskusjonen, om religion i moderne samfunn.

G.S.
Bergen, mai 2021

Innleiing

> Eg har lenge interessert meg for religion og teologi, slik det går fram av den første boka eg skreiv (*Nihilisme?* frå 1958). Den gongen reagerte eg på vulgær religionskritikk, til dømes den som florerte i form av ei blanding av litterær retorikk og utdatert positivisme. [Fotnote: Som hjå Arnulf Øverland. Men hjå dei høgåndelege litteratane, som André Bjerke, var det like ille.] Samstundes var eg sterkt uroa av det vondes problem, også i teologien.[1]

Mangt er sagt om religion i vår tid, ut frå ulike vinklingar. Temaet i denne tekstsamlinga er «religion i moderne samfunn», og vinklinga er modernitetsteoretisk, i eit vitskapsfilosofisk perspektiv. Første kapittel drøftar forholdet mellom *vitskap og religion*, i eit vitskapsteoretisk perspektiv. Dette er ei allmenn problemstilling som i prinsippet har relevans for alle oss som lever i moderne vitskapsbaserte samfunn. Andre kapittel drøftar *religion og ytringsfridom*, slik det ter seg i moderne rettsstatar. Dette er ei problemstilling med særleg relevanse for dei som lever i moderne vitskapsbaserte rettsstatar. Tredje kapittel drøftar *religion og religionspolitikk i moderne og generøse velferdsstatar*. Dette er ei problemstilling med særleg relevans for dei som lever i moderne vitskapsbaserte og rettsstatlege velferdsstatar. Fjerde og siste kapittel drøftar *eit par aktuelle bidrag* i diskusjonen om *religion i moderne samfunn*. Dette er problemstillingar med relevans for alle som lever i vitskapsbaserte og institusjonelt differensierte samfunn i krise.

Kort sagt, grunntemaet er religion i moderne samfunn. Men aller først kan det vere nyttig med nokre innleiande merknader om ordbruken:

- Religion – ordbruken er mangetydig, og omstridt. Men i vår samanheng er det i utgangspunktet tilstrekkeleg å vise til at ordet vanlegvis *i det minste* omfattar dei tre monoteistiske verdsreligionane; jødedom, kristendom og islam – meir seinare!
- Moderne samfunn, igjen, eit mangetydig uttrykk, som vi her vil omskrive med litt fleire ord og vendingar, nemleg som: *vitskapsbaserte og institusjonelt differensierte, kriseramma samfunn.*

  Nedanfor følgjer nokre merknader til dei tre sentrale uttrykka: *vitskapsbasert, institusjonelt differensiert, kriseramma.*
- Vitskapsbasert, med tanke på *alle* vitskapar, og med eit særleg fokus på det som er *felles* for dei alle, nemleg open og opplyst diskusjon.
- Institusjonelt differensiert, uttrykket blir brukt om utviklinga av ulike samfunnsmessige institusjonar, med tilhøyrande roller.
- Kriseramma – uttrykket refererer til ei dobbelt krise i moderne samfunn: *ute i verda*, der ulike kriser ofte går over i kvarandre og forsterkar kvarandre, og *på kunnskapsplanet*, der ingen enkeltvitskapleg ekspertise aleine kan gripe kompleksiteten i det som skjer; og krisene er ikkje berre økologiske og naturbaserte, på forskjellig vis, men også institusjonelle og sosiokulturelle på ulike måtar, og dermed også kunnskapsrelaterte på forskjellig vis.

For å samle trådane, så langt: Det å leve i ein eller annan variant av *moderne vitskapsbaserte, institusjonelt differensierte og kriseramma samfunn*, og spesielt i *statsrettslege demokrati*, eventuelt også i velfungerande *velferdsstatar*, dét har implikasjonar for korleis vi kan og bør leve, også med tanke på religion. Nettopp dette er utgangspunktet for drøftingane i denne boka, med tittelen «religion i moderne samfunn». Det er dette eg skal prøve å seie noko om, i dei påfølgjande tekstane. Og eit tips, til slutt: Dei som gjerne vil «kikke meg i korta», for å finne ut meir om «kor eg kjem frå», kan ta ein titt på det som står under «Info om tidlegare arbeid», bak i boka.

DEL I

Vitskap og religion

Kapittel 1

Åtte poeng om vitskap og religion i moderne vitskapsbaserte og kriseramma samfunn[2]

Vi lever i moderne vitskapsbaserte og kriseramma samfunn.[3] Derfor spør mange om vitskapen kan løyse dei komplekse og presserande problema vi står overfor. Og mange spør om forholdet mellom vitskap og religion, i slike moderne samfunn. Store spørsmål. I denne teksten nøyer vi oss med å ta ein titt på visse sider ved desse problemstillingane. Vi skal først ta for oss fire poeng om vitskap i moderne samfunn, og deretter fire poeng om forholdet mellom vitskap og religion, i slike samfunn.

Men aller først: «vitskap» og «religion», orda står for så mangt. Her bruker vi ordet «vitskap» i *vid* tyding, ikkje berre om naturvitskap,[4] men om alle disiplinar ved eit full-skala universitet – frå matematikk og ulike naturvitskapar, over samfunnvitskap av forskjellig slag, til psykologi og ulike humanistiske fag, frå språkvitskap og historie til filosofi og litteraturvitskap, i tillegg til medisin, jus og teologi. Og vi bruker ordet om det som er *felles* for alle desse vitskapane, nemleg informert og sjølvkritisk argumentasjon og gjensidige læringsprosessar. Ordet «religion» skal vi komme tilbake til – men først fire merknader om vitskap i moderne samfunn:

(1) Felles for all vitskap: informert og sjølvkritisk argumentasjon og gjensidige læringsprosessar

Når det blir spurt om vitskapane kan løyse grunnleggande problem i vår tid, blir det ofte underforstått at spørsmålet dreier seg om vitskapane er nyttige i *instrumentell* forstand, i form av formålsrasjonell kunnskap og kompetanse,[5] t.d. til hjelp for berekraftig økonomi og betre styring. Men ikkje alle vitskapar er *nyttige* i instrumentell forstand. Humanvitskapane er som oftast ikkje nyttige på denne måten.[6] Deira samfunnsmessige nytte og verdi er primært av eit anna slag.

Instrumentell nytte, i politikk og næringsliv, kan derfor ikkje vere ein fellesnemnar og ei felles grunngiving for alle dei ulike vitskapane. Dei er forskjellige både med tanke på kva forskingsresulata kan brukast til og med tanke på kva forskarane faktisk gjer når dei forskar, anten det er på lab, i bibliotek, på feltarbeid, eller på tokt i fjerne farvatn.

Men i alle fag, i alle disiplinar, uansett kor ulike dei enn måtte vere, må forskarar forsvare eit originalt forskingsarbeid i form av ei avhandling, i ein open og offentleg diskusjon – jamfør den sentrale rolla til doktordisputasane, i alle fag ved eit universitet. Kort sagt, det er ikkje instrumentell nytte, men argumenterande og sjølvkritisk diskusjon, som er *felles* for alle dei ulike disiplinane ved eit universitet.

Sant nok, ofte er det betydelege skilnader på kvaliteten av desse diskursive aktivitetane, ikkje minst med tanke på sjølvkritikk og refleksjon. Men gjennomgåande er det ei forventning om originalitet, i form av nye begrep og perspektiv eller metodar og framgangsmåtar, i tillegg til solid praksisbasert fagkompetanse og eit veletablert fagleg skjønn. Men uansett, oppi alt dette er det også ei forventning om eit kompetent og profesjonelt «gi og ta» av relevante og gode

argument – ikkje berre å «gi», men også å vere open for å *ta imot* og forhalde seg ope og seriøst til relevante motargument. Derfor har engsteleg uvilje mot argumentasjon, *argumentofobi*,[7] ingen plass i moderne vitskapsbaserte samfunn.

Dette er det første poenget: Det som er felles for alle vitskapar, i det minste ideelt og potensielt, er ikkje instrumentell nytte, men informert og sjølvkritisk argumentasjon i form av gjensidige læringsprosessar.

(2) Behov for informert og sjølvkritisk fagkritikk

Men også i eit vidare perspektiv, utover dei faginterne diskusjonane, internt i dei ulike fag, er det eit behov for sjølvkritiske diskusjonar: Det gjeld forholdet *mellom* dei forskjellige fag og også forholdet mellom dei ulike vitskapane *og samfunnet*.

Her er eit par påminningar: Kvar disiplin har eigne begrep og perspektiv, slik som i økonomi, økologi, sosiologi, statsvitskap og psykologi. Dermed «ser» og oppfattar kvar disiplin (og underdisiplin) visse sider ved ei sak, samtidig som dei «overser» andre sider ved sakene – slik det er når t.d. økonomar, sosiologar, psykologar eller juristar forskar på «det same», t.d. ekteskapet i moderne samfunn. Kort sagt, kvar disiplin (og underdisiplin) «avslører» visse fenomen og «tilslører» andre.[8] Ingen har «Guds auge», som ser alle ting frå alle sider samtidig.[9]

Fordi dei ulike vitskapane er perspektivistiske i denne forstand, har vi to sentrale utfordringar med tanke på forholdet mellom vitskap og samfunn, ikkje minst for politiske vedtak og tiltak:

(a) Det er i slike samanhengar alltid ein fare for at éin disiplin (eller underdisiplin) kan få ein dominerande posisjon (hos politiske aktørar, eller i den offentlege sfære), til fortrengsel for andre relevante disiplinar og det som desse disiplinane kunne avdekke og framheve ved dei problema vi står overfor. Eitt eksempel er diskrepansen mellom den dominerande posisjonen som økonomifaglege perspektiv ofte innehar, ofte i kontrast til den langt svakare posisjonen til økologifaglege perspektiv, med relevans for same sak. Denne typen diskrepans er eit generelt problem i moderne vitskapsbaserte samfunn med omfattande fagdifferensiering og spesialisering. I så måte kan vi tale om «økonomisme» i dei tilfelle der økonomifaglege disiplinar har «overtaket», på kostnad av andre relevante disiplinar, om «biologisme» i tilsvarande tilfelle for biologiske (og nevrovitskaplege) disiplinar, og om «kontekstualisme» når kontekstualistiske kulturstudiar får ein dominerande posisjon.

(b) På grunn av denne perspektivismen, i dei ulike fag, er det også ein fare for at dei som arbeider innanfor eitt forskingsfelt (t.d. kjernefysikk eller biokjemi), ikkje overskodar evenuelle utilsikta konsekvensar ved bruk av denne forskinga, rett og slett fordi dette ville krevje innsikt ut frå *andre* vitskaplege perspektiv, t.d. frå relevante samfunnsvitskapar.

Dermed er det ein «strid mellom fakulteta» (mellom fagdisiplinane) – ikkje berre innanfor fleirfaglege institusjonar, slik som universiteta, men også i samfunnet meir allment – ein strid som ofte går saman med ulike politiske og økonomiske interesser og maktforhold.[10] Derfor er det nødvendig med eit kritisk blikk på eventuelle uheldige og illegitime

maktforhold relatert til ulike vitskaplege disiplinar og måten dei blir brukt og implementert på, i moderne samfunn.[11]

Med sterk auke i talet på forskarar og forskingsinstitusjonar, med talrike rapportar og vitskaplege publikasjonar, og med tilhøyrande spesialisering og tilspissa prosjekt, er det blitt stadig vanskelegare å få oversikt over det som føregår i ein tradisjonell disiplin. Dermed er det blitt meir vanleg, for forskarane, å bli verande innanfor eins eige snevert definerte forskingsfelt og faglege nettverk. Forståeleg nok. Men det har sin pris. For dermed får vi ikkje så lett dei kritiske og fruktbart forstyrrande merknadene frå kollegaer i eige og nærliggande fagfelt.[12] Dermed er det fare for snevrare fagleg fokus og for eit svakare sjølvkritisk medvit om eigne føresetnader og begrensningar.

Alt i alt, dette betyr at det i moderne samfunn er behov for tiltak som kan styrke dei sjølvkritiske og informerte diskusjonane innanfor fleirfaglege og forskingsbaserte universitet,[13] men òg for å styrke den offentlege samtalen om dei ulike vitskapane og bruken og misbruken av dei, i moderne samfunn.

Dette er det andre poenget: På grunn av det komplekse og potensielt stridige fagmangfaldet i moderne vitskapsbaserte og kriseramma samfunn er det eit innebygt og presserande behov for informert og sjølvkritisk diskusjon om dei ulike vitskapane og forholdet dei imellom og til samfunnet – kort sagt, eit behov for informert og sjølvkritisk *fagkritikk*. Dette betyr samtidig at vi i slike moderne samfunn ikkje står fritt til å *avvise* eller *sjå bort frå* visse viktige og relevante vitskaplege perspektiv og disiplinar, t.d. samfunnskritiske eller tekstkritiske disiplinar. I slike moderne samfunn er det derfor ikkje grunnlag for å vere *halvmoderne*,

i den forstand at ein godtar visse vitskapar, men avviser eller ser bort frå andre.

(3) Eit indre ethos for forbetring

Karl Popper opererte med eit klart skilje (ei demarkasjonslinje) mellom det som kan reknast som vitskap og det som ikkje kan reknast som vitskap: vitskaplege utsegner må kunne falsifiserast! I motsetning til dette har vi dei som framhevar at vitskapleg verksemd er ein sosial aktivitet som ikkje kan skiljast skarpt frå andre sosiale aktivitetar.[14]

Ovanfor har vi antyda at informert og sjølvkritisk diskusjon kan omtalast som ein fellesnemnar for all vitskap, i vid tyding. Men dette utgjer likevel ikkje eit skarpt skilje (ei demarkasjonslinje) mellom vitskapleg verksemd på den eine sida og andre sosiale aktivitetar på hi side: I moderne vitskaps- og teknologibaserte samfunn er det mange slags vitskapsrelaterte profesjonar og aktivitetar, utover det som føregår i akademia og andre meir reindyrka forskingsinstitusjonar; det gjeld både i yrkeslivet (frå ingeniørprosjekt til helsevesen og undervisning) og i talrike gjeremål i dagleglivet.

Dessutan er det i moderne demokratiske samfunn eit behov for opplyst og open diskusjon i det offentlege rom, som ein føresetnad for rimelege og fornuftige politiske vedtak. Og i moderne pluralistiske samfunn, der færre aktivitetar enn tidlegare blir forma ut frå ein bestemt tradisjon eller religion, framstår open og ærleg diskusjon med andre personar som ein rimeleg måte for å komme fram til oppfatningar vi kan stole på og som vi i fellesskap kan handle ut frå.[15]

I så måte er vitskapsbaserte og vitskapsrelaterte aktivitetar spreidde ut i heile samfunnet, utover området for organisert

vitskapleg forsking; og dermed er det, i moderne samfunn, og særleg i moderne demokratiske samfunn, eit indre (etisk) behov for open og opplyst argumentasjon og gjensidige læringsprosessar. I så måte kan ideen om ei *demarkasjonslinje* (mellom vitskap og det som ikkje er vitskap) føre feil av stad; derfor bør vi heller tale om *graduelle overgangar*.[16]

Men det betyr ikkje at *begrepsanalytiske* distinksjonar er avleggs (og klar for «dekonstruksjon», i postmodernistisk forstand!); og dét gjeld også skiljet mellom vitskaplege og andre sosiale aktivitetar. Poenget kan illustrerast ved å jamføre med det skiljet vi gjer mellom helse og sjukdom: Det gir openbert meining å tale *begrepsanalytisk* om eit skilje mellom helse og sjukdom (som to idealtypiske tilstandar), samtidig som vi, *empirisk sett,* for det meste er meir eller mindre friske, eller meir eller mindre sjuke, på ulikt vis. Ja, når vi slik talar gradualistisk om at noko ligg føre i større eller mindre grad, *føreset* vi eit visst begepsmessig skilje som dette «noko» i større eller mindre grad blir plassert i forhold til.[17]

Skiljet mellom det positive og det negative, mellom det vi ønsker å perfeksjonere og det vi for all del vil bort frå, kan kanskje ta oss eit steg lenger: For i mange tilfelle er det vel slik at vi er meir interesserte i å *unngå* det negative, t.d. ein bestemt sjukdom eller ein bestemt skade, enn å *oppnå* ei eller anna form for perfekt helse (kva no det måtte vere).[18] I praksis er då poenget å komme bort frå det negative og i retning av det positive – i praksis, som ein graduell prosess.

I så måte kan vi minne om eit tilsvarande grunntrekk i vitskapleg verksemd, men òg meir allment, som ved opplyst og open diskusjon med andre feilbarlege og fornuftige personar: I slike situasjonar prøver vi å komme fram til *meir*

velgrunna oppfatningar, mellom anna med tanke på det vi skal gjere, ved å komme oss *bort frå* mindre gode grunnar, og over mot betre grunnar, der det realistiske målet ikkje er den eine og endelege Sanninga, men ei realistisk forbetring.[19]

Dette er det tredje poenget: Det indre ethos i opplyst og sjølvkritisk diskusjon gjeld ikkje berre for organisert vitskapleg forsking, og heller ikkje berre for vitskapleg verksemd i vidare meining; men utover dette, og meir allment, er det, i moderne vitskapsbaserte og pluralistiske samfunn, eit *indre behov* for kunnskapsmessig *forbetring*, bort frå det som er mindre rimeleg, over til det som er meir rimeleg.[20]

(4) Vitskap: ein del av løysinga, og ein del av problemet

Når vitskap blir forstått på denne måten, i kva meining kan då vitskapen seiast å kunne «løyse» dei problem vi står overfor, i moderne kriseramma samfunn? Sjølvsagt, vitskap aleine, *isolert frå* samfunnsmessige aktørar og institusjonar, kan ikkje løyse presserande praktiske problem. Men vitskapleg kompetanse og innsikt vil ofte vere avgjerande, når det blir nytta på ein opplyst og ansvarleg måte, av opplyste og ansvarlege aktørar i adekvate og forsvarlege institusjonar.

Men mange presserande problem, slik som dei som er relaterte til fornybar energi og klimaendring, til framtidig tilgang til vatn og mat, og til berekraftig forbruk og reproduksjon, er særs *komplekse* allereie på det kunnskapsmessige plan, mellom anna fordi det trengst forskjellige disiplinar for å skjønne kva som skjer (og kan skje). Men korleis avgjer vi kva slags disiplin og kunnskap som trengst i dei ulike situasjonane? Og korleis avgjer vi om det eventuelt er ein

urimeleg dominans i favør av visse disiplinar og deira faglege perspektiv, til fortrenging av andre disiplinar som også kunne bidra til ei betre forståing av problema vi står framfor? Og igjen, kva med uintenderte konsekvensar (som kanskje ikkje blir oppfatta i eins eige faglege perspektiv)? Kva med kunnskapsmessig usikkerheit av forskjellige slag? Og kva med faren for ulike former for maktrelatert påverknad på forskingsprosessar og forskingsrapportar?

Dette er problem allereie på det *kunnskapsmessige* («epistemiske») nivå.[21] I tillegg har vi kompleksiteten og utfordringane på det *institusjonelle* plan, medrekna faren relatert til einøygde pressgrupper og økonomiske særinteresser, og udugelege politiske aktørar, medrekna militære og religiøse organisasjonar og aktørar. Derfor er det eit permanent behov for eit kritisk og sjølvkritisk medvit om kunnskapsrelaterte så vel som institusjonelle manglar og irregulære maktforhold.

Med andre ord, det duger ikkje utan institusjonar og aktørar. Men når det er sagt, er vi straks over i spørsmålet om korleis vi bør dra skiljet mellom irregulære maktforhold, utan ein rimeleg og fornuftig legitimitet, og maktforhold som er regulære og regulerte, og som dermed kan framstå som *legitime*.

Hos oss framstår demokratiske rettsstatar og demokratisk lovgiving som legitime institusjonar som gir legitime vedtak. Det paradigmatiske eksempelet er sjølvstendige og opplyste samfunn der dei som gir lovene, er dei som lovene gjeld for, og der dei som gir lovene, forstår kva dei gjer, herunder også implikasjonane og dei langsiktige konsekvensane av dei vedtak som dei fattar. Dette er den normative idéen om folkesuverenitet: Lover og andre viktige vedtak er legitime når

vedtaka får tilslutning frå dei berørte.[22] Dette er legitimering «nedanfrå og opp», ikkje «ovanfrå og ned», anten det er ved ein eineveldig konge eller ved guddommelege forordningar.[23]

Men i moderne demokratiske samfunn er dette paradigmatiske eksempelet på legitime demokratiske vedtak og legitim demokratisk lovgiving i stigande grad blitt meir eller mindre problematisk – enkelt sagt, av tre grunnar. (i) *I rommet*: I ei moderne globalisert verd er det ofte slik at vedtak fatta i eitt land får konsekvensar og har implikasjonar for borgarane i andre land. Som vi veit: vedtak fatta i mektige land, som USA eller Kina, kan ha implikasjonar for folk i andre statar. (ii) *Over tid*: Ikkje minst på grunn av moderne vitskap og teknologi vil mange vedtak som er fatta av vår generasjon, ha omfattande implikasjonar og få vidtrekkande konsekvensar for framtidige generasjonar. (iii) *Sviktande innsikt*: I komplekse moderne risiko-samfunn er det ikkje alltid lett å vite kva konsekvensane vil bli, av ulike prosjekt og ordningar som blir sette ut i livet ved aktørar og institusjonar i vår tid. – Kort sagt, ut frå desse tre grunnane er det ofte ein diskrepans mellom det paradigmatiske eksempelet på legitime demokratiske vedtak og mange av dei vedtak vi som demokratiske statsborgarar er med på.

Kva kan gjerast? For å setje ord på utfordringane: (i) Dilemmaet relatert til rommet er primært ei institusjonell utfordring, som straks blir eit politisk og normativt problem: Kva slags politiske grenser er ønskelege og også moglege? (ii) Dilemmaet om tid og generasjon er i utgangspunktet ei institusjonell utfordring, som straks blir eit politisk og normativt problem: Våre vestlege demokrati, baserte på hyppige val, har den store fordelen at dei opnar for å kunne kvitte seg med udugelege og upopulære regjeringar, ved eit

voterande fleirtal; men denne ordninga fungerer i eit korttidsperspektiv, utan eit godt institusjonelt vern for framtidige generasjonar.[24] (iii) Behovet for adekvat innsikt er både ei institusjonell og kunnskapsrelatert utfordring. Vi minner om at velfungerande moderne demokrati har allmenn skuleplikt og god grunnutdanning. Det er ikkje tilfeldig. Som myndige og medansvarlege statsborgarar i eit moderne demokrati er det ein føresetnad at folk flest kan ha ein rimeleg kjennskap til styre og stell. Men i dag, i komplekse moderne samfunn, er denne utfordringa på mange måtar blitt endå meir krevjande: Sjølv om utdanningsnivået er heva, er kompleksiteten auka endå meir. Av mange grunnar er det ikkje lett å følgje med, slik ein bør, som statsborgar i eit moderne komplekst og kriseramma demokrati. Ei kort historie kan illustrere problemet:

Det blir sagt at under åtaket på *World Trade Center* 9/11 (2001) vart følgjande ordveksling registrert, frå ein samtale mellom to nordamerikanske statsborgarar som var vitne til det heile: «Dette er som Pearl Harbor», sa den eine. «Kva er det?» spurde den andre. «Oh», sa det første, «det var då vietnamesarane gjekk til åtak på oss og fekk Vietnamkrigen». – Poenget er dette: Desse to er amerikanske statsborgarar med rett til å vere med å velje USAs president, ein viktig aktør med makt til ta avgjerder med djupe og langsiktige verknader for mange folk, heime og ute.[25] Derfor, som statsborgarar i eit demokratisk samfunn – med rett til å røyste og til å ytre oss, med rett til å organisere oss og demonstrere – har vi eit visst medansvar for det som skjer. Poenget har normative implikasjonar: ein unødig mangel på kunnskap om viktige utfordringar i vår tid er klanderverdig, både med tanke på det enkelte individ (alt avhengig av personlege

ressursar og posisjonar) og med tanke på den utdanningspolitikken som blir ført. Det sistnemnde poenget inneber at politiske og sosiale aktørar har ei plikt til å prøve å legge til rette både for god grunnutdanning for alle[26] og for ein open og opplyst offentleg samtale.[27] Det førstnemnde poenget inneber at kvar statsborgar (igjen, avhengig av personlege føresetnader) har ei plikt til å prøve å halde seg rimeleg oppdatert på viktige saker av offentleg interesse. Det liberalistiske idealet om total individuell fridom er utdatert i moderne demokratiske risiko-samfunn med ein viss grad av delt medansvar. Dette betyr, rett ut sagt, at kvar statsborgar i moderne demokratiske samfunn har ei grunnleggande plikt til å prøve å styrke og forbetre sin eigen status som opplyst og myndig person.[28] Eit visst fokus på ulike slags vitskapleg innsikt og ei sjølvkritisk og argumenterande tilnærming, er dermed ønskeleg, ideelt sett.

Men tilbake til utgangsspørsmålet, om korvidt vitskapen kan «løyse» dei presserande problema vi står framfor. Vi avgrensar oss til eit par korte merknader:

Visse av dei grunnleggande problema i moderne samfunn er skapt og forma av vitskapane, av vitskapsbaserte prosjekt og teknologiar og vitskapsrelaterte institusjonar – rett nok, i ein del tilfelle på grunn av einsidig bruk og implementering, og i så måte er bruken av vitskap ein del av problemet. Men uansett, ettersom det ikkje finst ein farbar veg attende til ei førmoderne og førvitskapleg verd, kan vi ikkje la vere å sjå til vitskapen, til alle vitskapane og deira felles sjølvkritiske kultur,[29] når vi i vår tid søker etter gode og fornuftige tiltak, som kan hjelpe oss med å takle presserande problem i moderne samfunn. Det gjeld både korleis vi best kan *forstå*

dei aktuelle utfordringane, og korleis *institusjonelle ordningar* og andre *praktiske grep* kan vere til hjelp overfor komplekse og presserande problem.[30]

Så dette er det fjerde poenget: Vitskapane aleine kan ikkje «løyse» dei komplekse og presserande problema vi står overfor, og i ein viss forstand kan vitskapane sjølve vere ein del av problemet. Men på den andre sida, brukt på ein opplyst og sjølvkritisk måte, vil vitskapane, i sitt mangfald og med eit felles sjølvkritisk potensial, utgjere eit nødvendig innslag i seriøse forsøk på å forstå og å møte dei ulike presserande problem i vår tid.

Kva så med *religion* i moderne vitskapsbaserte samfunn? Her er fire poeng:

(5) Religionsmangfald: behov for klargjerande definisjonar og overtydande grunngivingar

Det er i vår tid eit mangfald av religionar, slik som ulike og ofte motstridande versjonar av kvar av dei tre monoteistiske religionane – jødedom, kristendom og islam – i tillegg til New Age, satanisme, heksetru (gammal og ny), og også andre verdsreligionar, slik som buddhisme og hinduisme, og ulike former for religiøse praksisar, med eller utan gudstru eller teologi. For eksempel, éin Gud, eller mange, eller ingen? Er Gud radikalt skild frå verda og menneska, eller er det overgangar mellom Gud og menneskelege skapningar, og mellom Gud og verda? Er Gud velvillig, eller vond, eller ingen av delane? – Gitt dette mangfaldet: når vi talar om religion, kven har då rett til å avgjere, for andre, kva som fell innanfor eller utanfor?

Dette er i utgangspunktet eit semantisk poeng, med omfattande implikasjonar, både juridisk og politisk: Dette opne og ubestemte mangfaldet inneber at ein appell til fordel for allmenne «religiøse» rettar (av juridisk eller økonomisk art) ikkje lenger har ei klar meining. Dette gjeld også for det som blir sagt om «religion» i offisielle dokument, slik som FNs menneskerettserklæring.

På grunn av dette ubestemte mangfaldet av «religionar» må ordet definerast ved bruk; og dersom religion blir sagt å fortene respekt og juridiske rettar, må dét rettferdiggjerast i kvart tilfelle, med overtydande argument. Med andre ord, dersom det er særlege grunnar for at ein viss religion fortener spesiell respekt og støtte, må dette påvisast med argument som er allment forståelege og overtydande, det vil seie, med allmenngyldige argument.

Kort sagt, på grunn av dette semantiske mangfaldet er referansen til noko som «religion», ikkje i seg sjølv ein grunn for spesiell respekt eller omtanke. Dette er det første poenget: I våre moderne samfunn er det eit mangfald av religionar, av svært ulikt slag. Derfor er det ingen grunn for respekt og støtte berre fordi noko blir sagt å vere ein «religion». For å fortene spesiell respekt og rettsleg støtte, må det i kvart tilfelle føreligge ein klargjerande definisjon og ei allment overtydande grunngiving i favør av denne spesielle typen religion.[31]

(6) I tidleg ny-tid: eit nært forhold mellom monoteisme og den nye naturvitskapen

«Religion og vitskap» – alt vil avhenge av korleis orda blir oppfatta. Vi har allereie kommentert ordet «vitskap», og i

avsnittet ovanfor har vi peikt på mangfaldet av «religionar». For å komme vidare, lat oss kort minne om visse grunntrekk i samspelet mellom vitskap og religion i vestleg historie.

(i) I mellomalderen i Vest-Europa var det eit nært forhold mellom teologi og filosofi (som på mange måtar var dei sentrale vitskapane på den tid), og visseleg var det eit intimt forhold mellom teologi og religion, anten det var jødedom, kristendom eller islam. I platonsk (nyplatonsk) og aristotelisk filosofi var det viktige teologiske innslag, både i kunnskapsteori og ontologi, og i morallære og politisk teori.

(ii) Frå seinmellomalderen og inn i den nye tid, fram på 1700-talet, var det på mange vis eit nært forhold mellom monoteistisk teologi og religion på den eine sida og dei nye naturvitskapane på den andre.[32] I den samanheng var det to underliggande forteljingar. (a) Forteljinga om dei to bøkene: Den heilage skrift, skriven av Gud, tolka av teologane, og Naturens bok, skriven av Gud i matematiske symbol, og gjenoppdaga og nedskriven i eit matematisk språk av naturforskarane. (b) Forteljinga om Gud som mekanisk meisterhjerne: universet[33] forstått som eit gigantisk mekanisk urverk, har Gud som «urmakar» og meisterhjerne. Ved systematiske eksperiment kan forskarane avdekke dei gudegitte naturlovene og formulere dei i eit matematisk språk.

Dette er synsmåtar som stod i motstrid til sentrale idear i aristotelisk naturfilosofi. Dermed kom det til strid med dei teologane som heldt fast ved den aristoteliske tenkjemåten. Rettssaka mot Galileo Galilei i 1633 er paradeeksempelet på denne kontroversen. Men trass i denne striden tenkte og arbeidde dei nye naturforskarane i Vest-Europa

ut frå dei to nemnde forteljingane om Gud og verda. Ateisme var på mange måtar ei fransk oppfinning frå slutten av 1700-talet! Jamvel ein kritisk opplysningsfilosof som Voltaire var deist.

Dette er det andre poenget, om religion og vitskap: I utgangspunktet, i Den nye tid, var det på mange måtar eit nært og positivt forhold mellom religion og vitskap, ikkje minst blant naturforskarane.

(7) Det indre behov for religionskritikk

Ovanfor har vi vist til behovet for sjølvkritisk vitskapskritikk. Då er teologi og filosofi inkludert. Men det var også behov for informert og sjølvkritisk religionskritikk (som antyda ovanfor). Det finst ulike (dels overlappande) former for religionskritikk – kort oppsummert:

Moralbasert kritikk av religion, som argumenterer for at visse former for religion er moralsk problematiske eller klanderverdige. Det kan vere ytringar nedfelt i religiøse skrifter og doktrinar, eller handlingar og haldningar som kan tilskrivast bestemte religiøse aktørar eller institusjonar.

Ekstern kritikk av religion, som argumenterer for at visse former for religion berre er epifenomen, det vil seie, uttrykk for underliggande psykologiske og sosiale forhold (jf. Freud og Marx).

Intern kritikk av religion, som tar sentrale religiøse ytringar på alvor, og dermed fremjar ein gyldigheitsteoretisk kritikk, med tanke på presisjon og sanningsgehalt i det som er ytra (og i det som inngår som føresetnader).[34] I forlenging av dette (og i slekt med psykologiserande tolkingar) har vi religionskritikk i form av *dekonstruksjon*, som hjå Nietzsche.[35]

Rollene til dei ulike vitskapane kan oppsummerast slik, med tanke på religionskritikk:

(i) *Eksterne, årsaksrelaterte forklaringar*, som (for eksempel) refererer til samfunnsmessige årsaker, slik som hos Karl Marx (religion som «opium for folket», og som «falskt medvit»), eller psykologiske og psykiatriske årsaker, som hos Sigmund Freud (religion som psykologisk fortrenging).[36]

(ii) *Historisk utviklingsteori*: slik som sekulariseringstesen hos Auguste Comte, som ser historia som ei utvikling over ulike stadium: det religiøse, metafysiske og vitskaplege stadium.[37]

(iii) *Naturvitskapleg kunnskap*: til dømes om jordas dramatiske historie og om artanes utviklinga, og elles om stort og smått, i daglegliv og politikk, der appell til magiske makter, eller til påfunn eller påbod frå gudeverda, ikkje lenger framstår som truverdig.

(iv) *Historisk-filologisk tekstkritikk*: for dei religionane som forheld seg til heilage skrifter, er komparative og kontekstualiserande tolkingar og tekstanalysar ikkje til å komme unna.

(iv) *Logisk positivisme*: ein *kunnskapsteori* og *språkteori* som fokuserer på spørsmålet om kva for utsegner som kan seiast å vere kognitivt meiningsfulle, med følgjande svar: berre velformulerte empirisk verifiserbare utsegner er kognitivt meiningsfulle! Dermed er det religiøse språket, til liks med normative utsegner, utan kognitiv meining.[38]

Når vi talar om forholdet mellom vitskap og religion, bør desse formene for religionsanalyse og religionskritikk nemnast. Men slike synspunkt og argument er velkjende blant teologar i vår tid. Moderne universitetsbasert teologi er i dag informert og oppdatert.[39] Men også her var det lange læringsprosessar; vi kan kort minne om eit par punkt: For eksempel, i Vest-Europa, med etableringa av nye statar og med reformasjon og protestantisme av ulikt slag, var det ei fornya interesse for *tolkande* disiplinar: tolking av *rettslege* tekstar i rettsvitskapen og tolking av *religiøse* skrifter i teologien. Ein tekst tolkar ikkje seg sjølv. Tekstar må tolkast av nokon. Og titt og ofte er det ulike tolkingar av same tekst. Dermed blir vi konfrontert med spørsmålet: Kvifor er *mi* tolking betre enn dei andre tolkingane? Eit seriøst svar på dette spørsmålet krev at ein kan gi *grunnar* for at éi tolking er meir riktig, meir påliteleg og truverdig enn ei anna tolking av same tekst. Dessutan, ulike religionar har *ulike* heilage skrifter, og dermed er vi konfronterte med spørsmålet: Kvifor er *mine* tekstar dei rette, og ikkje tekstane til dei andre? Kort sagt, det er ein indre trong, innebygd i religionar basert på heilage skrifter, til å bevege seg frå tolking til rasjonell argumentasjon.

Dette minner om opplysningsprosjektet, slik det er formulert i Kants namngjetne definisjon: *sapere aude!* Ha mot til å bruke di eiga fornuft! – med tillegget: i sjølvkritisk diskusjon med andre fornuftige folk! Og i Kants terminologi tyder ikkje «kritikk» ei negativ avvising, men ein seriøs test, for å forbetre.[40]

Såleis er moderne samfunn vitskapsbaserte, ikkje berre ved dei nye naturvitskapane, men også ved dei tolkande disiplinane og ved sjølvkritisk argumentasjon.

Men dette blir ikkje erkjent og anerkjent av alle. For eksempel, Sayyid Qutb[41] (1906–1966) var tilhengar av naturvitskap, og visseleg av sine eigne religiøse overtydingar, men han mislikte humanvitskapar og samfunnsvitskapar. I så måte var han *halvmoderne*. Det same var tilfellet for folk som Mahmoud Ahmadinejad, ingeniør og fundamentalist (Irans president 2005–2013); og det same er tilfellet for lydsterke grupperingar i Nord-Amerika som gjerne omfamnar naturvitskap,[42] men ikkje opplysningsprosjektet.[43]

Dette er det tredje poenget: For alle dei tre monoteistiske religionane er det eit *indre behov* for *religionskritikk*. (Kritikk forstått som lutring, ikkje avvising.) Og samtidig, ved eit kritisk samspel mellom vitskap og religion, har moderne universitetsbasert teologi i den vestlege verda i stor monn blitt intellektuelt informert og oppdatert.

(8) Modernisering av medvitet

Men er ikkje religion (kva det enn måtte bety) hinsides sfæren for rasjonalitet, anten fordi religiøsitet er djupt personleg eller fordi det religiøse berre kan fattast i eit internt perspektiv, det vil seie, av og ved dei truande sjølve,[44] men ikkje av og ved dei ikkje-religiøse, ikkje i eit utvendig perspektiv?

Noko kan seiast til fordel for slike innvendingar. På den andre sida, når det kjem til dei tre monoteistiske religionane – jødedom, kristendom og islam – så reiser kvar og ein av desse religionane nokre allmenne gyldigheitskrav, om deira eigne heilage skrifter og om deira eige syn på den eine guddommen. På desse avgjerande punkt er dei tre monoteistiske religionane konfrontert med den *same type* utfordringar, og

følgjeleg, på grunn av desse universelle gyldigheitskrava, er dei av indre grunnar forplikta på og i så måte opne for opplysning og rasjonell kritikk (som lutring).

Vi minner om to grunnleggande fellestrekk ved alle dei tre monoteistiske religionane: (i) Dei er, alle tre, *basert på heilage skrifter.* Og som nemnt, i eit moderne pluralistisk samfunn blir vi møtt med det faktum at det finst *andre tolkingar* av «mine» heilage skrifter. Derfor spørsmålet: kvifor er mine tolkingar dei rette? Og vi må erkjenne at det er andre personar som har *andre heilage skrifter*. Derfor spørsmålet: kvifor er mine tekstar dei rette? For å svare på desse spørmåla, trengst det refleksivitet og resonnering. Sjølvkritiske tolkingar og fornuftig argumentasjon er påkravd. (ii) Dei er monoteistiske religionar, religionar med éin guddom, som samtidig blir oppfatta som miskunnsam og allmektig (i ein eller annan forstand), og dermed er dei, alle tre, m.a. konfonterte med *det vondes problem*, i ein eller annan forstand, som teologisk utfordring, med behov for seriøs refleksjon og argumentasjon.[45]

Samtidig er det sjølvsagt *alskens skilnader* mellom (og innanfor) desse tre verdsreligionane: Dei er allereie i utgangspunktet ganske ulike på grunn av ulike historiske og sosio-politiske føresetnader, t.d. med tanke på om dei opererer på innsida eller utsida av sfæren for politisk og militær makt,[46] og om korleis dei forheld seg til den institusjonelle og kunnskapsmessige utviklinga som inngjekk i tidlege moderniseringsprosessar.

Men for alle tre er det slik at dei i dag er konfrontert med dei same grunnleggande fordringane om institusjonell og kunnskapsmessig *tilpassing* til visse positive og nødvendige krav om ein opplyst modernitet, kort sagt, ei «modernisering av medvitet»:[47]

(a) Ei anerkjenning av dei forskjellige former for innsikt og kunnskap som på ansvarleg og sjølvkritisk vis er etablert av forskjellige vitskaplege disiplinar – tileigna kritisk, men som det beste vi har. Religiøs undervisning og praksis bør tilpassast deretter.

(b) Ein sjølvkritisk refleksjon over, og anerkjenning av, mangfaldet av religionar og andre «omfattande livssyn» i moderne samfunn.[48] Religiøs undervisning og praksis bør tilpassast deretter.

(c) Ei erkjenning og anerkjenning av differensieringa av forskjellige institusjonar og tilhøyrande roller i moderne samfunn, t.d. skiljet mellom roller i privatlivet og roller i yrkesliv eller i offentlege posisjonar, og herunder differensieringa mellom religion og rettsvesen. Religiøs undervisning og praksis bør tilpassast deretter.

Når desse fordringane om ei «modernisering av medvitet» *ikkje* blir etterlevd på skikkeleg vis, betyr det at ein ikkje lever opp til grunnleggande føresetnader for moderne samfunn, med eit mangfald av vitskaplege disiplinar og med institusjonelle og rollemessige differensieringar.

Ovanfor fokuserte vi på behovet for sjølvkritisk kritikk av vitskapane. No har vi fokusert på sjølvkritisk kritikk av religionane, i samspel med vitskapane i moderne samfunn. Det kan igjen vere verdt å minne om at kritikk her ikkje betyr avvising. Termen bør forståast kantiansk: kritikk som ein lutrande prosess.[49] Poenget med kritikk i denne forstand er ikkje ei negativ avvising, men ei konstruktiv lutring, ei forbetring.[50]

Som fjerde og siste punkt vil eg derfor gjenta eit hovudpoeng om religion i moderne samfunn: «Religion» er ikkje ein presis term og derfor er det ikkje sjølvsagt at alt som blir

omtala som «religion», bør bli respektert og støtta rettsleg. For å kunne fortene respekt og rettsleg støtte, er det påkravd med ei normativ grunngiving, i kvart tilfelle.

Med andre ord, religion er i dag eit legitimt innslag i den moderne verda, men ikkje utan eit kritisk samspel med dei ulike vitskapane, noko som inneber både ein sjølvkritisk vitskapskritikk og ein sjølvkritisk og lutrande kritikk av religion, det som av somme blir omtala som ei «modernisering av medvitet». I så måte kan vitskapen i det minste hjelpe oss med å dempe ein del problem, både med tanke på sunn vitskapskritikk og med tanke på sunn religionskritikk, i ei moderne verd.

Kapittel 2

Å tale om Gud i lys av det vondes problem

Om behovet for teologi og om faren for utilsikta blasfemi[51]

Religion er igjen eit tema i den offentlege debatt, ofte relatert til spørsmål om innvandring og integrering. Men «religionens tilbakekomst» er meir omfattande enn som så. Vi har ikkje berre dei tradisjonelle monoteistiske religionane (jødedom, kristendom og islam), men også nyreligiøse retningar, frå New Age til scientologi og satanisme, og vi har andre tradisjonelle religionar som hinduisme og buddhisme, forutan eit mangfald av folkelege oppfatningar om gode og vonde makter. Ordet «religion» er derfor mangetydig. Ordet kan ikkje lenger nyttast utan presisering.

Men held vi oss til dei tre monoteistiske religionane, kan vi seie dette: Dei opererer alle med førestillinga om éin Gud, og dei opererer alle med visse gyldigheitskrav. Derfor er teologi påkravd, som fornuftig klargjering av dei ulike gyldigheitskrav om korleis vi kan og bør forhalde oss til Gud, og korleis vi bør leve.

Med religionens tilbakekomst er det dermed behov for ein fornya teologisk diskusjon, i tillegg til mangt anna. Men stort sett har dei teologiske problemstillingane vore fråverande i den offentlege debatt. Det er synd. For teologiske diskusjonar kan vere lærerike. Det gjeld ikkje minst

diskusjonane omkring «det vondes problem» slik det nødvendigvis melder seg for alle dei tre monoteistiske religionane.

Utan slike avklaringar kan det lett hende at nettopp dei som oppfattar seg sjølve som rett-truande og gudfryktige, i røynda framstår som blasfemiske, ved utilsikta å gjere Gud til ein bestialsk eller latterleg figur.

Det vondes problem er vel kjent: Dersom Gud er god, allmektig og allvitande, kvifor finst det vonde i verda? Dersom Gud ikkje *vil* avverje det vonde, korleis kan han vere god? Dersom Gud ikkje *kan* avverje det vonde, korleis kan han vere allmektig? Dersom Gud ikkje *veit* alt om alt og alle, korleis kan han vere allvitande? Med andre ord, dersom Gud er god og allmektig og allvitande, korleis kan det ha seg at det vonde finst?

Mange er dei som har grunda over desse spørsmåla; og i ulike perspektiv og på ulike måtar er det vondes problem omtala og drøfta opp gjennom tidene, frå Jobs bok over stoisisme, nyplatonisme og manikeisme til Augustin og Thomas Aquinas og vidare framover. Tidleg på 1700-talet gir Leibniz eit filosofisk forsvar, ved verket *Théodicée*,[52] der han vil vise at Gud har valt det best moglege univers. Det som for oss framstår som vondt, må vi sjå i dette overordna perspektivet: Vi lever i den beste av alle moglege verder.

Leibniz hadde (i 1702) drøfta problemet med kurfyrstinne Sophie Charlotte (1668–1705). Ho ville komme unna det vondes problem, som ei utfordring for tanken, ved å skilje mellom tru og fornuft i slike saker. Mot dette framhevar Leibniz, som filosofisk rasjonalist, at det finst eit fornuftsbasert svar på problemet.

Men ei tid etter at Leibniz publiserte forsvarsskriftet *Théodicée* (i 1710), kom jordskjelvet i Lisboa (i 1755), med påfølgjande brannar og tsunami; det førte til omfattande materielle skadar og tap av mange menneskeliv. Dette var på alle vis ei skakande hending. Korleis kunne slikt skje i den beste av alle moglege verder? Kva skulle slike tragediar vere godt for? Ut frå alle rimelege synspunkt, ville det ikkje ha vore betre om dette ikkje hadde hendt?

Få år etter kom Voltaire med ein bitande satire, *Candide ou l'Optimisme* (1759), der den leibnizske optimismen vart hengt ut til spott og spe.

Samtidig prøvde Kant seg, som opplysningsfilosof og protestant. Men han kom etter kvart til at filosofien ikkje kan gi eit svar på det vondes problem.[53] Kant skil mellom kunnskap, moral og tru, mellom spørsmålet om kva vi kan vite, kva vi bør gjere, og kva vi tør håpe. Det normative framstår som personbasert pliktmoral og som ei framtidsretta målsetjing om eit allment rettssamfunn. Det «praktiske» blir i så måte skilt både frå det teoretiske og frå det religiøse.

Hos Hegel blir «det forsonande» lagt inn i samfunnsutviklinga som eit (framtidig) mål for historia. Men som svar på det vondes problem, erfart som brutal realitet av alle føregåande generasjonar, er dette lite tilfredsstillande. Korleis skal dei mange tragediar og øydelagde liv kunne forsvarast og «utliknast» ut frå ein framtidsutopi? Tilsvarande innvendingar kan rettast mot ein marxistisk variant av framtidsoptimismen, ikkje minst når dei styrande aktivt og med overlegg ofrar nolevande generasjonar for idéen om ein framtidig og dennesidig harmoni.

Her, som i den kristne theodice, kan prisen framstå som altfor høg og altfor urimeleg. Rett nok, mangt av det som

vondt er, kan tolkast og forklarast slik at vi kan forsone oss med det. Men når det vonde i verda framstår som massivt og meiningslaust, slik som jordskjelvet i Lisboa, og slik som i Auschwitz, er det både eksistensielt og intellektuelt utfordrande: Kor var Guds røyst i Auschwitz? – eit skakande spørsmål for jødar som trur på Guds styrande hand i historia. Kva slags framtidig harmoni eller hisidig sæle skulle kunne forklare og rettferdiggjere det som der skjedde?

For mosaiske jødar, men også for andre abrahamittiske monoteistar, utgjer Auschwitz ei eksistensiell og intellektuell utfordring: Gud, har han forlate oss?

Kan vi skrive poesi etter Auschwitz?[54] Og korleis kan ein theodice sjå ut, etter Auschwitz? Hans Jonas, ein jødisk intellektuell, går rett på sak med teksten «Gudsomgrepet etter Auschwitz, ei jødisk røyst» (*Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*).[55]

Uansett, diskusjonen pågår,[56] også etter Auschwitz og Hiroshima, etter Uganda, etter Srebrenica, etter Darfur og Gaza, etter Haiti; og diskusjonen held fram, også når vi står framfor moglege framtidige scenario av det svært dystre slaget: Kva vil det seie, i dag, å tale om Gud i lys av det vondes problem?

Her er det ikkje spørsmål om Guds eksistens, men om korleis Gud kan omtalast og oppfattast, i lys av det vondes problem. Det er tale om ei gjensidig tolking, mellom gudsomgrepet på den eine sida og det vondes problem på den andre: Ved ulike tolkingar av gudsomgrepet vil det vondes problem te seg ulikt, og ved ulike tolkingar av det vondes problem vil gudsomgrepet avstemmast tilsvarande.

Eg er ikkje teolog, heller ikkje religionshistorikar eller sosiolog. Av fag er eg filosof, men i dette essayet skal eg la

fagfilosofien ligge og prøve meg fram som spørjande og feilbarleg person. Det eg seier, er tentativt, slik det høver seg for eit essay. Og eg skal skrive med brei penn, utan å gå inn på dei mange presiseringar og reservasjonar som tematikken innbyr til. Opplegget ser slik ut:

(1) Forskyvingar over tid i forholdet mellom gudstru og synet på ei religiøs grunngiving av moralen.
(2) Merknader om dei tre monoteistiske religionane med tanke på gudsomgrepet og måten det vart prega på ut frå ulik sosio-historisk situering.
(3) Det vondes problem i lys av litt ulike gudsomgrep i dei tre monoteistiske religionane.
(4) Kva inneber dette for det å tale om Gud?
(5) Kva inneber dette for synet på det heilage?

(1) Forskyvingar over tid i forholdet mellom gudstru og synet på ei religiøs grunngiving av moralen

På 1950-talet stod gudstrua hos oss under eit negativt intellektuelt press, frå positivisme og kulturradikalisme. Men det var mange som meinte at religionen (norsk kristendom) kan grunngi moralske læresetningar og prinsipp, i motsetning til positivismen som er utan svar på spørsmålet om normativ grunngiving av moralen.

Samstundes hadde gudstrua fokus på Jesus, på bibelhistorie heller enn teologi, eller på ekstatisk kontakt med det guddommelege (som i pinserørsla). Med andre ord, fokus var på sonen og Den heilage ande, to av dei tre framtredingsformene i triniteten, snarare enn på faderen (for å tale i desse termane), og i begge tilfelle spela personleg opp-

leving ei viktigare rolle enn intellektuelt arbeid og innsyn – kort sagt, psykologi (og pedagogikk) heller enn teologi.

I dag har vi ei revitalisering av religionen, hos oss og internasjonalt. Positivismen er overvunnen. Det er no, i langt større grad, intellektuelt stovereint å vere religiøs, å tru på Gud. Samstundes har vi fått eit religiøst mangfald, både som sosialt faktum og som begrepsmessig tilnærming (men kva er eigentleg religion? – spørsmålet har ikkje lenger eit klart og eintydig svar[57]). Dessutan opplever vi bestialitet i religionens namn, ofte utført med moderne teknologi og våpen. Derfor er det i dag vanskelegare å tenkje seg «religionen» (utan presisering) som eit bolverk mot bestialitet eller som ei grunngiving av ein allmenngyldig moral. I så måte har det skjedd ei vending i forholdet mellom gudstru og moral: meir rom for gudstrua, mindre for religionen som universell moral.

Dei teologiske diskusjonane er omfattande, men i våre samfunn framstår gudstrua ofte som ei vag personleg oppleving av at «noko er større enn meg», utan klar teologisk profil og gyldigheitskrav.[58] Eller gudstrua framstår som førmoderne og uopplyst fundamentalisme, anten det er i USA, Israel eller Midtausten (i alle dei tre monoteistiske religionane).

(2) Merknader om dei tre monoteistiske religionane med tanke på gudsomgrepet og måten det vart prega på ut frå ulik sosio-historisk situering

Her opererer vi med tre monoteistiske religionar: jødedom, kristendom, islam. Innanfor kvar av desse tre er det sjølvsagt betydelege variasjonar med tanke på gudsomgrepet. Men vi held oss til desse tre, i enkel og idealtypisk versjon, og vi skal uttrykke oss kort og tentativt:

Jødedom er i utgangspunktet ein stammereligion. Gud framstår som ein overordna aktør i jødefolkets historie,[59] slik ho er nedskriven i jødedommens heilage skrifter.[60]

Seinare sosio-historisk situering er prega av diaspora, som genererer eit mangfald av lokale jødiske miljø, spreidde rundt om i ulike land og kulturar, der dei på ulikt vis held oppe jødiske tradisjonar med tilhøyrande bokleg lærdom, noko som i mange tilfelle genererer eit visst tvisyn, typisk for personar som er integrerte i eit storsamfunn, men som samtidig har eit alternativt perspektiv. Vi har fått påfallande mange vitskapsfolk og intellektuelle med jødisk bakgrunn.

I *kristendommen* framstår Gud først og fremst gjennom Jesu person, som ei openberring i historia, ved Jesu liv, liding og død, formidla ved dei heilage skrifter og ved den kristne tradisjon. Kristendommen er universell. Han gjeld for alle. Her er ikkje jøde eller grekar, ikkje kvinne eller mann.

Den sosio-historiske situeringa er i utgangspunktet prega av at ein står i opposisjon til dei mektige, anten det er i det jødiske eller det romerske samfunnet. Dessutan har dei kristne eit særleg fokus på dei svakare stilte. Etter kvart blir kristendommen politisk etablert, men med institusjonell spenning mellom stat og kyrkje, ideologisk og teologisk mellom keisar og gud, politisk mellom verdslege og geistlege aktørar og institusjonar. Dette opnar for eit fridomsrom som vi ikkje har når politisk og religiøs makt fell saman, utan slik differensiering.

I *islam* framstår Gud gjennom Koranen, men også ved Profetens liv og lære i andre heilage skrifter (*hadith*), og formidla ved ulike tolkingstradisjonar.[61] Islam er universell. Han gjeld

for alle. Som gudgitt bok gjer Koranen, med utfyllande støtte i dei andre heilage skrifter,[62] krav på å gi allmenngyldige svar på korleis vi bør leve og ordne våre liv.

Den sosio-historiske situeringa vart raskt slik at islam kom i politisk (og militær) posisjon. Dermed vart det i liten grad ei institusjonell differensiering mellom den politiske og den religiøse sfære.[63] Dermed vart det også lite rom for den type danningsprosessar der ein lærer å sjå seg sjølv frå utsida, og der ein må forsvare seg intellektuelt overfor dei som sit med makta. Kort sagt, ikkje av indre teologiske grunnar,[64] men på grunn av den sosio-historiske situeringa har islam i mindre grad enn jødedom og kristendom fått høve til å utvikle evna til sjølvrefleksiv intellektuell kritikk.[65]

Sett frå Midtens rike kan vi her tale om tre vestlege monoteistiske religionar, der jødedommen er den eldste og islam den yngste.

(3) Det vondes problem i lys av litt ulike gudsomgrep i dei tre monoteistiske religionane

Jødefolket som «Guds utvalde» kan framstå som ein bisarr tanke etter Auschwitz og Holocaust. Her er det vondes problem «head on».

På den andre sida er jødedommen, som tradisjon og historisk stammereligion, rimeleg robust, for dei som tilhøyrer stammen.[66]

Dessutan finst det mange tvisynte jødiske intellektuelle, som mellom anna tolkar og relativiserer ideen om Guds allmektige nærvær.[67]

Kristendommen, med trinitetslæra om Guds tre *personae* (tre måtar å vise seg på), kan framstå som forvirrande og teolo-

gisk komplisert: Gud er eit lite barn som i vaksen alder blir torturert og spikra opp på ein kross, samtidig som Gud er ein allmektig skapar av alt som finst, den som gir lover for alt og alle og som dømmer alle, levande og døde, etter desse lovene, og så eksekverer dommane, eventuelt med evig straff i helvetet, og samstundes som Gud framstår som den heilage ande. Når Gud blir forstått som skapar, lovgivar, dommar og domsutøvar,[68] har vi umiddelbart det vondes problem.

Men så er det – nettopp ved triniteten, med Jesu liv og liding – samtidig ei sterk fokusering på sårbart liv og medkjensla med dei lidande. (Alle dei tre kristne høgtidene minner oss om dette: jul, påske, pinse – sårbart spedbarn, liding og død, åndeleg fellesskap – sårbar sjel, kropp og fellesskap.) Slik sett er det, i det narrative, i forteljingane om Jesu liv i Det nye testamentet, sterke signal som umiddelbart står i eit spenningsforhold til læra om Gud som allmektig (i alle fall når dette blir forstått på ein endefram måte).

Islam er korkje ein stammereligion eller ein trinitetsreligion. Dette kan umiddelbart framstå som ein styrke: éin Gud, Muhammed er hans profet, og læra gjeld for alle folkeslag. På mange måtar er dette den mest reinskorne monoteismen av dei tre: Éin Gud har skapt (og held oppe) alt som finst, han gir lovene, dømmer alle (til helvete eller paradis) og eksekverer dommane.

Dette kan framstå som fascinerande enkelt.[69] Men prisen for dette reinskorne gudsomgrepet, for denne endeframme teologien, er ei radikalisering av det vondes problem. Her er ingen markante signal om ein sårbar Gud. For ein monoteisme der éin allmektig Gud på same tid er skapar, lovgivar, dommar og den som iverkset dommane, nettopp

for ein slik monoteisme blir det vondes problem ei særleg sterk utfordring.

(4) Kva inneber dette for det å tale om Gud?

Det vondes problem utgjer ikkje eit argument mot (eller for) Guds eksistens. Men det er utan tvil medbestemmande for korleis vi kan tale og tenkje om Gud. Det er bestemmande for gudsomgrepet. (Liksom ulike tolkingar av gudsomgrepet gir ulike versjonar av det vondes problem. Her er det ein hermeneutikk i begge retningar.)

I forlenging av det vondes problem har vi dessutan spørsmålet om korleis vi bør tolke og forstå det som står i dei heilage skriftene, særleg om dét som Gud (ifølgje desse skriftene og tradisjonsbaserte tolkingar) synest å påby oss å gjere og ikkje gjere. Vi skal gi eit par hint om kva dette inneber, men først ein allmenn merknad:

Med utgangspunkt i (i) førestillinga om Gud som skapar, lovgivar, dommar og den som straffar, og med utgangspunkt i (ii) det som elles står i dei ulike heilage skriftene (GT, NT, Koranen og andre heilage skrifter) og som blir tolka ut frå ulike tradisjonar, er det så vidt eg kan sjå tre idealtypiske tolkingsalternativ for gudsomgrepet, intellektuelt sett:

Gud framstår som tyrannisk
Gud framstår som dåraktig
Gud framstår utan klar relevans for alle våre handlingsval[70]

Med ei førestilling om Gud som skapar av alt og alle, som lovgivar og dommar på same tid, og til overmål som den som straffar levande og døde (eventuelt med helvete og evig pine),

framstår Gud umiddelbart som ein tyrann. For ein reinskoren monoteisme av dette slaget har vi det vondes problem «head on», og dermed får vi freistnadene på ein *théodicée*.

Her har vi til dømes den omfattande debatten om mennesket kan seiast å ha fri vilje, ein fridom til å velje det vonde, og dermed også om det er slik at mangt av det som for oss framstår som vondt (t.d. pest og uår) kan seiast å vere Guds rettferdige straff for menneskets sjølvvalde vondskap. Men då har vi straks det påfølgjande spørsmålet om kva det i så fall betyr at Gud er allmektig og allvitande, ved å vere skapar av alt og alle og ved å vere den som til alle tider veit alt om alt og alle. Kort sagt (og som påminning): Sjølv om vi som menneske skulle ha fri vilje, er det Gud som ville det slik, som gjorde at det vart slik, og som visste kva det ville føre til, og som dessutan gav dei lovene som dei syndige skal dømmast etter.[71]

Sant nok, somt av det som i eit snevert perspektiv framstår som vondt (t.d. ei ulykke), kan i eit vidare perspektiv vise seg å ha ei meining (fordi vi lærte noko av det). Og mangt av det som framstår som vondt (slik som at livet er endeleg), vil ved nærare ettertanke framstå som nødvendig.[72] Dessutan har vi dei nemnde argument omkring menneskets frie val av det vonde, og om Guds rettferdige straff for det som menneska har gjort i dette liv, eller som rettmessig åtvaring til svake sjeler for å få dei til å avstå frå vonde handlingar i framtida. Men stilt framfor *omfattande* naturkatastrofar (slik som jordskjelvet i Lisboa) eller *ufattelege* ugjerningar (slik som Auschwitz og Holocaust) blir desse argumenta lite overtydande: Det finst ikkje noko overordna perspektiv der slike tragediar kan forsonast og vendast til det gode! Det er heller ikkje slik at tragediar av dette slaget

framstår som nødvendige i ein filosofisk forstand. Heller ikkje kan naturkatastrofar som jordskjelvet i Lisboa oppfattast som sjølvvalde. Og skulle det vere eit utslag av Guds kollektive straff for menneskeleg synd, er dét ein god grunn til å sjå kritisk på det monoteistiske gudsomgrepet, om Gud som allmektig og allvitande skapar av alt og alle.

Kort sagt, den *moderate* vondskapen kan taklast, den *radikale og omfattande* vondskapen krev andre grep.

Vi skal ikkje ta denne debatten her. Vi nøyer oss med å konstatere at utan ei eller anna oppmjuking av den krasse tolkinga av det monoteistiske gudsomgrepet er det vanskeleg å få dette til å gå i hop, intellektuelt sett.[73]

Så kan ein snu på det og sjå dette dilemmaet som uttrykk for at vi med vår menneskelege fornuft ikkje kan forstå Gud (eller Guds vesen, som ein sa tidlegare): Gudsforholdet er eit spørsmål om *tru*, ikkje om fornuft![74] Men i så fall nærmar vi oss det tredje alternativet, som vi skisserte ovanfor: For tanken er Gud eit mysterium. All omtale av Gud er i så måte tentativ. For tanken er Gud fjern. Dette er ein veg ut av det teologiske dilemmaet ved det vondes problem. Men gir vi oss inn på denne vegen, må omgrepsbruken og retorikken utformast tilsvarande.

Utover det som har direkte relevans for det vondes problem, står det i dei heilage skriftene mange ting om korleis vi bør leve våre liv, understøtta av tradisjonelle tolkingar. Somt av dette blir ofte forstått meir eller mindre ordrett som Guds vilje og hans påbod overfor oss menneske, og dette fører igjen til spørsmål om korleis Guds vilje, og dermed Guds vesen, kan og bør oppfattast.

La oss starte med begrepsbruken, for eksempel førestillinga om paradiset med evig sæle, som motpol til helvetet med evig pine. Tanken om eit helvete er utfordrande i moralsk forstand; mangelen på proporsjonaliteten mellom handling og straff er påfallande. Men tanken på helvetet er også begrepsmessig utfordrande – for eksempel, dersom straffa er fysisk pine, er det nærliggande å gå ut frå at helvetet er ein romleg stad, med dei intellektuelle problem det inneber. Men tanken om paradiset er også vanskeleg. Og det blir ikkje lettare dersom folk i tillegg trur at martyrane (som påskjønning for gloriøse handlingar) skal møte jomfruer i paradis.[75] Bortsett frå det normative problemet med slike førestillingar: Korleis kan dette oppfattast?[76] Kva betyr det å vere jomfru i paradis? Det er nærliggande å seie at ei jomfru er ei kvinne med visse fysiske attributt. Men i så fall talar vi om romlege fenomen, og paradis må dermed vere i rommet – men kor då? Og inneber desse førestillingane at menn har tilsvarande attributt? (Får menn ereksjon i paradis? Har dei samleie med jomfruene? I så fall, kor føregår det – i eit ope landskap, slik at alle er klar over kva som skjer, eller finst det avskjerma stader for slike gjeremål?) Kort sagt, di meir vi tenkjer dette igjennom, di meir forunderleg blir det, det vil seie, di meir urimeleg blir det. Eg seier ikkje dette for å harselere eller provosere, men for å illustrere eit begrepsmessig poeng: Det å gjere paradiset relevant for våre jordiske liv er ein risikabel affære. Resultatet blir ofte begrepsmessig urimeleg. Derfor er det fornuftig å tolke slike utsegner allegorisk, slik det blir gjort i moderne teologi. Men dét inneber samtidig at religionen blir moderert og temperert.

I dei heilage skriftene står det ting som er relevante (eller som mange meiner er relevante) for korleis vi bør leve våre

liv. Det gjeld forholdet til vår neste, forholdet til det heilage, og til oss sjølve. Men utover dette er det mange (i alle dei tre monoteistiske religionane, dels ut frå heilage skrifter og dels ut frå bestemte tradisjonar) som meiner at det er religiøst påkravd ikkje berre at vi *ter oss* på bestemte måtar overfor andre menneske og skapningar og samfunnet som heile, men også at vi *kler oss* på bestemte måtar og at vi *et og drikk* bestemte ting og ikkje andre. For eksempel rår det hos mange eit negativt syn på det å ete svinekjøt. Grisen blir sett på som eit ureint dyr. Visuelle framstillingar av grisar på offentlege stader (slik som «dei tre små grisane» på sjukehus og i barnehagar) kan derfor bli sett på som forkasteleg på religiøst grunnlag. Tre merknader til dette:

(i) *Pluralismeproblemet*: Samtidig som store grupper ser med mishag på grisen og opplever det som krenkande at grisar blir avbilda og omtala på positivt vis, er det store grupper som nettopp ser på grisen som eit positivt lykkedyr, jf. Kina.[77] Poenget er dette: Fordi det finst mange forskjellige, og ofte motstridande «religiøse» (og «sekulære») oppfatningar om korleis det offentlege rom bør sjå ut, er det praktisk vanskeleg og ofte *logisk umogleg* å gjere alle til lags. Problemet blir verre di fleire partar som er inne. For eksempel, når det gjeld spørsmålet om muslimar og kristne gjensidig kan akseptere både bønerop og kyrkjeklokker, så har vi også ein tredje part, som vil ha fred og som vil fråbe seg det dei opplever som religiøs støy i det offentlege rom.[78]

(ii) *Sosio-historisk forklaring*: Negative haldningar til gris og grisekjøt er forståelege i samfunn der grisar (og hundar) blir assosierte med skabbete skapningar som ruslar rundt i

avfallsdynger og open kloakk (jf. faren for trikin i svinekjøt). Men dette er ikkje situasjonen for moderne hygienisk grisehald (og heller ikkje for villsvina hos gallarane). I moderne samfunn framstår derfor tabuet mot grisekjøt som grunnlaust, rasjonelt sett – men samtidig som sosio-historisk forståeleg.[79] Det er også psykologisk forståeleg: Folk fleste avskyr tanken på å ete rottekjøt, og somme kan vere opplærte til å ha tilsvarande emosjonar overfor det å ete gris; psykologisk har vi ingen problem med å forstå dette. Men det er problematisk dersom det blir forklart ved at dette er Guds vilje og påbod, og at dét er grunnen til at vi skal vise desse emosjonane ein særleg respekt.[80]

(iii) *Blasfemiproblemet*: Men så vil somme hevde at «slik er det», rett og slett fordi Gud (Allah, Jahvé) har befalt det: Menneska skal ikkje ete svinekjøt, punktum! Sau, ikkje gris. Halal- og koscherslakt, ikkje vestleg slaktemåte. Og når det gjeld klesdrakt: hijab for kvinner, og ingen silkeslips[81] for menn! Vel, personlege preferansar av dette slaget er éin ting. Greitt nok. Men å meine at Gud, i eit univers som vårt, med alskens store og reelle problem og utfordringar, skulle bry seg med slikt, må jo framstå som svært merkeleg. Universet der vi lever, er allereie i utgangspunktet ein ustabil og farefull stad å vere; og vi menneske har dessutan skapt eit risikosamfunn, med overforbruk og overbefolkning, som kan føre til katastrofale tilstandar, og der mange manglar mat og klede. Oppi alt dette, så skulle Gud vere spesielt engasjert i spørsmål om klesformer og matrettar! For eit opplyst menneske betyr dette at Gud manglar all sans for proporsjonar og at han dermed framstår som dåraktig. Kort sagt, teologisk sett må dette vere blasfemi av verste slag.

Opplyste moderne menneske vil truleg slutte seg til det vi no har sagt, men samtidig vil mange framheve at det likevel finst verdifulle og moralsk relevante råd og påbod i dei heilage skriftene og i dei religiøse tradisjonane. Og det er så. Både individuelt og kollektivt kan religion og gudstru påviseleg ha ein positiv verdi og viktig funksjon.[82]

Men av historiske grunnar er det *lite å hente* i desse skriftene og tradisjonane med tanke på visse *typisk moderne* utfordringar, t.d. med tanke på forholdet mellom ulike samfunnsinstitusjonar (slik som stat, marknad, livsverd) og mellom ulike rasjonalitetsformer (t.d. diskursiv, tolkande og instrumentell fornuft). Kort sagt, normative utfordringar med utspring i moderne institusjonelle og vitskapsteoretiske problemstillingar krev omgrep og ferdigheiter som ikkje er å finne i desse skriftene eller tradisjonane. Det står ingenting om nanoteknologi eller institusjonell differensiering, derimot står det ein del om slavinner og slavehald.

Mangt av det som står i skriftene, er såleis *utdatert* og *lite relevant*. Dei skriftbaserte moralske fordringane kan derfor ofte ha avgrensa relevans eller ha gått ut på dato; ta for eksempel oppfordringa om å *bli mangfaldige!* Ja, den gong – men i dag er situasjonen heilt annleis, i lys av demografi og økologiske grenser. Eller: *Den man elsker, tugter man!* Men i dag veit vi betre, ved opplysning og ved ei «modernisering av medvitet». Eller: *Ta alt du har og gi til dei fattige!* Ja, greitt, dersom poenget er å dele likt og dersom situasjonen er den at vi sit i same båt og somme har mykje og andre lite,[83] men ikkje like greitt i dagens samfunn, der vi også må ta omsyn til eit fungerande arbeidsliv og andre institusjonelle føringar.

Med andre ord, det er nødvendig å forhalde seg kritisk prøvande til mange av dei forbod og påbod som blir omtala

i dei heilage skriftene. Somt av det som står der, er utdatert, og mangt av det som i dag er viktig, står det ingenting om, det manglar. Alt må derfor tolkast og oppdaterast.

Dette er sjølvsagt gammalt nytt for alle som har «følgt med i timen». Men i dagens situasjon, med ei mangefasettert revitalisering av religion, er det mange med forankring i dei tre monoteistiske religionane som *ikkje* har fått med seg dette. I den samanhengen har vi ikkje berre théodicée-problemet ut frå det vondes problem, men også ei utfordring for det monoteistiske gudsomgrepet ut frå det vi kunne kalle «det latterleges problem»: Som vist ovanfor, når vi ukritisk tar alt i skriftene og tradisjonane på alvor, kan Gud (Allah, Jahvé) framstå som dåraktig.

Dette inneber at det er vanskeleg å ta oppmodinga alvorleg, om å vise respekt (og ikkje berre sosio-historisk forståing) for dei ulike snurrige (og ofte motstridande) levereglane som blir presenterte i guds namn, alt frå svinekjøt og halal- eller koscherslakt til hijab og silkeslips.

Og i den grad det er normative spenningar innanfor eller mellom dei ulike monoteistiske religionane (og retningane) – og dessutan med andre «comprehensive doctrines»,[84] religiøse eller sekulære[85] – er det eit påtrengande behov for overgripande normer som kan regulere samlivet mellom ulike oppfatningar og overtydingar.[86]

Med andre ord, når vi vurderer det vondes problem, slik det framstår i idealtypiske versjonar av dei tre monoteistiske religionane, både med fokus på kjerneproblema om Gud som allmektig, allvitande og god, og med fokus på dei ulike påbod og forbod som definerer klanderverdig eller syndefull åtferd, er det nødvendig[87] å ta eit steg tilbake og sjå dei ulike

oppfatningane i forhold til kvarandre og i forhold til det vi i dag meiner å vite ut frå ulike former for vitskapleg innsikt og historiske læringsprosessar.

Dermed, vil eg meine, er det lite attraktivt, også religiøst og teologisk, å bli ståande med oppfatningar av Gud anten som tyrannisk eller som dåraktig. Det gudsomgrepet vi då bør stå igjen med, og som nettopp står seg i eit moderne vitskapleggjort samfunn, er ei fjernare gudsførestilling, både epistemisk og normativt – både med omsyn til det vi kan vite og utseie om Gud og det Guds ord har å seie for oss med relevans for våre store og små utfordringar i moderne og prekære risikosamfunn.

Det siste poenget må ikkje tolkast restriktivt og avvisande med tanke på den meiningsgivande og retningsgivande kraft som religionen kan ha i moderne samfunn. Her har Habermas eit viktig kultursosiologisk poeng: Det er grunn til å sjå på religionen som ei åndeleg og moralsk kraft også i moderne samfunn – og eg ville føye til: særleg i ærefrykt for sårbart liv, biologisk så vel som åndeleg.

(5) Kva inneber dette for synet på det heilage?

Dermed har eg allereie ymta frampå om korleis eg ser for meg forholdet mellom gudstru og moral. Her er det ein samanheng, men ikkje slik mange synest å tru: at vi ved bokstavtru lesing av heilage skrifter får ferdige svar på korleis vi bør ordne oss i eit moderne risikosamfunn. I så måte duger det ikkje med «trua aleine», når det gjeld spørsmål om moral og rettferd i vår verd. Her trengst også diskursiv rasjonalitet,[88] og mangt anna – for oss feilbarlege skapningar som forstår stykkevis og delt.

Og det heilage? Det er ein sterk tradisjon for å sjå det heilage som *det evige*. Men er det ikkje også grunnar, ikkje minst ut frå kristen tradisjon, for å sjå det heilage i *det sårbare og forgjengelege* – det som treng omsorg og vern, det som derfor kallar på moralske haldningar og handlingar?

Platons evige idear treng ingen moral; dei er og forblir til evig tid dei same. Men for sårbare liv er det annleis. Det gjeld den enkelte sjel og kropp så vel som det åndelege og sosiale fellesskap. Her trengst moral, med opplyste tiltak av mange slag.

Og kven veit, kanskje er vi og vårt ikkje aleine om å vere sårbare? Kan Gud også vere sårbar? Er det dette som blir signalisert ved Jesu liv og liding?

Allahu Akbar, Gud er stor – men *allmektig og usårleg*? Det ser jo ikkje slik ut, slik vi ser det, i eit kaotisk og prekært risikosamfunn, ganske ulikt det harmoniske univers Leibniz såg for seg, tidleg på 1700-talet. Og dertil *evig og uforanderleg*? Som prinsipp kanskje, men ikkje som person, slik ein person er for oss: Ein som kommuniserer med andre personar, forandrar seg og lærer etter kvart. Og *strengt dømmande,* for evig tid? Men alt med måte, i lys av det vondes problem!

Det vondes problem gjeld ikkje spørsmålet om Guds eksistens. Men det vondes problem, likesom «det latterleges problem», er avgjerande for korleis vi kan forstå og tale om Gud. Dei som overser dette, framstår i realiteten som blasfemiske, jamvel om dei subjektivt ikkje opplever det slik. Dei er utilsikta blasfemiske. Sosio-historisk og psykologisk er slike haldningar forståelege. Men det gir ikkje grunnlag for spesiell respekt. Tvert om, ut frå ein fungerande blasfemiparagraf ville det her vere grunnlag for å vurdere ein strafferettsleg tiltale.

Kapittel 3
Religionskritikk?
Nokre stikkord

Religionskritikk, kva skal vi med det? Kort sagt: religionskritikk, kvifor – og korleis? På bakgrunn av dei to føregåande tekstane skal vi vise til nokre poeng om kvifor religionskritikk er viktig og om korleis det kan gjerast.[89]

Kvifor? Kort sagt, fordi vi i moderne vitskapsbaserte og kriseramma samfunn ikkje bør framstå som (i) *halvmoderne*, ved dogmatisk å oversjå eller underslå visse viktige vitskaplege innsikter og metodar (som kanskje kan opplevast som utfordrande), og heller ikkje framstå som (ii) *argumentofobe*, ved å avvise eller underkjenne kritisk refleksjon og diskusjon om viktige gyldigheitsspørsmål.

Korleis kan det gjerast, i praksis – t.d. i skulen? I utgangspunktet vil eg seie det slik: Ut frå praksis! Og dermed på ulikt vis overfor ulike aldersgrupper, ulike situasjonar, og ulike individ med ulik bakgrunn. Kort sagt, den som underviser, er gjerne den som veit best.

Men tentativt vil eg seie dette, om undervisning og lærebøker, med tanke på temaet religionskritikk:

(i) Ein bør undervise i dei tre monoteistiske religionane *parallelt*; det kan lette den religionskritiske undervisninga.

I lærebøker bør lærebokforfattarane presentere *dei tre monoteistiske religionane parallelt* og samanliknande med omsyn til religionskritikk, t.d. det vondes og det latterleges problem, som i prinsippet er felles for alle tre, og samtidig framheve spesielle utfordringar ved ulike versjonar av kvar av dei tre; og illustrere ved konkrete eksempel.

(ii) I undervisninga kan ein *ta inn* personar frå ulike trusretningar, men også folk med ulike *faglege* perspektiv.

I lærebøker bør ikkje berre religionsvitskaplege (sosialantropologiske) perspektiv ligge til grunn, *men også historiske og vitskapsteoretiske perspektiv*, der ein tar omsyn til erkjenningsteoretisk og institusjonell modernisering (jf. «modernisering av medvitet», som sjølvkritisk læringsprosess på bakgrunn av institusjonelle differensieringar; «å vere moderne» er då ikkje det same som «å leve i dag»).

(iii) I lærebøker (og i læreplanar) bør ein *avgrense mengda av religionsvitskapsleg informasjon på detaljnivå.* Ein bør konsentrere framstillinga om det viktige, *det skilsetjande.* (Vi får ikkje meir på ei literflaske sjølv om vi set henne under Niagara.)

Til påminning:

(i) «Religion» er ikkje lenger eit eintydig fenomen. Det krevst presisering.[90]

(ii) All tekst må tolkast. Religiøse tekstar må tolkast ved historisk-kritisk forsking.[91]

(iii) Det er ikkje lenger sjølvsagt at «religion» er av det gode. Det krevst normativ grunngiving i kvart tilfelle.[92]

Merknader om målsetjinga:

(i) *Religionskritikk som lutring*, ikkje som negativ avvising.
(ii) *Religionskritikk som modernisering av medvitet.*
(iii) *Religionskritikk som opnar for vidare perspektiv.*

DEL 2

Religion og rettsstat

Kapittel 4
Ytringsfridom og karikaturar

Med striden om Muhammed-teikningane friskt i minne: Korleis kan vi grunngi rettsprinsippet om ytringsfridom i eit globalisert verdssamfunn?[93]

Tre utilstrekkelege grunngivingsstrategiar: (a) Når ytringsfridom skal grunngivast, vil somme vise til *nytte*: Det er nyttig å ha eit rettsprinsipp om ytringsfridom! Sant nok, i mange situasjonar. Men nyttig for kven? Og kva med dei situasjonane der det ville vere «unyttig» å legge prinsippet til grunn? (b) Somme vil hevde at *individet* i utgangspunktet står fritt til å ytre seg; det er den rettslege *avgrensinga* av denne grunnleggande *individuelle fridommen* som krev grunngiving. Men i eit globaliserte verdssamfunn er det dei som oppfattar dette synspunktet som «Western Values», ikkje som eit universelt gyldig prinsipp. (c) Så er det somme som vil hevde at vi rett og slett må *bestemme* oss for å legge prinsippet om ytringsfridom til grunn. Men dette er *desisjonisme*, og det duger dårleg som grunngiving – for kvifor kunne vi ikkje bestemme oss for å legge heilt andre prinsipp til grunn?

Bakgrunn

Ei grunngiving av ytringsfridom som allmenngyldig rettsprinsipp i eit globalisert og pluralistisk verdssamfunn krev ei *kontekstoverskridande* grunngiving. Referanse til ein bestemt tradisjon, ein bestemt kontekst, slik som norsk eller europeisk rettspraksis, duger ikkje. Dette fekk vi demonstrert under karikaturstriden: I ei globalisert verd med ulike tradisjonar og «comprehensive doctrines»[94] blir vi konfronterte med spørsmålet om rettsprinsippet om korvidt ytringsfridom berre er ein «vestleg verdi», eller om det finst ei kontekstoverskridande grunngiving av ytringsfridom som eit universelt forpliktande rettsprinsipp.[95]

Når karikaturstriden blir nemnd, er det greitt å vite kva vi talar om. Den som er interessert i å ta ein titt på Muhammed-teikningane som vart publisert i Jyllands-Posten, kan gå inn på nettet: *Jyllands-Posten Muhammad cartoons controversy*, på Wikipedia.

Innvendingar og argument

Innvendingane frå muslimsk hald mot karikaturane og mot publiseringa av dei kan kort samanfattast slik:

Dette er krenkande for muslimar. Det er krenkande allereie på grunn av biletforbodet i sunni-islam: Det viser eit bilete av Profeten. Dessutan viser bileta Profeten på ein negativ måte: Dét er å krenke Profeten; og fordi muslimar identifiserer seg med Profeten, er det krenkande for alle muslimar. Dette er dei religiøst motiverte reaksjonane.

Publiseringa av karikaturane er provoserande for folk i muslimske samfunn fordi mange har ein vanskeleg livs-

situasjon, og fordi dei lenge har opplevd at dei blir trakasserte frå vestleg hald. Dette er den sosio-politisk motiverte reaksjonen.

Argumenta for og imot publisering av karikaturteikningane kan i første omgang stiliserast i tre grunnposisjonar:

Ytringsfridom er (berre) ein «vestleg verdi»! Dette inneber ei avvising av ytringsfridom som eit allmenngyldig prinsipp. Denne innvendinga kom både frå visse asiatiske land og frå islamsk hald.

Ytringsfridom er «ein verdi blant andre»! Derfor må spørsmålet om ytringsfridom avvegast i forhold til andre verdiar, slik som trivsel og fråvær av vonde kjensler. Dette argumentet vart ofte nytta, også frå vestleg hald.

Ytringsfridom gjeld «absolutt og utan avgrensing»! Dette argumentet vart av og til presentert med ei tilføying om at alle ytringar i utgangspunktet har same vern, ordlause karikaturar like mykje som velartikulerte meiningsytringar. Dette uinnskrenkte pro-argumentet vart m.a. nytta av visse profilerte mediefolk.[96]

Mot desse tre posisjonane vil eg hevde følgjande: (i) Ytringsfridom er ikkje berre ein vestleg verdi. (ii) Ytringsfridom er heller ikkje berre ein verdi blant andre. (iii) Og jamvel om ytringsfridom kan grunngivast som eit allmenngyldig prinsipp, finst det avgrensingar; heller ikkje er det slik at alle ytringar bør ha same vern.

Med utgangspunkt i spørsmålet om korleis ytringsfridom kan grunngivast som allmenngyldig prinsipp, skal eg i det påfølgjande underbygge desse tre påstandane.

Men først skal eg, i stikkords form, minne om vanskane ved å skulle grunngi universelt gyldige grunn-normer:[97]

Ei slik grunngjeving kan ikkje vere *empirisk*. Kort sagt, vi kan ikkje gå frå *er* til *bør*.[98]

Ei slik grunngiving kan ikkje vere *kontekstuell*. Vi søker tradisjonsoverskridande, kontekstoverskridande prinsipp – kontekstuell grunngiving duger derfor ikkje.

Ei tradisjonelt *metafysisk* eller teologisk grunngiving duger heller ikkje, for det finst ulike metafysiske og teologiske grunnoppfatningar, som sjølve treng grunngiving, og då er vi like langt – dette poenget kan gi grunnlag for filosofisk skeptisisme.

Så kunne ein hevde at *desisjonisme* er svaret. I siste instans er den normative grunngivinga eit spørsmål om kva vi bestemmer oss for! Men då kunne vi jo bestemme oss for kva det skulle vere, så heller ikkje dette duger som ei grunngiving av ytringsfridom som allmenngyldig prinsipp.

Ikkje empirisk, ikkje kontekstuelt, ikkje metafysisk, ikkje desisjonistisk. Kva så? Med denne påminninga som bakgrunn skal vi sjå på *to sentrale grunngivingsstrategiar* for ytringsfridom som allmenngyldig prinsipp:

(1) Grunngiving av ytringsfridom: ein (sjølvinnlysande) «medfødd og uavhendeleg rett» hos alle individ

Jf. t.d. omtalen av menneskerettane i den nordamerikanske deklarasjonen av 4. juli 1776 (*A declaration by the representatives of the United States of America, in general congress assembled*):

> We hold these truths to be self-evident; that all men are created equal; that they are endowed by their creator with (inherent and) inalienable rights; that among these are life, liberty, and the pursuit of happiness; …

Det blir her sagt at det er sjølvinnlysande sant at alle menneske er skapt like og at alle er utstyrte med uavhendelege rettar, slik som liv, fridom og søking etter lykke.

Dette er oppfatningar vi kjenner frå politisk teori i tradisjonen frå Hobbes til Locke: Det finst visse grunnleggande rettar, og det er individet som har desse rettane. Alle individ er like for så vidt som alle har dei same grunnleggande rettane. Desse rettane skal gi vern mot urettmessige inngrep frå statsmakta. Samtidig fordrar dette eit politisk og juridisk system som kan avstemme rettsforholda individa imellom.

Vi kan seie det slik: I utgangspunktet er individet fritt og sjølvstendig. Det har såleis rett til å ytre seg. I utgangspunktet har individet ytringsfridom for alle typar ytringar.

Men i praksis vil det likevel vere visse tema og visse typar ytringar som framstår som viktigare enn andre, med tanke på retten til å ytre seg. Velartikulerte offentlege ytringar om politiske, vitskaplege eller religiøse spørsmål vil gjerne bli sett på som særleg viktige.

Umiddelbart er det to prinsipielle problem med denne grunngivingsstrategien: på den eine sida, appellen til sjølvinnlysande sanningar; på den andre sida, førestillinga om individet som fritt og sjølvstendig, som autonomt.

Det første problemet er velkjent frå kritikken av rasjonalistisk metafysikk:[99] Fordi det rår ulike oppfatningar om kva

som er sjølvinnlysande sant, får vi ei skeptisk utfordring på grunn av dette mangfaldet av metafysiske grunnoppfatningar. Dette er ei tung innvending når vi er ute etter ei allmenngyldig grunngiving av prinsippet om ytringsfridom.

Det andre problemet gjeld forholdet mellom individ og samfunn, mellom individualisering og sosialisering (i sosialpsykologisk forstand). Også dette er ein velkjend problematikk, t.d. i politisk filosofi, for eksempel i spenningsforholdet mellom Hobbes og Locke på den eine sida og Burke eller Hegel på den andre. Forenkla kan vi tale om ein kontrast mellom det å sjå individuell *autonomi* som eit (*postulert*) *faktum* (hos alle menneske, eventuelt hos alle personar), og det å sjå individuell autonomi som eit (*stadig*) *prosjekt* (for «den enkelte og samfunnet»), der det er tale om meir-eller-mindre (ikkje om alt eller ingenting).

Ei sterk oppfatning om individets autonomi var på mange måtar eit grunnelement i «det moderne prosjekt», som ideal frå opplysningstida med tru på framsteg, fridom og fornuft, basert på idealet om myndige menneske, i form av frie og fornuftige, opne og opplyste personar. Men som vi veit, desse førestillingane vart snart utsette for omfattande kritikk frå fleire hald. Det er tale om kritikk ut frå empirisk forsking av ulikt slag, frå biologi til psykologi og sosiologi og historie, men også filosofisk «dekonstruksjon» av omgrepa om rasjonalitet og autonomi.[100]

I så måte kan framveksten av dei ulike vitskaplege disiplinane seiast å undergrave eller i alle fall på avgjerande vis å nyansere trua på mennesket som ein autonom aktør: Det er problematisk å tale om individets autonomi som eit empirisk faktum, liksom det er problematisk å tilskrive alle individ den same autonomi.

Det blir nødvendig å skilje mellom det å tilhøyre *homo sapiens* og det å vere ein ansvarleg og myndig person, liksom det blir nødvendig å skilje mellom empiriske fakta og ideelle normative føresetnader. Kort sagt, ein må ta modernitetskritikken på alvor. I forlenging av dette ligg også innvendingane om at det moderne prosjekt i grunnen er eit «vestleg» prosjekt, som ikkje er universelt gyldig; og dermed blir problemstillinga politisk brennbar, i dagens globaliserte samfunn.

Det vi her har skissert, er ein vanleg grunngivingsstrategi for ytringsfridom. Det representerer eit vanleg inntak til spørsmålet om korleis vi skal forstå ytringsfridom, og om korleis vi kan grunngi ytringsfridom som allmenngyldig, kontekstoverskridande norm: Individet har uavhendelege rettar, medrekna ytringsfridom! I kortversjon er dette svaret. Men her møter vi (som nemnt) innvendingar av ulikt slag: filosofisk innvendingar, empiriske innvendingar, og «framandkulturelle» innvendingar.

(2) Grunngiving av ytringsfridom: ut frå sanningssøking, autonomi, og (deliberativt) demokrati

Jf. t.d. *NOU* 1999: 27, om «… Ytringsfrihedens Begrundelse i Sandhedssøgen, Demokrati og Individets frie Meningsdannelse», der desse tre grunngivingane (sanningssøking, autonomi og demokrati) blir sagt å henge saman. Også dette er eit vanleg inntak for ei grunngiving av ytringsfridom.

Historisk sett er denne grunngivingsstrategien situert i opplysningstida: Opplysning (*Aufklärung*) inneber at feilbarlege og fornuftige personar, som er tilstrekkeleg myndige, prøver ut ulike oppfatningar om offentlege spørsmål ved

hjelp av sakleg drøfting (som også omfattar gjensidig rolletaking). Poenget er dette: For å kunne meine at ein sjølv har (rimeleg) rett, må ein kjenne motargumenta. Den som søker dei betre argument, må vere open overfor saklege motargument. Derfor treng vi ytringsfridom: Ytringsfridom er ein ufråkommeleg *føresetnad* for diskursiv rasjonalitet – ikkje berre ein vestleg verdi og ikkje berre ein verdi blant andre verdiar. Jf. John Stuart Mill i *On Liberty* (1859):[101]

> Der er stor forskjell på å anse en oppfatning for å være sann når den ikke er blitt motbevist tiltross for at enhver har full anledning til å gjøre det, og å anse den for sann – for å hindre at den kan bli motbevist! Fullkommen frihet til motsigelser og motbevis er selve den forutsetning som rettferdiggjør at vi kan anse våre meninger for så sanne at vi kan benytte dem som rettesnor for våre handlinger. På intet annet grunnlag kan en skapning med menneskelige forutsetninger ha en fornuftsmessig visshet om selv å ha rett.

For oss menneske, som feilbarlege skapningar, er ytringsfridom ein nødvendig føresetnad for å kunne skilje mellom rimelege og urimelege oppfatningar. Det er poenget. Vel kan vi omtale ytringsfridom som ein «verdi», og som noko «nyttig», men då får vi ikkje fram det som er det avgjerande: For skapningar som er avhengige av open drøfting, slik at relevante argument og motargument kan komme fram i lyset, for slike skapningar er ytringsfridom ein ufråkommeleg føresetnad for sanningssøking og meiningsdanning.

Dette gjeld all seriøs diskusjon der vi søker dei betre argument, anten det er i vitskaplege drøftingar, slik som ved

doktordisputas, eller i offentleg samtale om spørsmål av allmenn interesse.

Når det gjeld drøfting av samfunnsmessige spørsmål, er det avgjerande at alle partar får komme til orde i eit offentleg rom med sine ulike synspunkt, og at ein tar motargument på alvor og ikkje stenger ute visse (typar av) personar som blir påverka av det som blir drøfta, og som har sine synspunkt å komme med.

I så måte kan vi seie at demokratiet som ideal bygger på ein føresetnad om deliberativ meiningsdanning blant personar som er feilbarlege og sårbare, men som likevel er så vidt myndige at dei er i stand til å ta ansvar for eigne liv og til å vere med på ei meiningsutveksling om spørsmål som vedkjem dei.

Deliberativ meiningsdanning tener til å sjalte ut urimelege og uhaldbare oppfatningar, og kan samtidig vere ein gjensidig danningsprosess blant deltakarane. Så kan det, på bakgrunn av slik meiningsdanning, voterast over ulike standpunkt og tiltak som er lutra på denne måten, blant personar som sjølve er forma av slike dannande sosialiseringsprosessar. Kort sagt, demokrati gjeld for personar, som på same tid er feilbarlege, myndige og sårbare. (Demokrati er ikkje for dyr eller kroppslause englar.)

Slik sett kan vi tale om «Ytringsfrihedens Begrundelse i Sandhedssøgen, Demokrati og Individets frie Meningsdannelse», der desse tre grunngivingane heng saman. Ytringsfridom framstår som ein ufråkommeleg føresetnad for diskursiv søking etter gyldige oppfatningar, og dermed også for deliberativt demokrati og for fri meiningsdanning og myndige menneske.

Ytringsfridom som konstitutiv føresetnad for diskursiv sanningssøking

I siste instans er denne grunngivinga for ytringsfridom som allmenngyldig prinsipp *ikkje* empirisk, *ikkje* deduktiv, *ikkje* rasjonalistisk «top down». I siste instans er argumentasjonen refleksiv og meiningskritisk i den forstand at det ville vere performativt sjølvmotseiande å argumentere seriøst og samtidig avvise prinsippet om ytringsfridom. Denne argumentasjonen for ytringsfridom går «bottom up», ved refleksivt å avdekke innebygde føresetnader i våre diskursive talehandlingar: Ytringsfridom framstår som ei ufråkommeleg prosedural norm for seriøs diskusjon.

Vi har her ei grunngiving av ytringsfridom som allmenngyldig norm, som eit universelt gyldig prinsipp, og ikkje berre som ein «vestleg verdi», ikkje berre som eit kontekstuelt prinsipp. Men er det ikkje likevel noko kontekstuelt med denne grunngivinga? Vel, det inngår ein kontekstuell føresetnad i den forstand at ytringsfridom er ein ufråkommeleg føresetnad for seriøs diskusjon. Men det avgjerande poenget er at dette, seriøs diskusjon, ikkje er ein tilfeldig aktivitet, ein kontekst som vi står fritt til å neglisjere. Den som vil argumentere imot det vi her har sagt, må sjølv ta del i ein seriøs diskusjon og dermed forutsetje dei konstitutive vilkåra for slik diskusjon, medrekna prinsippet om ytringsfridom.

Diskusjon er nettopp den konteksten som vi står i når vi diskuterer. Det er det avgjerande poenget. Så må det tilføyast at diskusjon er ein aktivitet som inngår i all vitskapleg verksemd, og her er det tale om omfattande og sentrale institusjonar i moderne samfunn, med overgangar til det offentlege ordskiftet og undervisningsinstitusjonane.

Derfor gir det ikkje god meining å tale om prinsippet om ytringsfridom som ei kontekstuell norm, som om vi står fritt til å godta eller forkaste dette prinsippet. Tvert om kan vi seie at ytringsfridom er eit allmenngyldig prinsipp for alle som vil ytre seg i seriøs meiningsutveksling med tanke på kva som er rett og sant.

Autonomi som prosjekt

Det er samtidig verdt å framheve at denne grunngivingsstrategien for ytringsfridom som allmenngyldig prinsipp tar utgangspunkt i at mennesket er feilbarleg og forstår stykkevis og delt, og at vi nettopp av den grunn treng kvarandre i diskursiv sanningssøking og fri meiningsdanning. I så måte er det tale om eit robust menneskesyn, der ein ikkje går ut frå at menneskeleg autonomi er eit gitt faktum – slik det blir gjort i den førstnemnde grunngivingsstrategien – men der spørsmålet om autonomi blir sett på som eit stadig prosjekt, som krev både eigeninnsats og læringsprosessar i samspel med andre.

Diskursiv meiningsdanning som kjerneområde

Ut frå denne grunngivingsstrategien utgjer den seriøse diskusjonen, den offentlege samtalen og meiningsdanninga, det vi kunne kalle kjerneytringane med tanke på ytringsfridom. Samtidig er det slik at denne grunngivingsstrategien *kjem i tillegg* til det som elles kan seiast til støtte for ytringsfridom. Ein ser ikkje bort frå at ytringsfridom i visse samanhengar kan vere «nyttig», og at ytringsfridom i mange samanhengar kan omtalast som ein «verdi».[102] I så måte

kuttar ein ikkje noko ut, men legg noko til (noko som inneber eit sterkt vern av ytringsfridommen).

Men det er ut frå denne grunngivingsstrategien eit *kjerneområde*, som får det sterkaste forsvaret for ytringsfridom, med eit graduelt forsvar ut frå dette kjerneområdet, utover mot andre typar ytringar. Ytringar som ligg langt frå den seriøse diskusjon – slik som kommersielle ytringar, eller porno og valdsfilmar – vil få eit svakare vern.

Dette står i motsetning til den førstnemnde grunngivingsstrategien, der ytringsfridom i utgangspunktet blir forstått som ein medfødd rett hos alle individ. Men også her vil ein i praksis som oftast operere med eit graduelt vern, der visse ytringar framstår som viktigare enn andre med omsyn til ytringsfridom.

Derfor kan det *i praksis* likevel vere ein betydeleg konvergens mellom dei to grunngivingsstrategiane; den individbaserte vil i praksis skilje mellom sentrale og perifere ytringar, og den diskursorienterte vil utvide perspektivet ved å trekke inn ytringar som står fjernt frå diskursive ytringar.

Behovet for frie ytringar utover dei diskursive ytringane

Når det gjeld den diskursive grunngivingsstrategien, er det to grunnar til ei slik utviding av perspektivet. For det første er det (som sagt) slik at denne strategien også opnar for dei ulike verdibaserte vurderingane om ytringsfridom; slike vurderingar blir ikkje kutta ut. For det andre er det slik at diskursive ytringar ikkje oppstår eller består i eit vakuum: Det er mangt som skal på plass – kulturelt, emosjonelt og danningsmessig – for at ein sakleg diskusjon skal kunne komme i stand. For å kunne diskutere må ein for eksempel både ha ein fast

og fleksibel identitet – fleksibel nok til å kunne følgje dei betre argument og tilstrekkeleg fast overfor forventningar og press som ikkje er sakleg funderte. Det trengst i så måte ei «modernisering av medvitet».[103] Og dette kan t.d. bety at det er bra eller nyttig med frie kunstnarlege ytringar, med frimodige ytringar som ikkje er velartikulerte, og med emosjonelle utblåsingar. I kva grad dette er nødvendig, vil vere eit vitskapleg (empirisk) spørsmål.[104] Poenget er at det trengst ei utviding av vernet om ytringsfridom, som omfattar langt meir enn seriøse diskursive ytringar, nettopp for at slike diskursive ytringar skal kunne komme i stand og bestå.

Avsluttande merknad

Med dette avsluttar vi drøftingane av dei to grunngivingsstrategiane for ytringsfridom som eit allmenngyldig prinsipp, på tvers av kulturar og tradisjonar. Som det framgår av desse drøftingane, har eg størst tiltru til den sistnemnde argumentasjonen.

Men i tillegg til grunngivingsproblematikken har vi spørsmålet om ulike *typar* ytringar og ulike *fora* for ytringar – også slike forhold er viktige når vi t.d. skal vurdere Muhammedteikningane.

Ulike ytringstypar og ulike former for vern

Ut frå den sistnemnde grunngivingsstrategien er det i første omgang diskursive ytringar som får det fulle vern ut frå prinsippet om ytringsfridom. Ut over dette er det er eit empirisk spørsmål å klarlegge kva for andre typar ytringar

som kan bidra til å fremje ein innsiktsfull og tolerant kultur, som på den eine sida kan oppfattast som ein verdi i seg sjølv og som på den andre sida kan vere nødvendig eller nyttig for ein open offentleg samtale. Slik kan t.d. kunstnarlege ytringar av ulike slag få vern ut frå prinsippet om ytringsfridom. Men då kan det jo også hende at visse typar kunstnarlege ytringar vil vise seg å ha ein *negativ effekt* på dei faktiske bakgrunnsvilkåra for ein open offentleg samtale. Om effekten er negativ eller positiv, er i så måte eit empirisk spørsmål. Derfor har vernet av kunstnarlege ytringar ein annan og meir usikker status enn vernet av det vi omtala som kjerneområdet av diskursive ytringar.

Tilsvarande resonnement må leggast til grunn for vurderinga av det vern som kan tilskrivast kommersielle ytringar. I den samanheng er det t.d. viktig å ha eit blikk for det paradigmatiske skiljet mellom *kommunikative* (inklusive diskursive) ytringar og *instrumentelle* ytringar, samtidig som det i praksis er alskens overgangar. Dette er viktig fordi ekstreme former av instrumentelle ytringar, slik som systematisk *indoktrinering* og *manipulasjon*, kan undergrave den personlege autonomi og dermed komme i konflikt med ein av føresetnadene for ytringsfridommen. I staden for å fortene eit vern ut frå prinsippet om ytringsfridom, kan det derfor vise seg at t.d. *religiøs og ideologisk indoktrinering* (liksom politisk propaganda og reklame) faktisk utgjer ytringar som undergrev eit viktig vilkår for ytringsfridom, nemleg ein viss personleg autonomi, og at slike ytringar, i ytringsfridommens namn, derfor bør avvisast. Påviseleg forråande valdsfilmar vil komme i same kategori.

Dette er dei ekstreme tilfella av instrumentelle ytringar. *Kommersielle ytringar*, som er av ulikt slag, vil også omfatte

instrumentelle ytringar, men jamt over av eit moderat slag. Her er problemstillinga primært eit spørsmål om den rolle marknadsinstitusjonen, og dei strategiske ytringane som inngår i den, skal spele i eit moderne institusjonelt differensiert samfunn.

Ulike fora og ulike former for vern

Ved vurdering av vernet ut frå prinsippet om ytringsfridom er det vidare viktig å sjå på dei ulike fora og arenaer som ytringane opptrer i. Er det ved skrift – i bøker og aviser, eller på oppslag og i offentlege rom? Er det visuelt, ved film, fotografi, eller bildande kunst av forskjellig slag? Eller er ved lyd, som i vanleg tale eller også med andre lydeffektar? Eller er det blandingar av alt dette?

Vi minner om følgjande: Bøker må ein kjøpe eller låne og så lese. Det same gjeld for aviser; men ofte er det her tale om abonnement, slik at ein lesar i større grad kan bli eksponert som ytringar ein ikkje ønsker. Og med fjernsynsreklame blir folk i endå større grad påført ytringar dei normalt ikkje har oppsøkt.

Med ulike fora og arenaer vil ytringar te seg forskjellig, alt etter korvidt det er tale om ei aktiv og frivillig mottaking eller ei passiv og ufrivillig påføring. Dersom t.d. ein forskar meiner å ha belegg for at Profeten var pedofil, vil skilnaden vere stor mellom å publisere dette synspunktet i eit vitskapleg tidsskrift og å eksponere det ved audiovisuelle ytringar på fjernsynet i beste sendetid.[105]

Grenser for ytringsfridom

«Ytringsfridommen har sine grenser.» Ja, av tre slag:

(1) Det er grenser for ytringsfridom når ytringane *undergrev* det som utgjer *grunngivinga for ytringsfridom*. Det å ytre seg slik at det undergrev den andres personlege autonomi, representerer eit paradigmatisk tilfelle på ytringar som bør stoppast, nettopp ut frå prinsippet om ytringsfridom. Med referanse til dei nye formuleringane for Grunnlova § 100 kunne vi tale om ytringar som undergrev «Ytringsfrihedens Begrundelse i Sandhedssøgen, Demokrati og Individets frie Meningsdannelse».

Uavhengig av grunngivingsstrategi har vi, grovt sagt, to typar avgrensingar av ytringsfridommen: ved injurie, ærekrenking, og ved ytringar som kan føre til fatal destabilisering av samfunnet, t.d. krig og terrorhandlingar.

(2) Når det gjeld injurierande ytringar, er følgjande merknader på sin plass: Dersom dei ærekrenkande ytringane nærmar seg *ei undergraving* av *den andres personlege autonomi*, har vi straks ei avgrensing av vernet ut frå prinsippet om ytringsfridom.

På den andre sida er det slik at personleg autonomi forutset at vi står ansvarleg for det vi seier og gjer og at vi er opne for å ta og gi kritikk av handlingar og haldningar som på ein eller annan måte er klanderverdige. Den som av overdriven respekt for den andre avstår frå rettkommen kritikk, vil derved nettopp *ikkje* anerkjenne den andre som ein autonom person, men tvert om bidra til å redusere den andre *qua* myndig og ansvarleg person.

Det blir i denne samanhengen ofte framheva at vi ikkje bør ytre oss slik at det krenker dei religiøse kjenslene hos andre personar, ikkje minst hos personar frå andre tradisjonar og trusretningar. I utgangspunktet gir dette meining. Men for det første er det slik at emosjonar av dette slaget ikkje er eit naturfenomen, som berre er der. Slike emosjonar er knytte til oppfatningar og overtydingar som i mange tilfelle kan diskuterast og som dermed kan framstå som meir eller mindre rimelege eller urimelege.[106] Argumentet om at vi ikkje bør ytre oss slik at vi krenker eller provoserer dei religiøse kjenslene hos andre, er derfor tvitydig.

Dessutan er det slik at det i moderne pluralistiske samfunn finst alskens overtydingar som utløyser emosjonar hos dei som har dei. Vi har ikkje berre dei tre monoteistiske religionane, med alle forgreiningar, men også mange andre religionar, forutan ateistar og agnostikarar, som også har sine overtydingar og tilhøyrande emosjonar. Og av og til kan politiske overtydingar få same status. Dermed blir det vanskeleg å ytre seg om noko som helst, i fare for å støyte emosjonane som hos ei eller anna gruppe som har ei eller anna emosjonelt ladd overtyding.

I tillegg til dette finst det dessutan situasjonar der mange vil meine at vi både bør kritisere overtydingane og krenke dei tilhøyrande emosjonane – slik det skjedde, i full monn, overfor nasjonalsosialistane etter krigen.

Alt i alt betyr dette at det er grunn til å vere varsam med ei avgrensing av ytringsfridommen ut frå innvendinga om at ytringane kan resultere i ærekrenking og såre kjensler.

(3) Så står vi igjen med innvendingane som viser til reell fare for *fatal destabilisering* av samfunnet, eventuelt *krig* og *terrorangrep*. Dette er sjølvsagt eit sterkt realpolitisk argument, vel å merke når det er grunn til å hevde at det er reell fare. For å vurdere om dette er tilfellet, trengst det både god innsikt og eit godt politisk skjønn. Sett på spissen minner dette om problemstillinga i München i 1938: Når bør vi gå med, i håp om «fred i vår tid», og når bør vi setje ned foten og tone flagg? Slike vurderingar er notorisk vanskelege.

Kva så med Muhammed-teikningane? Det var der vi tok fatt, som inngang til desse refleksjonane om korleis ytringsfridommen kan grunngivast som allmenngyldig norm, gyldig på tvers av tradisjonar og trusretningar.

Kva med Muhammed-karikaturane?

Vi minner om korleis karikaturane såg ut, og kor og korleis dei vart publiserte. Ut frå det som er sagt ovanfor, kan det vere på sin plass med nokre raske merknader om striden omkring desse teikningane. Utgangspunktet er då at ytringsfridom er ei allmenngyldig norm, med diskursive ytringar som kjerneområdet og med overgangar til andre typar ytringar. Desse merknadene er ikkje meint å vere fullstendige og heller ikkje profesjonelle i juridisk forstand.

Biletforbodet. Forbodet mot å framstille Profeten visuelt (også når framstillinga er positiv) gjeld for store delar av den muslimske verda, men ikkje overalt. I eit pluralistisk verdssamfunn er det dessutan eit utal av religiøse overtydingar,

frå buddhistar og animistar til nykarismatiske rørsler og satanistar. Dessutan er det ingen grunn til å stoppe med religiøse overtydingar (omgrepet er notorisk mangetydig); så då har vi også alle andre djuptfølte overtydingar å ta omsyn til. Dersom alle andre skal ta omsyn til alle forbod som alle desse ulike og til dels motstridande retningane opererer med, vil vi ende i eit umogleg uføre. Kort sagt, i ei globalisert og pluralistisk verd er det praktisk umogleg å ikkje støyte mot eit eller anna forbod i ei eller anna overtyding. Så bør vi tilføye at prinsippet om ytringsfridom opnar for religionsfridom, men også for religionskritikk – for kritikk av religiøse og ideologiske overtydingar og handlingsformer. I denne perspektivet tyder ikkje religionsfridom fridom frå kritikk, men fridom til kritikk.

Negative framstillingar. I den aktuelle saka, Muhammed-karikaturane, er det tolv teikningar. Ikkje alle framstiller Profeten. Eit par er godmodige. Kanskje er det berre éi teikning som stiller Profeten i eit negativt lys (det med bombe i turbanen). Publiseringa skjedde i ei dansk avis. For å bli eksponert for teikningane måtte ein utvise frivillig eigenaktivitet. Teikningane vart ikkje påtvinga eit passivt publikum, slik det skjer ved reklameoppslag i offentlege rom eller overraskande innspel på fjernsynet.

Provoserande for store grupper som allereie føler seg krenkte. I ei globalisert verd kan ytringar som i utgangspunktet var lokale, raskt blir kjende i vide krinsar. Slik også i dette tilfellet. Men i dette tilfellet skjedde distribusjonen på spesielle måtar, i regi av bestemte aktørar, som til overmål valde å legge til eit bilete av eit fransk grisetryne, som utan tvil ville

bidra til å piske opp stemninga. I så måte var striden regissert. På den andre sida kan det argumenterast for at reaksjonane sprang ut av lang tids frustrasjon på grunn av rådande levevilkår og av ei oppleving av å bli audmykt frå vestleg hald. Men i så fall burde den adekvate respons frå vestleg side gå ut på å endre politikken i dei aktuelle områda, t.d. i Palestina–Israel-konflikten. Det å skulle gå på akkord med ytringsfridommen ville derimot vere både prinsipielt problematisk og politisk inadekvat. (Ein ville då gripe fatt i eit symptom i staden for å ta tak i dei avgjerande underliggande forhold.) Endeleg kan ein spørje om dei miserable tilstandane i mange muslimsk dominerte statar også kan ha heimlege årsaker, og ikkje berre vere eit resultat av vestleg politikk og vestlege overgrep.[107] Og vi må også spørje om korvidt religionen, i sine lokale variantar, kan vere medansvarleg for dei underliggande problema i desse landa. Alt i alt er det derfor lite truleg at det å legge lokk på ytringsfridommen, og på religionskritikken, er det mest adekvate svar på argumentet om at store folkegrupper reagerte på det dei fekk høyre om Muhammed-teikningane fordi dei føler seg frustrerte på grunn av dei rådande forhold der dei bur.

Respektere andres kjensler. Men bør vi ikkje respektere andres kjensler? Ja og nei. Som tidlegare nemnt må vi skilje mellom rimelege og urimelege emosjonar. Og som nemnt ovanfor er det alle slags emosjonar i pluralistiske samfunn. Somme står i motstrid til kvarandre. I praksis kan vi derfor ikkje ta omsyn til alle. Nettopp derfor er det nødvendig med eit institusjonelt skilje mellom religion og rettsvesen.[108] Og nettopp derfor er det nødvendig med religionskritikk (i kantiansk forstand), som ledd i ei «modernisering av medvitet».

Og då er det viktig å kunne vise til ei grunngiving av ytringsfridom som er allmenngyldig, på tvers av tradisjonar og kulturar.

Reell fare for destabilisering av samfunnet, eventuelt for krig og terroranslag. Dette er det harde spørsmålet. Det finst ytringar som i bestemte situasjonar kan utløyse fatale hendingsforløp. Om så er tilfellet, må vurderast nøye i kvar situasjon. I siste instans er dette ei oppgåve for den politiske leiinga, i samspel med samfunnsborgarane i open offentleg samtale og i samarbeid med ein breitt samansett ekspertise og med eit kompetent etterretningsvesen. Men også i slike situasjonar må vi vente at statsminister og utanriksminister står oppreist i forsvaret for ytringsfridom som ein ufråkommeleg føresetnad for sanningssøking, demokrati og individets frie meiningsdanning.

*

Tillegg

Grunnlova § 100

«Ytringsfridom skal det vere. Ingen kan haldast rettsleg ansvarleg for å ha motteke eller komme med opplysningar, idear eller bodskapar som det ikkje lèt seg forsvare halde opp imot den grunngjevinga ytringsfridommen har i sanningssøking, demokrati og den frie meiningsdanninga til individet. Det rettslege ansvaret skal vere fastsett i lov. Alle har rett til å ytre seg frimodig om statsstyringa og kva anna emne som helst. Det kan berre setjast slike klårt definerte grenser

for denne retten der særleg tungtvegande omsyn gjer det forsvarleg halde opp imot grunngjevingane for ytringsfridommen. Førehandssensur og andre førebyggjande åtgjerder kan ikkje nyttast om det ikkje trengst for å verne born og unge mot skadeleg påverknad frå levande bilete. Brevsensur kan ikkje setjast i verk, så nær som i anstaltar. Alle har rett til innsyn i dokumenta til staten og kommunane og til å følgje forhandlingane i rettsmøte og folkevalde organ. Det kan i lov setjast grenser for denne retten av omsyn til personvern og av andre tungtvegande grunnar. Dei statlege styresmaktene skal leggje til rette for eit ope og opplyst offentleg ordskifte.»

§ 185. Hatefulle ytringer

«Med bot eller fengsel inntil 3 år straffes den som forsettlig eller grovt uaktsomt offentlig setter frem en diskriminerende eller hatefull ytring. Som ytring regnes også bruk av symboler. Den som i andres nærvær forsettlig eller grovt uaktsomt fremsetter en slik ytring overfor en som rammes av denne, jf. annet ledd, straffes med bot eller fengsel inntil 1 år. Med diskriminerende eller hatefull ytring menes det å true eller forhåne noen, eller fremme hat, forfølgelse eller ringeakt overfor noen på grunn av deres

a) hudfarge eller nasjonale eller etniske opprinnelse,
b) religion eller livssyn,
c) homofile orientering, eller
d) nedsatte funksjonsevne.»

Tidlegare straffelov § 135 a («rasismeparagrafen»)

«Med bøter og fengsel inntil 2 år straffes den som ved uttalelse eller annen meddelelse som fremsettes offentlig eller på

annen måte spres blant almennheten, truer, forhåner eller utsetter for hat, forfølgelse eller ringeakt en person eller en gruppe av personer på grunn av deres trosbekjennelse, rase, hudfarge eller nasjonale eller etniske opprinnelse. Tilsvarende gjelder slike krenkelser overfor en person eller en gruppe på grunn av deres homofile legning, leveform eller orientering. På samme måte straffes den som tilskynder eller på annen måte medvirker til en handling som nevnt i første ledd.»

Tidlegare § 142 («blasfemiparagrafen»)

«Den som i ord eller handling offentlig forhåner eller på en krenkende eller sårende måte viser ringeakt for nogen trosbekjennelse hvis utøvelse her i riket er tillatt eller noget lovlig her bestående religionssamfunds troslærdommer eller gudsdyrkelse, eller som medvirker hertil, straffes med bøter eller med hefte eller fengsel inntil 6 måneder. Påtale finner bare sted når almenne hensyn krever det.»

Kapittel 5

Krenking, ei grense for ytringsfridommen?[109]

Den rettslege grensesetjinga for ytringsfridom omfattar to slags ytringar: ytringar som truleg vil føre til valdelege og kaotiske tilstandar, og ytringar som i sterk grad krenker personvernet.

Derfor, når ein person blir alvorleg krenkt av bestemte ytringar, kan det setjast grenser for ytringsfridommen. Men i moderne liberale demokrati gjeld dette berre overfor *levande menneske*, ikkje for dei døde, ikkje for teoriar, ikkje for tradisjonar og kulturar, ikkje for konfesjonar eller religionar. Det gjeld for nolevande personar, som eit forsvar for deira sjølvkjensle, identitet og autonomi. Likevel, ein tøff og vedvarande kritikk *av den kulturelle bakgrunnen* til ei bestemt gruppe vil kunne krenke gruppemedlemmene på alvorleg vis og skade dei som autonome personar.

Ved krenking er det ikkje berre spørsmål om dét som blir hevda, men også om *måten* det blir ytra på. Måten er viktig. Ein og same påstand kan bli ytra anten aggressivt eller med respekt og sympati. *Staden* er også viktig. Og her, som så ofte elles, er det rimeleg å skilje mellom ytringar som vi *uvilkårleg og ufrivillig* blir eksponerte for (som i reklame og

propaganda), og slike som vi frivillig og med eigeninnsats oppsøker (for eksempel i bøker og blad). Dessutan, i det siste har ny teknologi og sosiale media revolusjonert heile feltet. Fleire deltar, fritt, utan redaksjonelt filter. Dermed har ytringskulturen ofte blitt meir uforsonleg og unyansert, mellom anna med hyppige krenkingar og fornærmande utsegner.

Men her er det eit problem, ettersom påstanden om å bli krenkt av bestemte ytringar, kan fungere som ein *maktstrategi*, som eit trumfkort, som legg debatten død. Jamfør framlegget i FN om å forby kritikk av religion – fordi religionskritikk blir sagt å krenke islam, krenke profeten, Koranen, og kjenslene til muslimane.

Dessutan, terminologien er *ikkje eintydig*: Ytringar som blir sagt å fornærme andre personar, ved å krenke djupe kjensler og å såre identitet og autonomi, slike ytringar inneheld ofte *fleirtydige* uttrykk som er opne for ulike tolkingar. Tilsvarande finst det forskjellige begrep om det å bli fornærma og om det å bli krenkt. Vi skal ta for oss to slike begrep: (i) Krenking ved ytringar som blir opplevde som provoserande og som framkallar *vonde kjensler*: sinne, raseri, mismot, og ei kjensle av å vere såra. (ii) Krenking ved ytringar som *bryt ned og øydelegg den personlege autonomien åt eit anna menneske*, gjennom hjernevask, indoktrinering, manipulasjon, sjikane.

(i) Krenking

For dette førstnemnde begrepet er kjensler og emosjonar avgjerande. Jamfør dette sitatet, frå tidlegare statsminister Jens Stoltenberg; det var hans svar på valden i den muslimske verda etter publiseringa av Muhammed-teikningane i

Jyllands-Posten hausten 2005: «Det er viktig at vi viser respekt for andre menneskers følelser.»[110]

Men kjensler (følelser) er ikkje eit eintydig fenomen. Det er, for eksempel, ein skilnad på sanseinntrykk, kjensler og stemningar, der dei to sistnemnde på ulike vis er medbestemt av sosiale og kulturelle faktorar. Kort sagt, *sanseinntrykk* er «gitt», fysisk, fysiologisk eller på annan måte; *kjensler* og *stemningar*, derimot, er avhengige av kulturar og tradisjonar, eller av religiøs tru og andre grunnleggande overtydingar, som ikkje alle deler. Dessutan kan kjensler og stemningar vere avhengige av vår personlege forståing av ein bestemt situasjon, eller av førestillingane våre om kontroversielle religiøse og metafysiske spørsmål. Med andre ord, i somme tilfelle (men ikkje i alle) er vi sjølve medansvarlege for dei kjenslene og stemningane som rir oss – anten fordi vi ikkje held oss unna visse aktivitetar eller situasjonar, eller fordi vi burde ha tedd oss som meir modne og opplyste menneske med tanke på våre eigne haldningar og førestillingar.

Sagt i klartekst: Dei som føler seg krenkte og fornærma av ytringar frå andre menneske, bør ikkje alltid ha vetorett i slike saker. Med andre ord, vi bør ikkje alltid ha respekt for kjenslene til andre menneske.

(ii) Krenking

Her handlar det om fornedring av andre menneske ved at dei blir brotne ned som autonome personar, anten ved eksplisitt sjikane og trakassering eller meir umerkeleg ved manipulasjon og indoktrinering. For det sistnemnde, jamfør reklame på marknaden, og strategisk kommunikasjon i politikken, men også religiøs forkynning med sikte på ei

bestemt forming av andre menneske, ikkje minst av barn og unge. Religiøs fridom – ja, for lærarane, forkynnarane, men kva med dei som blir forma på denne måten? Det vil seie, kva med barna? Dei blir av og til forma, og hjernevaska, på ein måte som hindrar uavhengig refleksjon og personleg autonomi på eit seinare tidspunkt, når dei sjølve blir vaksne. Dette er eit viktig poeng, men det blir ofte oversett i den pågåande debatten om ytringsfridom og religionsfridom.

Til påminning, to utsegner frå Ludvig Holberg:

> Barn må gjøres til mennesker før de blir kristne; … Men man begynner først med guddommelige hemmeligheters katekisasjon, noe som fører til at enhver hårdnakket forsvarer den sekt som han er oppdratt i, og ikke er mottakelig for andre argumenter senere …[111]

> Thi, hvis een lærer Theologie, førend han lærer at blive Menneske, bliver han aldrig Menneske.[112]

Sjølvsagt, barn blir alltid oppfostra i ein eller annan sosiokulturell kontekst. Problemet oppstår når desse sosialiseringsprosessane tar form av indoktrinering som undergrev den personlege autonomien til dei det gjeld. Rett nok, i dag er ikkje dette eit problem for religiøse personar som er kulturelt moderne, slik vi stort sett har hatt det i Vest-Europa; men hos mange andre er dette eit problem. Og dette punktet, om manipulasjon og hjernevask, er ikkje uviktig. Det å bryte ned eit anna menneskes autonomi, ved verbal manipulasjon og indoktrinering, blir ofte, og med rette, sett på som ei

dødssynd. På mange måtar er dette langt verre enn ytringar som fører til harme og sinne.

I tillegg minner vi om at det å krenke eit menneskes autonomi, å skade «den frie meiningsdanninga til individet», det er eit åtak på sjølve den normative grunngivinga for ytringsfridommen, slik det er definert i § 100 i den norske Grunnlova.

Kapittel 6

Niqab og Davidstjerne[113]

Menneskerettsdomstolen gav Frankrike medhald i forbodet mot ansiktsdekkande plagg. Argumentet er enkelt og forståeleg: Under normale forhold i moderne samfunn bør vi ikkje dekke oss til, men møte kvarandre ansikt til ansikt. I norsk debatt er poenget utdjupa ved referanse til filosofen Levinas: Den andres andlet er heilag. Dessutan blir det vist til at ordinær utdanning og deltaking i arbeidslivet ikkje er mogleg for personar som dekker til ansiktet.

Men faktagrunnlaget omfattar også psykologiske og fysiologiske forhold – t.d. kor viktig det er med ansiktskontakt mellom omsorgsperson og barn i spedbarnsalder. Eller det fysiologiske (muskulære og nevrologiske) grunnlaget for at ansiktet er så uttrykksfullt, i motsetning til ryggen (eller baken – som statsminister Khrusjtsjov med rette påpeikte, då ein på vestleg hald ville invitere han på nattklubb).

Kort sagt, det å dekke til ansiktet, under normale forhold, er ei drastisk handling. Men det er meir enn som så.

Det er eit skilje mellom å vere statsborgar og å vere undersått. Det er dette vi feira i 2014, under tohundreårsjubileet for Grunnlova. Det norske samfunnet som vi har i dag, vart forma av stridige demokratiseringsprosessar der folk stod

opp, kom til orde, og vart sett, ansikt til ansikt. Aktiv deltaking og sjølvorganisering er grunnleggande faktorar i dei prosessane som har forma dagens norske demokrati. Ved å «snu ryggen» til alt dette, reduserer ein seg sjølv, frå statsborgar til undersått. Med andre ord, ei frivillig umyndiggjering.

Så er det velferdsstaten, den nordiske velferdsstaten, med generelle og sjenerøse ytingar – men som har sine føresetnader: at folk flest, etter evne, yter sitt til fellesskapet, ut frå ein allmenn solidaritet, også for personar ein ikkje kjenner, og at folk flest ter seg på rimeleg vis, jamvel om dei på mange måtar er ulike. Her er det eit skilje mellom det liberalistiske USA og det norske velferdssamfunnet. Skal fellesskapet betale for aparte livsførsel, må fellesskapet også kunne ha eit ord med i laget. Her kan ein ikkje få i pose og sekk.

Dessutan, som statsborgarar i eit demokrati har vi medansvar for den politikken som blir ført. Rett nok, kvar ut frå sine føresetnader – og i strid med krefter og forhold som står imot. Men med røysteretten, og dei andre politiske rettane, har den enkelte statsborgar likevel eit visst medansvar. Og i eit risikosamfunn som vårt, med kriser og konfliktar og ei usikker framtid, er dette medansvaret særleg krevjande. Den som med overlegg snur ryggen til det statsborgarlege medansvaret, har derfor eit forklaringsbehov.

Og så var det Frankrike, som med klart fleirtal og allmenn tilslutning har innført eit forbod mot ansiktsdekkande plagg. Vil vi forstå det som skjer i Frankrike, duger det ikkje med lettbeint journalistikk. Ein må kjenne historia, den smertefulle franske historia, for å sjå poenget med fransk sekularisme (*laïcité*) i statsregi. Og Frankrike har sine sosiale hierarki, men også sjenerøse velferdsordningar. Og Frankrike

har over lang tid hatt omfattande innvandring, særleg frå franskspråklege land, ikkje minst frå Nord-Afrika. Lenge ganske vellykka. Var du ressurssterk, og hadde du fransk *lycée*, stod dørene opne. Jf. Léopold Senghor, franskspråkleg poet og intellektuell, president for Senegal og medlem av *Académie française*. Men med masseinnvandring, ofte av mindre ressurssterke personar, har Frankrike fått problem, særleg blant arbeidslaus innvandrarungdom i forstadane til Paris.

Det finst sosiologisk forsking på dette, t.d. ved den franske sosiologen Gilles Kepel som har studert endringane i eit parisisk forstadsmiljø over ein tjueårs periode. Det han fann, var dette:[114] For tjue år tilbake var det store sosiale problem, med omfattande arbeidsløyse blant dei unge og mange som fall ut av skulesystemet. Det var misnøye og småkriminalitet. Etter tjue år var småkriminaliteten redusert. Konservative islamistar hadde tatt over, der den franske staten hadde meldt pass. Men det hadde sin pris. For det første var arbeidsløysa stadig stor, og mange fullførte ikkje skulegangen. Dessutan, lokale islamistar kontrollerte det sosiale miljøet. Kort sagt, det var haram å dele bord og seng med dei vantru – og dermed vart den grunnleggande integrasjonsmekanismen i det franske samfunnet sett ut av kraft: det å ha måltid i lag, med den gjensidige sosialiseringa som det inneber, og det å gifte seg på tvers av etniske skiljelinjer og få barn med kvarandre. Resultat: sjølvvald segregasjon, og auka avstand mellom folkegrupper.

Sjølvsagt, dei fleste innvandrarane frå muslimske (franskspråklege) land er vel integrerte i det sekulære franske samfunnet. Men med masseinnvandringa, med radikaliseringa av islamistiske grupper etter 9/11 og Irak-krigen, og med

visse dramatiske hendingar – slik som massakren av jødiske barn ved ein fransk skule, utført av ein radikalisert islamist – har skepsisen overfor segregerande og politisert religion auka. Og med krisa i euro-sona, som var merkbar i Frankrike, særleg for dei nedre skikt, har store grupper i den franske arbeidarklassa forlate partia til venstre og bevega seg mot Front National.

Det franske forbodet mot ansiktsdekkande plagg kan ikkje analyserast seriøst utan dette bakteppet.

Kva kan vi lære av dette? Sikkert så mangt. For eksempel: Under den tyske okkupasjonen vart så godt som alle danske jødar redda. Kvifor? Bo Lidegaard har skrive ei bok om emnet, *Landsmenn* (norsk oms. 2013). I eit intervju i *Klassekampen* 8.10.2013 seier han dette: «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 avstamning 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.

Ikkje alle minoritetar i vårt samfunn har denne erfaringa. I dag er vi vitne til at islamistar går inn for sjølvpålagd segregering og sjølvvald ytre markering – lite samkvem med medlemmene i storsamfunnet, for eksempel ved giftarmål og frivillig organiserte aktivitetar, men med synlege markørar, som viser avstand til dei andre, i mild form ved hijab, i meir drastiske former ved niqab og burka.

Dette kan vere gangbart så lenge det rår fred og velstand i landet. Men framtida er usikker. Det kan bli krise, også hos oss. Kanskje alvorleg krise. Ikkje berre økonomisk, og økologisk, men også konflikt og sosial uro. Kven veit? Det er klokt å vere føre var.

Ut frå dette perspektivet bør talspersonane for muslimske miljø, av opplyst eigeninteresse, fråråde og fordømme bruk av ansiktsdekkande plagg, slik som niqab og burka. I krisetider går ein ikkje frivillig med davidstjerne på yttertøyet. Og norske politikarar bør heller ikkje vere naive og blåøygde med tanke på eventuelle framtidige kriser og konfliktar.[115]

DEL 3

Religion og moderne institusjonar

Kapittel 7
Multikulturalisme og velferdsstat?[116]

Bakgrunn

Er multikulturalisme ei ufordring for den nordiske velferdsstaten? Svaret er avhengig av kva vi forstår med «multikulturalisme» og «velferdsstat», så termane må tolkast. Dessutan, i dette innlegget skal eg ikkje gå inn i empiriske diskusjonar om multikulturalisme og velferdsstat, for eksempel om haldningar og trendar i integrasjon og arbeidsliv.[117] Som vitskapsfilosof skal eg ta opp tema som primært gjeld begrepsbruk og som til vanleg ikkje blir tematiserte i empirisk samfunnsforsking, men som like fullt er viktige. (a) Det gjeld grenser for multikulturalisme i dei tilfella der det er eit nært forhold mellom samfunnsmessige institusjonar og kulturell identitet; (b) det gjeld kulturmangfaldet i vitskapsbaserte samfunn; (c) det gjeld vitskapsrelaterte problem ved eit religiøst forsvar av multikulturalisme; og (d) det gjeld argument for 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 var i Libanon denne påska, saman med Walid al-Kubaisi og hans venner. 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, azeri, russisk, tyrkisk og no på arabisk. Beirut blir sagt å ha vore ein vakker by. Men byen var 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 var øydelagd, ingen trikk og få bussar. Men mange bilar. Dermed gjekk 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 vore ei 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».[118] Ein slik språkbruk gir meining ut frå fleire faglege perspektiv: organisasjonsvitskapleg, juridisk, økonomisk.[119] 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 då ikkje 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 nærliggande å vise til historia, gjerne med fokus på sosio-kulturelle forhold, nærmare bestemt på særeigne former for kulturell og institusjonell modernisering og sosiopolitiske læringsprosessar.

I seinare år er det fleire som har arbeidd ut frå slike historiske og modernitetsteoretiske perspektiv,[120] 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.[121] Poenget er vitskapsteoretisk: Dette er spørsmål som det ikkje kan svarast tilfredsstillande på ved organisatoriske begrep aleine. Det trengst også eit historisk og modernitetsteoretisk perspektiv.

I norsk samanheng er det nærliggande 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.[122] Det er nærliggande 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 grunnleggande 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 skjerpa klassekamp vart det i mellomkrigstida etablert eit ordna forhold mellom kapital og arbeid (og mellom bønder og arbeidarar), som grunnlag for treparts-

samarbeidet mellom arbeidsgivarar, arbeidstakarar og politikarar. Kort sagt, institusjonelt og kulturelt var mangt på plass forut for utforminga av den universelle velferdsmodellen etter andre verdskrig.[123]

Dersom vi ønsker å halde fast ved eit organisasjonsteoretisk begrep om velferdsstaten, bør vi derfor legge til at den nordiske velferdsstaten har *særeigne sosio-kulturelle og politiske føresetnader*, føresetnader som har historiske røter, som ikkje er sjølvsagde, 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 autonomi, mellom anna ved sjølvorganisering,[124] utdanning[125] og folkeopplysning.[126]

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. Tilbakeslag i internasjonal økonomi kan få følgjer også hos oss. Auka innvandring kan gi større utgifter enn inntekter, og lågare løner for ufaglærte.[127] Nyliberale trendar vil styrke 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 vil tradisjonelle arbeidsplassar truleg gå tapt. 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.[128] Men empirien gjeld primært samtid og den nære fortid, ikkje framtida. Framtidsperspektivet er ofte kort.[129] Og inntil så lenge har vi olja. Og så langt har vi hatt høge prisar på eksportvarer og låge prisar på importvarer. Men lenger fram? Etterpå, blir det sagt, må vi satse på utdanning og innovasjon.

Men vi veit 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 tole? Dessutan er det vanskeleg å sjå korleis dei to systema skal kunne går i hop: den allmenne og sjenerøse norske velferdsstaten og ein global teknologibasert kapitalisme med sine fire fridommar. 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,[130] går det mot global utjamning av løner og arbeidsforhold, aukande sosiale motsetningar og forverra levekår for store grupper, særleg for ufaglærte arbeidarar, og ganske særleg for dei som fell utanfor.[131] «Det er ganske enkelt umuligt at

have åbne grænser og samtidig opretholde en generøs velfærdsstat».[132]

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 utfordringane og for å dempe presset frå kapitalismens fire fridommar, og (ii) vern om juridiske statsgrenser og statleg sjølvråderett[133] – overfor presset frå ein globalisert kapitalisme og internasjonale vedtekter som svekker staten og styrker kapitalkreftene. Slike tiltak kan vurderast til forsvar for ein nøktern nordisk velferdsstat, der stikkorda er nøysemd og grenser.[134]

Dette er på sikt avgjerande utfordringar for velferdsordningar av nordisk type. Globalt sett har vi eit overforbruk og globalt sett 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.[135] 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 om multikulturalisme utgjer ei utfordring for velferdsstaten. Så kva forstår vi med «multikulturalisme»?[136]

Multikulturalisme og velferdsstat – fire begrepsrelaterte poeng

Som sagt, her skal termane tolkast i eit vitskapsteoretisk perspektiv, med fokus på fire problemstillingar: (a) Det er ofte ein *nær samanheng* mellom *samfunnsmessige institusjonar og kulturell 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. (b) 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».[137] (c) I eit moderne vitskapsbasert samfunn må *religiøse argument* lutrast ved opplyst diskusjon før dei kan tilleggast 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. (d) Ved vurdering av om visse former for multikulturalisme er foreinlege 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* vil kunne oppstå alvorlege *kriser og konfliktar*.

(a) Kulturell identitet og samfunnsmessige institusjonar

Enkelt sagt kan multikulturalisme bety 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 haldning og kulturell identitet er funksjonelle i bestemte

institusjonar, og andre er det ikkje. I samfunn med velfungerande og relativt ukorrupte rettslege og politiske institusjonar vil andre haldningar og identitetsformer vere funksjonelle enn i samfunn utan slike institusjonar.[138] Kultur av dette slaget er ikkje frittsvevande, 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 grunnlovfeste eit vern av «kulturell identitet»,[139] som om kultur alltid er positiv,[140] 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 sjølvsagt overgangar og gråsoner mellom institusjonsbundne og frittsvevande 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 sjargong. Noko anna ville vere uheldig, også for dei det gjeld, og dessutan eit kategorimistak.[141]

Kort sagt, det er funksjonelle institusjonelle grenser for kor multikulturelt eit bestemt samfunn kan bli. Kor grensene

går, vil ofte vere omstridt, men ikkje at det finst visse (graduelle) grenser, 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.

(b) Vitskapsbaserte samfunn: eit spesielt kulturmangfald

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

Ulike vitskapar opererer på vekslande vis med ulike begrep og metodar, innanfor ulike tradisjonar og institusjonar.[142] I si tid (1959) tala C. P. Snow om «dei to kulturane».[143] Med pågåande spesialisering og institusjonell differensiering har vi i dag eit mangfald av vitskapsbaserte «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 skilnad 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 vitskapsteoretiske begrep. (ii) Utan vitskapane stoppar velferdsstaten: Den nordiske velferdsstaten forutset eit vitskapsbasert samfunn, både med tanke

på økonomi og arbeidsliv og med tanke på moderne forvaltning. Eit mangfald av moderne vitskapar (og teknologi) utgjer ein grunnleggande føresetnad for den nordiske velferdsstaten.[144] I så måte er det eit positivt forhold mellom ein slik vitskapsrelatert «multikulturalisme» og ein moderne nordisk velferdsstat.[145]

Det vitskaplege 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 ønskeleg i eit gitt tilfelle.[146] I tillegg kjem at vi i vitskapleg verksemd må vere villige til å lytte til andre og vere opne for motargument.

Refleksjon, tvil og sakleg diskusjon utgjer såleis eit felles ethos, gjennom heile dette «multikulturelle» mangfaldet. Dessutan, i eit moderne kunnskapssamfunn er dette dygder som følgjer med dei vitskapsbaserte 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 opp til.[147]

Dette betyr at ein moderne nordisk velferdsstat, i den grad han er vitskapsbasert og demokratisk, bør vere open for denne vitskapsrelaterte «multikulturalismen» på ein refleksiv 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 eigne heilage tekstar og deira eige monoteistiske gudsbegrep er å forstå, og dermed er desse religionane, av indre (epistemiske) grunnar, opne for den type religionskritikk som kom med opplysningstida.[148] Kort sagt, dei er av indre grunnar opne for ei «modernisering av medvitet».[149]

(c) Religiøs grunngiving av kulturelle ytringar?

Overgangen mellom kultur og religion er flytande, også fordi dette er fenomen som ter seg forskjellig i forskjellige perspektiv.[150] Dessutan, det er velkjent at multikulturalisme ofte blir tolka i religiøse termar. Samtidig blir religion, liksom kultur, ofte knytt til identitet på ein grunnleggande måte.[151] Og 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.[152] 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 forståelege og overtydande, at nettopp denne forma for religion fortener respekt og anerkjenning.[153] 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.[154] Ei likebehandling ville berre ha meining dersom det fanst vesentlege (og positive) kjenneteikn som er felles (og særeige) for alt som blir omtala som «religion»; men det er neppe tilfellet.[155]

(ii) Mangt av det som blir omtala som religion, ligg hinsides vitskap 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.[156] Det er dette som ligg i Habermas sin 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;[157] (b) ei anerkjenning av at vitskaplege innsikter og arbeidsformer må respekterast, men på ein vitskapskritisk 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 vitskapsbasert samfunn.[158] Det er heller ingen indre grunn til at religionar som er moderniserte på dette viset, skulle butte imot i ein vitskapsbasert 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,[159] og som inspirasjon for folkelege rørsler med fokus på folkeopplysning og sjølvorganisering nedanfrå. Dette stridige samspelet mellom universitetsutdanna embetsmenn og engasjerte og opplyste lekfolk utgjer ein grunnleggande dynamikk i dei sosio-kulturelle moderniseringsprosessane som fører fram til parlamentarismen og som peikar vidare framover mot det som blir velferdsstaten.[160] Kort sagt, norsk protestantisme var ein viktig føresetnad for velferdsstaten,[161] samtidig som denne religionen har visst å tilpasse seg til eit moderne vitskapsbasert samfunn. Her er noko å lære for dei som i dag vil ha ein nordisk velferdsstat og samtidig ønsker å bryte med religionen – men også for dei som vil ha ein nordisk velferdsstat og som ikkje ønsker å bryte med religionen.

(d) 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,[162] 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 ved 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 radikalisere dei latente multikulturelle spenningane både i og mellom statar.

Korleis vil velferdsstaten stå seg under slike forhold? Kva med økonomien? (Vil vi kunne legge om til ein meir nøysam variant?[163]) Kva med den politiske oppslutninga? Og kva med dei multikulturelle spenningane?

Det er nærliggande å seie at det er nødvendig med haldningsendringar og ein annan politisk retorikk – mindre kortsiktig og sjølvtilfreds, meir langsiktig og krisebevisst. Men i eit demokrati er partia primært innretta mot neste val. Kommande generasjonar har ingen sterke institusjonsbaserte 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 radikalisering av multikulturelle spenningar.[164] For det andre er det viktig å motverke dei sosiale kreftene som gjer multikulturalisme til parallellsamfunn,[165] slik som inngruppemarkørar, tilbaketrekking frå sosiale arenaer, og motstand mot ekteskap med «dei andre».[166] For det tredje er det viktig å halde fast ved opplysningsidealet i moderne vitskapsbaserte samfunn, mellom anna ved intern religionskritikk, særleg retta mot uhaldbare argument til fordel for segregasjon[167] (t.d. til fordel for inngruppemarkørar og for sosial og seksuell segregering[168]), og generelt med tanke på opplysning og kulturell modernisering[169] (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 særeigne moderniseringsprosessar: (i) Det vi forstår med kultur, er ofte knytt til bestemte institusjonar og historiske læringsprosessar. (ii) I moderne vitskapsbaserte 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 vitskapsorientering (jf. «modernisering av medvitet»). (iii) I moderne vitskapsbaserte 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 konfliktar; ut frå føre-

var-prinsippet bør vi m.a. ha eit kritisk blikk på uheldige gruppemarkørar og segregerande livsformer.

Spørsmålet om kva som går (og ikkje går) i eit bestemt moderne og vitskapsbasert 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,[170] 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 underliggande 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 eit nasjonalt 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 fattigare begrep enn det som låg til grunn då den nordiske velferdsstaten vart forma. Og om så var, ville vi ha mindre å trekke 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 grunnleggande 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 vore 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 frittsvevande organisatorisk modell og egosentriske eigeninteresser. Velferdsstaten har sine historiske og sosio-kulturelle føresetnader, føresetnader for eit fellesskap. Dersom vi vil ha del i dei goda som dette fellesskapet 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.

Kapittel 8
Støttande statleg religions- og livssynspolitikk i ein konfesjonsfri stat?

Bakgrunn

Per 1.1.2021 får vi her i landet ei ny lov om trus- og livssynssamfunn – *trossamfunnsloven*, jf. *Lovvedtak 78* (2019–2020), frå 14. april 2020. Lovvedtaket bygger på ei innstilling frå familie- og kulturkomitéen (Innst. 2008 L, 2019–2020) av 24. mars 2020, som igjen bygger på Proposisjon 130L (2018–2019) av 13. februar 2020, som bygger på NOU 1/2013, «Det livssynsåpne samfunn. En helhetlig tros- og livssynspolitikk», kjend som Stålsett-utvalet. Den nye lova bygger såleis i stor monn på innstillinga frå dette utvalet. Det er derfor grunn til å minne om det som står der. Og det er det vi skal gjere i det påfølgjande.

Gud er tilbake, blir det sagt. Andre seier at religion ikkje høyrer heime i moderne samfunn. I norsk samanheng har vi fått innstillinga frå Stålsett-utvalet, «Det livssynsåpne samfunn. En helhetlig tros- og livssynspolitikk», NOU 1/2013. Bakgrunnen er det tverrpolitiske kyrkjeforliket frå 2008 og Grunnlovsendringa i 2012. Dermed vart Statskyrkja ei statsbudsjettkyrkje, og spørsmålet om likebehandling for

andre trus- og livssynssamfunn kom på dagsordenen. I juni 2020 fatta Stortinget vedtak om nye ordningar for trus- og livssynssamfunn. Men innstillinga frå Stålsett-utvalet var eit viktig innspel i den offentlege debatten, og i den politiske prosessen. Innstillinga fortener derfor ein kritisk kommentar:[171]

I mandatet blir det lagt til grunn at trus- og religionsfridom skal sikrast, at det bør utarbeidast «en mer helhetlig politikk på området», og at «staten fortsatt skal føre en aktivt støttende tros- og livssynspolitikk innenfor rammene av sentrale prinsipper i det norske samfunnet som demokrati, rettsstat og menneskerettighetene». Ved gjennomgang av tilskottsordninga vart utvalet pålagt å drøfte «i hvilken utstrekning det kan og bør stilles vilkår for økonomisk støtte til tros- og livssynssamfunn».

Innstillinga er på 462 sider, og er prega av mange dissensar. Særleg påfallande er eit dobbelt avvik frå mandatet: To av medlemmene *går imot mandatet* på det avgjerande punktet om at staten skal føre ein økonomisk støttande politikk. Heile utvalet *går utover mandatet* (§ 8, kap. 10) idet dei ikkje nøyer seg med å forhalde seg til det staten kan og bør gjere, men går forkynnande ut overfor det norske folk med eit normativt prinsipp om at «alle bør akseptere å bli eksponert for andres tros- og livssynspraksis i det offentlige rom» (1.1; § 8).[172] Begge dei to avvika er oppsiktvekkande, kvar på sitt vis.

Definisjon av trus- og livssynssamfunn

Kven er så dei andre (i tillegg til Den norske kyrkja) som skal nyte godt av offentleg støtte? Her er dei to definisjonane som utvalet legg til grunn, med det underliggande vilkår at

trus- og livssynssamfunna opererer innanfor norsk lov og i samsvar med menneskerettane, og at dei er organiserte på forskriftsmessig vis, som registrerte «samfunn»:

> Et trossamfunn må være basert på felles forpliktende oppfatninger om tilværelsen der mennesket ser seg selv i relasjon til en gud eller en eller flere trans[c]endente makter.
>
> Et livssynssamfunn må være basert på felles forpliktende oppfatninger om menneskets plass i tilværelsen og holdning til sentrale etiske spørsmål.

Som alle ser: Desse definisjonane omfattar så mangt, frå satanisme og salafisme, norrøn gudelære og heksedyrking, militant ateisme og tvilande agnostisisme, til kantianisme og nietzscheanisme, og mangt anna (så sant dei opererer innanfor norsk lov og er forskriftsmessig organiserte).

Men definisjonane utelukkar omfattande nyreligiøse trendar, t.d. dei som har ei personleg tru på englar og overjordiske makter, men som ikkje er organiserte som «samfunn».

Så er spørsmålet: Kva er felles for alle dei som fell innanfor? Det er her tale om militante ateistar, tradisjonsbundne muslimar, tvilande agnostikarar, diskrete protestantar etc. etc. Kva har alle desse til felles? (Bortsett frå at dei tilhøyrer homo sapiens, og opererer innanfor lov og rett og er forskriftsmessig organiserte.) Svaret må vere: ingenting.[173]

Kort sagt, desse definisjonane omfattar likt og ulikt. Dét får konsekvensar for spørsmålet om kva likebehandling kan bety i dette tilfellet. Meir seinare.

Demokrati og opplysning

Mandatet framhevar at demokrati, rettsstat og menneskerettar er premissar for trus- og livssynspolitikken (2.1). I innstillinga (§ 6, om grunnleggande prinsipp) heiter det at «Statens aktive tros- og livssynspolitikk må i sin utforming vurderes opp mot sentrale fellesverdier: demokrati, rettsstat, menneskerettigheter, ikke-diskriminering og likestilling.» Demokrati står altså sentralt. Kva ligg i det?

Utvalet omtalar demokrati som ein «verdi», på linje med ikkje-diskriminering og likestilling. Men demokrati er også noko anna og meir, både institusjonelt og kulturelt. Til dømes er det slik at *alle fungerande demokrati fordrar allmenn skuleplikt*. Kort sagt, det er eit indre forhold mellom demokrati og opplysning: Eit moderne rettsstatleg demokrati *krev* utdanning og opplysning, og *forutset* utdanning og opplysning. Dessutan, i eit moderne samfunn omfattar utdanning og opplysning ein rimeleg grad av vitskapleg kultur, der ulike former for vitskap inngår – ikkje berre dei årsaksforklarande, men også dei tolkande og kritisk argumenterande aktivitetane. Dermed omfattar ein moderne, opplyst og vitskapsbasert kultur også religionskritikk, ikkje som dogmatisk avvising, men som opplyst utprøving og sjølvkritisk lutring.[174]

I innstillinga blir det indre forholdet mellom demokrati og opplysning oversett. I innstillinga blir det fokusert på at staten opererer på det rettslege og økonomiske plan, med lovgiving og løyvingar, ved å forby eller tillate og ved aktiv økonomisk støtte. Men innstillinga er blind for at moderne demokratiske rettsstatar er forplikta på å fremje utdanning og opplysning.

I ein moderne demokratisk rettsstat som den norske er det såleis behov for ei allmennutdanning som formidlar

kritisk tenking og vitskapleg haldning, medrekna opplyst religions- og livssynskritikk. Slik undervisning bør givast på ein sakleg og nøktern måte, tilpassa elevane og deira føresetnader, og det bør vere eit obligatorisk opplegg for alle, ikkje eit valfag.

Staten (ved politikarane eller byråkratane) kan sjølvsagt ikkje bestemme kva som er gode og dårlege grunnar i vitskapleg forsking, heller ikkje i teologi eller filosofi. Men ein moderne demokratisk stat er forplikta på eit opplyst og obligatorisk utdanningssystem.[175] Og ein moderne demokratisk stat bør legge til rette for sjølvkritisk forsking (t.d. på universiteta) og for fri og opplyst meiningsutveksling og meiningsdanning i det offentlege rom.

I slike meiningsbrytningar inngår så mangt, ikkje berre *politisk debatt* der poenget er å få gjennomslag for eigne synspunkt, og heller ikkje berre *dialog* med sikte på gjensidig forståing, men også *diskusjon* der partane gjensidig anerkjenner kvarandre som fornuftige og feilbarlege, og der dei i fellesskap søker dei betre argument. I innstillinga er det mykje tale om debatt og dialog (1.9, 3.6, og 21), men ikkje om diskusjon i nemnde tyding.[176] Det er påfallande, for spissformulert kan det seiast at det er diskusjon i nemnde tyding som utgjer kjernen i ein moderne vitskapsbasert kultur.

I innstillinga blir religionskritikk omtala som ein individuell rett. Det er riktig og viktig. Men det ser ikkje ut til at utvalet har fått med seg at lutrande kritikk, rett forstått, vil vere til gagn for religionane sjølve.[177] Dette gjeld t.d. dei tre monoteistiske religionane (jødedom, kristendom og islam), som av indre grunnar er opne for tolkingar og vitskapsbaserte argument, både med tanke på tolkinga av heilage skrifter og med tanke på omtalen av gudsbegrepet.[178] Ut frå innstil-

linga ser det heller ikkje ut til at utvalet har fått med seg at moderne demokrati har behov for opplysning og religionskritikk. Kort sagt, forholdet mellom demokrati og opplysning og mellom opplysning og lutrande religionskritikk er merkeleg fråverande.[179] Dét får konsekvensar for dei tilrådingane som utvalet kjem fram til. Meir seinare.[180]

Historia som formar det moderne norske demokrati

Det referatet som blir gitt om kristendommens rolle i norsk historie, er mangelfullt og vindskeivt:[181] For stor vekt på disiplinering, særleg av seksualitet, og for lite vekt på det varige bidraget til kulturell modernisering og opplysning. Kort sagt, for mykje Foucault og for lite Weber.

I eit webersk perspektiv framstår den dansk-norske protestantismen som viktig for å forstå dei særeigne moderniseringsprosessane som på norsk jord vart borne fram i eit stridig samspel mellom ein luthersk embetstand og folkelege rørsler, med markante aktørar som Erik Pontoppidan ovanfrå og Hans Nielsen Hauge nedanfrå; frå 1814 og framover, med Stortinget som arena og med omfattande læringsprosessar ved sjølvorganisering og aktiv deltaking, fram til 1884 då embetsstanden «abdiserte» i tillit til at land og rike ville bestå: I utgangspunktet, ei «pastoral opplysning»,[182] ved opplysningsorienterte prestar ovanfrå og lesande bønder nedanfrå[183] – ingen jakobinisme med blodig revolusjon, og heller ingen restaurasjon etterpå – men med opplyste og lovorienterte aktørar på begge sider, der dei gjensidige erfaringane resulterte i ein grunnleggande tillit både til motstandarane og til institusjonane – som historisk bakgrunn for det tillitsbaserte velferdssamfunnet slik vi kjenner det i dag. Med andre ord,

i ein lang periode spela den dansk-norske protestantismen ei avgjerande rolle i moderniseringsprosessane her til lands, samtidig som denne protestantismen etter kvart har tilpassa seg til det moderne samfunn, både med tanke på vitskapsbasert opplysning og institusjonell differensiering, og ved diskret framferd i det offentlege rom og i offentlege institusjonar.

Det var ikkje «religionen» som var med på å forme det tillitsbaserte og lovorienterte, egalitære og institusjonelt differensierte norske velferdssamfunnet. Det var dansk-norsk protestantisme, inkarnert i bestemte aktørar, institusjonar og rørsler. Når vi skal *likebehandle* «innenfor rammene av sentrale prinsipper i det norske samfunnet», er det derfor rimeleg at denne moderniserande og moderniserte versjonen av luthersk protestantisme spelar ei sentral rolle som *referansepunkt* for likebehandlinga – for det som dei andre trus- og livssynssamfunna blir likebehandla i forhold til – anten det gjeld økonomi og ressursar, eller det gjeld spørsmålet om korleis ein bør te seg i det offentlege rom og i offentlege institusjonar. Det var jo nettopp likebehandling i forhold til statskyrkja som var utgangspunktet for det heile.

Likebehandling av likt og ulikt

Likebehandling vil seie å behandle likt likt. Men som sagt, det er vanskeleg å sjå kva som er likt hos alle dei trus- og livssynssamfunn som fell innanfor definisjonane. Dessutan, ifølgje mandatet skal trus- og livssynspolitikken vurderast opp mot «sentrale prinsipper i det norske samfunnet», slik som demokrati (jf. § 6 i innstillinga). Som vi har vore inne på, *krev* demokratiet allmennutdanning og opplysning, sam-

tidig som demokratiet *forutset* utdanning og opplysning. I eit moderne demokrati omfattar dette ein rimeleg grad av vitskapsbasert kultur, der opplyst religions- og livssynskritikk inngår. Samtidig veit vi at det som går for å vere religion, ofte kan omfatte overtru, manglande opplysning, tradisjonsbunden indoktrinering og førmoderne kultur. Då buttar det imot.

Dessutan, eit moderne demokrati omfattar ikkje berre opplysning og kulturell modernisering, t.d. i form av opplyst og lutrande religions- og livssynskritikk, og dertil ei refleksiv erkjenning av at det finst andre modererte og moderniserte oppfatningar enn den ein sjølv held seg til; i tillegg omfattar eit moderne demokrati også institusjonelle differensieringar, t.d. mellom religion og rettsvesen, og mellom yrkesroller og privatliv.[184]

Dermed har vi eit par viktige kriterium for å skilje mellom likt og ulikt, det vil seie mellom det som passar inn i eit moderne demokrati, og det som ikkje passar inn, kort sagt: (i) ein rimeleg grad av opplysning og lutrande religionskritikk, og (ii) aksept for institusjonell differensiering og rolledifferensiering. Dette er allmenne kriterium.

Men i mandatet blir det også referert til sentrale prinsipp i «det norske samfunnet». Dermed blir det viktig det vi sa om korleis dansk-norsk protestantisme, via embetsstand og folkelege rørsler, var med å forme det egalitære og tillitsbaserte norske samfunn, slik vi kjenner det i dag. Her er det ikkje tale om frittsvevande «verdiar» som ein kan velje og vrake, heller ikkje er det tale om abstrakte prinsipp. Her er det tale om tunge og stridige læringsprosessar som på avgjerande vis har vore med å forme dagens norske demokratiske samfunn.

Dermed har vi igjen eit viktig kriterium for å skilje mellom likt og ulikt, nemleg mellom det som passar inn i det moderne norske demokratiet, og det som ikkje passar inn – kort sagt, det som er likt, og det som er ulikt med omsyn til grunnleggande trekk i det egalitære og tillitsbaserte norske demokratiet. I tillegg til dei to kriteria vi nyss nemnde, har vi då dette kriteriet: (iii) diskret framferd i det offentlege rom og i offentlege institusjonar.[185]

Spesielt norsk, og sårbart

Det er spesielt for Noreg at sekulære livssynssamfunn har same juridiske status og får same økonomiske støtte som religiøse trussamfunn. Dette heng mellom anna saman med den uvanleg sterke stillinga som Human-Etisk Forbund har i norsk politikk. Spesielt er det også at vi her i landet opererer med så mange trus- og livssynssamfunn.[186] Alle får økonomisk støtte frå staten. Rundt ti prosent av folket står ikkje i noko trus- eller livssynssamfunn, men dei er like fullt med på å betale for dei andre.

Det er sikkert mangt som er bra ved denne ordninga, t.d. at det er forhandla fram modererande haldningar, for eksempel på spørsmålet om retten til å melde seg ut av eit trussamfunn. Men ordninga er dyr. Med så mange «samfunn» er det krevjande å ha tilsyn med medlemslister og pengebruk. Dessutan opnar ordninga for likt og ulikt, frå sjamanisme og norrøn gudelære til militante ateistar og diskret protestantar, frå tvilsorienterte agnostikarar til førmoderne muslimar.

Dette er ein skjør konstruksjon, som botnar i eit tidsbestemt politisk kompromiss. Dersom vi får trongare tider, og

dersom folk fattar interesse for dette voluminøse og merkelege mangfaldet av statsfinansierte trus- og livssynssamfunn, kan ordninga lett komme i vanry og dermed komme under press.[187]

Å stille krav

Ut frå mandatet er utvalet pålagt å drøfte «i hvilken utstrekning det kan og bør stilles vilkår for økonomisk støtte til tros- og livssynssamfunn». I innstillinga blir det stilt krav av administrativ og juridisk art. Det gjeld organisasjonsform, ikkje minst med tanke på tilsynet med medlemslister og pengebruk. Det gjeld føresetnaden om at trus- og livssynssamfunna skal operere i samsvar med norsk lov og internasjonale menneskerettskonvensjonar. Her blir det særleg fokusert på barn, likestilling og vald.

Ut frå definisjonane av trus- og livssynssamfunn er det klart at utvalet opnar for likt og ulikt, både for trus- og livssynssamfunn som er lutra og diskret og som går greitt inn i eit moderne samfunn som det norske, og for trus- og livssynssamfunn som buttar imot sentrale fordringar og forventningar i eit moderne demokrati (som det norske). Men utvalet vil ikkje stille krav som rører ved innhaldet (23.4.2): Det indre liv i trus- og livssynssamfunna skal ikkje underleggast slike krav!

Rett nok har innstillinga eit kort og kryptisk avsnitt om at oppfatningane (i støtteverdige trus- og livssynssamfunn) bør vere seriøse (23.3.3). Men dette kravet blir raskt lagt til side, til fordel for eit krav om at oppfatningane må vere «oppriktige» og «forpliktende for samvittigheten»: «Utvalget vil tilrå at det legges til grunn at de religiøse virkelighets-

oppfatningene oppfattes som forpliktende for samvittigheten, og er oppriktig ment.» Men kva betyr «samvittighet» i denne samanhengen? Blir samvitet forstått som ein uforanderleg indre kjerne? Eller innser ein at sosiale faktorar spelar inn ved forminga og utviklinga av samvitet? Og kva med forholdet mellom samvit og overindividuelle normer og prinsipp? Men så kjem det: «I forlengelse av dette bør en legge til grunn at religionen må inneholde et krav om å si noe sant om tilværelsen, ...» (23.3.3). Når kravet er at religionen skal seie noko sant om tilværet, kva betyr så det? «Sant», i kva forstand? Er det noko som kan etterprøvast av andre, slik det er i vitskapane, eller er det noko anna? Kort sagt, dette er uklart, og dermed useriøst.

Men det stoppar ikkje med dette: Utvalet talar om å etablere ei nemnd for å «klarere krav og vilkår til tros- og livssynssamfunn» (23.6.3), og i den samanhengen tilrår utvalet at det blir oppretta eit «rådgivende utvalg» av «personer med høy faglig kompetanse og integritet på tros- og livssynsområdet». Men kva betyr «faglig kompetanse» i denne samanhengen? Her er det ikkje nok med faktakunnskap om ulike religionar. Her trengst det også innsikt om dei kulturelle og institusjonelle føresetnadene for eit moderne demokrati. Men det er ingenting som tyder på at utvalet har tenkt i slike banar. På dette avgjerande punktet er innstillinga useriøs.[188]

Staten kan ikkje bestemme kva som er gode eller dårlege argument i vitskapleg forsking, heller ikkje i teologi eller filosofi. Men offentlege instansar kan legge til rette for fri forsking og for lutrande læringsprosessar i samfunnet elles.[189] Og innanfor akademia kan fagfolk drøfte og vurdere kva som er rimeleg og urimeleg i ulike fagfelt, også i teologi og

filosofi. Sjølvsagt er det slik at religion og livssyn omfattar mangt som ikkje er av det sanningsorienterte slaget. Men somt er slikt som kan drøftast. I dei tre monoteistiske religionane gjeld dette både skrifttolking og begrepsbruk. Dermed er det t.d. opna for diskusjonar om gudsbegrepet og om det vondes problem. Og då er det ikkje slik at ikkjetruande, eller dei som har ei anna tru, ikkje kan ytre seg. Då er det ikkje slik at ein kan verne seg mot opplyst og sakleg kritikk ved å hevde at berre dei som bekjenner seg til ei bestemt tru, kan uttale seg om dei tolkingsrelaterte og begrepsmessige sidene ved denne trua.[190] Tvert om, sentrale oppfatningar i dei fleste trus- eller livssynssamfunn kan drøftast og vurderast på ein kompetent måte også av «dei andre». Dette inneber at det i utgangspunktet er mogleg å vurdere om medlemmene i eit trus- eller livssynssamfunn har gjennomgått lutrande læringsprosessar eller ikkje.

Kort sagt, innstillinga opererer med visse krav for å få støtte, men krava er få og selektive. Viktige krav manglar. Det gjeld det allmenne kravet om opplysning og kulturell modernisering, som føresetnad for eit fungerande moderne demokrati. Det gjeld også dei særeigne historiske og sosiale føresetnadene for det egalitære og tillitsbaserte norske demokratiet, som grunnlag for ein generell og sjenerøs velferdsstat av nordisk type.

Kapittel 9
Ny lov om «trossamfunn»

Frå 1.1.2021 har vi fått ei ny lov om «trussamfunn». Det er ikkje ei lov som omhandlar teologiske spørsmål, korkje konfesjonelt forankra (som hos Thomas Aquinas eller Martin Luther) eller konfesjonelt uavhengig (som hos nolevande rasjonalistiske teistar slik som filosofane Peter Rohs og Holm Tetens[191]). Det er heller ikkje ei lov som omhandlar religiøsitet, konfesjonsforankra eller eksistensielt. Dette er ei lov om reglane for offentleg *økonomisk støtte* til religiøse *organisasjonar* – i Noreg, ikkje allment.

Trossamfunnsloven, lova om «trus- og livssynssamfunn», er nedfelt i *Lovvedtak 78* (2019–2020), som bygger på *Proposisjon 130L* (2019–2020), som bygger på *NOU 1/2013* (innstillinga frå Stålsett-utvalet), og i siste instans på den nye § 16 i *Grunnlova*:

> 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. Nærare føresegner om kyrkjeskipnaden blir fastsette i lov. Alle trus- og livssynssamfunn skal bli stødde på lik line.

Vi skal sjå på nokre sentrale punkt i den nye lova om trussamfunn.

Definisjon

§1, setningane 1–3: «*Formål og virkeområde.* Formålet med loven er å understøtte tros- og livssynssamfunn. Med tros- og livssynssamfunn menes i denne loven sammenslutninger for felles utøvelse av tro og livssyn. Loven gjelder for alle tros- og livssynssamfunn.»

Her blir «samfunn» definert som «sammenslutninger for felles utøvelse». Greitt nok. Men «tro og livssyn» i uttrykket «tros- og livssynssamfunn» blir definert ved «tro og livssyn». Det er ikkje greitt. Det er sirkulært. A = A.

Utfyllande merknader i *Prop. 130L* («24. Merknader til de enkelte bestemmelsene i lovforslaget») er ikkje til særleg hjelp. Her blir det vist til at «En *tros*oppfatning vil normalt innebære en overbevisning om at det finnes en overjordisk virkelighet, …», og at «En *livssyns*oppfatning vil normalt kjennetegnes ved at den har et sammenhengende syn på menneskets plass i tilværelsen …».

Vi minner om at spørsmålet om kva som er felles og spesifikt for alt som blir omtala som «religion» og «livssyn», er eit fatalt svakt punkt også i innstillinga frå Stålsett-utvalet.

Korleis kan slikt skje? Det er nærliggande å vise til den politiske konteksten. På den eine side, den organiserte human-etikken står relativt sterkt. På den andre sida er det stor vilje til å yte økonomisk støtte til Den norske kyrkja etter at statskyrkjeordninga er avskaffa, samtidig som det av juridiske og politiske grunnar er nødvendig å yte «på lik line» til andre religiøse samanslutningar, jamvel om

avgrensingane er uklare. Det er nærliggande å sjå på dette som eit politisk kompromiss, der kanskje ingen av partane fekk det slik som dei helst ville, men der alle ser fordelar ved det vedtaket ein enda opp med.

Registrering

§ 4, setning 1: «*Registrering av tros- og livssynssamfunn.* Et tros- eller livssynssamfunn kan bli registrert når det er fast organisert og har minst 50 medlemmer som

(a) selv har meldt seg inn, eller som har blitt innmeldt av dem som har foreldreansvaret
(b) er bosatt i Norge
(c) ikke er medlem i Den norske kirke eller et annet registrert tros- eller livssynssamfunn.»

Inn- og utmelding

§ 2, setning 1: «Personer som har fylt 15 år, kan selv melde seg inn i eller ut av tros- og livssynssamfunn.»

Offentleg tilskott

§ 5, setning 3: «*Krav om og tildeling av tilskudd.* Tilskuddet beregnes etter antallet medlemmer i tros- og livssynssamfunnet som oppfyller kravene i § 4 første ledd bokstav a til c. … Satsen for tilskudd per medlem skal om lag svare til statens og kommunenes tilskudd til Den norske kirke per medlem.»

Dermed er kriteria for offentleg tilskott som følgjer: (i) fast organisering og (ii) minst 50 medlemmer. Barn i alle aldrar kan vere medlemmer. Det er krav om at medlemmene er «bosatt i Norge»; i utfyllande merknader blir dette uttrykket tolka ut frå *folkeregisterloven* §4-1, der kravet er at ein «oppholder seg lovlig i en norsk kommune i minst seks måneder» (*Prop. 130L*, side 255). Det er ikkje krav om at medlemmene er norske statsborgarar.

Merknader

Dei statlege overføringane blir her bestemt administrativt ut frå antal medlemmer, utan justering med tanke på ulike typar aktivitetar. Det inneber at det tidlegare skiljet mellom «prest» og «forstandar» utgår, jf. *Prop. 130L*, § 21.7 «Prest og forstander». Dette er eit implikasjonsrikt punkt: Når ein ut frå Grunnlova § 16 er pålagd å støtte «alle» trus- og livssyn «på lik line», så blir det tolka slik at det er *antalet medlemmer* som tel, og *ingenting anna* – ikkje, for eksempel, kor opplyste og innsiktsfulle forkynnarane og leiarane måtte vere. Betaling «på lik line» betyr dermed ikkje «lik løn *for likt arbeid*» eller «lik løn ut frå *lik kompetanse*», men lik økonomisk støtte for kvar registrert medlem.[192]

Når det ikkje er krav om norsk statsborgarskap, kan ein heller ikkje forvente, eller krevje, at medlemmene i desse samankomstane skal bruke norsk, eller kunne bruke norsk.

Begge punkt kan ha implikasjonar med tanke på integrering og deltaking i det norske samfunn og også med tanke på det å leve i eit moderne samfunn.

Det blir operert med to grunngivingar for den nye lova.

På den eine sida, *eit juridisk argument*: Når Den norske kyrkja får økonomisk støtte av ein sekulær stat, må også andre «trus- og livssynssamfunn» (kva no det måtte vere) få støtte «på lik line».

På den andre sida, *eit samfunnsetisk og integrasjonspolitisk argument*: Jf. *Prop 130L*, § 1.1.2, «Tros- og livssynssamfunnene er en samfunnsskapende kraft», og § 1.1.3: «Et livssynsåpent samfunn er et bedre samfunn» (sitat): «Stålsett-utvalget var opptatt av at tros- og livssynssamfunn gir «identitet og tilhørighet og representerer en arena for å drøfte spørsmål om tro, tvil og etikk.» Utvalget mente videre at «dette er sentrale verdier for å skape fellesskap og tilhørighet, og som begrunner en aktiv og støttende tros- og livssynspolitikk.» Og vidare: «Samfunnsfellesskapet er avhengig av noen verdier og tradisjoner som binder samfunnet sammen og skaper tilhørighet. Tros- og livssynssamfunn er «vedlikeholdere» av slike felles verdier.»[193]

Det er grunn til å sjå nærmare på begge desse grunngivingane. Men først ei kort påminning om kor særeigne dei norske ordningane er: (a) ein generøs definisjon (der også ateistiske humanetikarar inngår), (b) godt over 800 «samfunn» (å halde styr på), og (c) tilskott på rundt 1200 kroner årleg for kvar medlem. Til samanlikning: Sverige har krav om 3000 medlemmer, og opererer med eit par og tjue «samfunn». Kravet i Danmark er 50 medlemmer, ikkje barn, berre myndige personar; skattefordelar, men ikkje offentleg støtte; eit par hundre «samfunn», ikkje-religiøse livssynssamfunn er ikkje omfatta av ordninga. Finland har 23 «samfunn», tilskott per medlem er rundt 6 kroner.[194] Kort sagt, kontrastane til det norske opplegget er påfallande.

Kva så med grunngivinga for dette spesielle og generøse norske opplegget? Som sagt, det er to grunngivingar, den eine er i utgangspunktet juridisk (i), den andre er samfunnsetisk og integrasjonspolitisk (ii).

(i) Når Den norske kyrkja får økonomisk støtte frå ein konfesjonsfri stat, så er det nedfelt i Grunnlova § 16 at andre tilsvarande samanslutningar også må få økonomisk støtte «på lik line», frå det offentlege – kva no tilsvarande samanslutningar måtte vere, og korleis «på lik line» måtte tolkast. Ut frå desse vage premissane er det i *Prop. 130L* gjort eit grundig arbeid for å gjere det beste utav det. Utgangspunktet er gitt: ei leveleg ordning for Den norske kyrkja og samtidig ei ordning som behandlar andre «trossamfunn» «på lik line». Resultatet er eit generøst opplegg, ut frå maktforholda i det politiske miljøet, og på bakgrunn av ein rimeleg god økonomi her i landet. Men det er eit par viktige utfordringar, knytte til økonomien: Trenden i dag er at medlemstalet i Den norske kyrkja går ned, mens medlemstalet går opp hos dei andre;[195] dermed, for å halde oppe pengestøtta til Den norske kyrkja, med minkande medlemstal, kan tilskottet per medlem i dei andre trus- og livssynssamfunna bli justert opp, for å støtte alle «på lik line». Dette kan by på problem, på sikt. Dessutan, vi lever i krise-ramma samfunn. Framtida er usikker, også økonomisk.[196] Med andre ord, det er ikkje gitt at ordninga er berekraftig, over tid. Derfor kan det vere grunn til å vere føre-var og tenkje grundigare og meir sjølvkritisk om kva vi primært vil verne og fostre, også lenger fram.

(ii) Som nemnt, i *Prop. 130L* blir det langt stor vekt på at «trus- og livssynssamfunn» er ei «samfunnsskapende kraft» som styrker fellesskap og samhald.[197] I den samanheng blir

det mellom anna vist til det omfattande dialogarbeidet som pågår,[198] og at dette på mange måtar er ei suksesshistorie: kontakt og samtale skapar gjensidig tillit. Godt så. Men det blir sagt mindre om korvidt denne positive trenden også heng saman med den allmenne sosialpolitikken og den generøse norske velferdsstaten, i tillegg til ein relativt egalitær politisk kultur (t.d. i kontrast til fransk tradisjon).

Og det blir sagt lite om korvidt ei ordning som gir støtte til ei mengd med «trussamfunn», også kan ha uheldige verknader for fellesskap og samfunn, slik vi kjenner det frå debatten om problem ved identitetspolitikk[199] og ulike former for parallellsamfunn.[200]

Kan det hende at ei ordning der folk blir premiert for å vere saman med sine eigne på religiøst grunnlag, og der medlemmene ikkje behøver å vere norske statsborgarar og heller ikkje å forstå norsk språk, ikkje er optimalt gunstig for å fremje fellesskap og samhald i landet? At ei slik ordning i visse tilfelle kan vere uheldig? Og at andre ordningar, som premierer ikkje-religiøse samværeformer, på tvers av religiøs bakgrunn, kanskje kunne vere meir treffsikre, i så måte?

Når argumentet om «fellesskap», «tilhørighet» og «samfunnsskapende kraft» står så sterkt, som grunngiving for den nye lova om «trussamfunn», hadde det vore ein styrke om ein i større grad hadde gått inn i desse diskusjonane, med argument for og imot.

Rett nok, i *Proposisjonen*[201] blir det vist til Jürgen Habermas, ved eit engelskspråkleg sitat frå 2006, men utan å gå inn i diskusjonen. Men det skal vi gjere i neste kapittel, der vi først skal drøfte Habermas' siste verk, frå 2019, med fokus på religion som ressurs for sosial integrasjon, i

eit historisk perspektiv, og deretter Ahmet Kurus bok frå 2019, med fokus på klassekonstellasjonar og med eit mindre entusiastisk syn på forholdet mellom religion og sosial integrasjon.

DEL 4

Religion i moderne samfunn

Kapittel 10
Religion som sosial integrasjon
Jürgen Habermas

Religion i sekulære samfunn

Det vekte oppsikt då Jürgen Habermas, i moden alder – etter eit uvanleg omfattande og variert forfattarskap – i fleire publikasjonar framheva religion som ein positiv ressurs i moderne samfunn, i kontrast til tesen om at religionen har utspela si rolle i sekulære samfunn. Dette kjem klart til uttrykk i tekstsamlingane *Zwischen Naturalismus und Religion*[202] («Mellom naturalisme og religion», 2005) og *Nachmetaphysisches Denken II*[203] («Ettermetafysisk tenking II», 2012), og no sist i tobindsverket *Auch eine Geschichte der Philosophie*[204] («Også ei filosofihistorie») frå 2019, eit bokverk på over 1700 sider, om utviklinga av forholdet mellom «tru» og «viten» (*Glauben und Wissen*), presentert som ein historisk læringsprosess, med særleg vekt på samspelet mellom vestleg kristendom og filosofi.

Habermas er sekulær som filosof, og med tanke på vitskap og rettsstat.[205] Samtidig går han inn for å sikre religiøse personar retten til å ta del i det offentlege ordskiftet; ikkje berre for deira eigen del, som ein ikkje-diskriminerande rett, men også, og ikkje minst, fordi Habermas meiner at det kan vere

viktige innsikter i religiøse erfaringar og religiøst språk, innsikter som alle partar vil vere tente med å få «omsett» og overført til eit språk som er tilgjengeleg for alle, uavhengig av religion og livssyn.

Dette er eit springande punkt: Kva er det, meir presist, som kan *gå tapt* dersom «religiøse sanningar» ikkje kjem til orde i det offentlege ordskiftet, i moderne vitskapsbaserte og institusjonelt differensierte samfunn? Og kva kan det bety, meir presist, at religiøse innsikter («sanningar»[206]) blir «*omsette*» til eit profant språk og gjort tilgjengelege også for ikkje-religiøse samfunnsborgarar?

Det er slike problemstillingar Habermas prøver å finne ut av, i bokverket *Auch eine Geschichte der Philosophie*, ved å gå igjennom historia om korleis grunnleggande diskusjonar (særleg i den vestlege verda) har ført til differensiering mellom «tru» og «viten»,[207] men også til formidlande «omsetjingar» dei imellom, slik Habermas ser det.

Dette poenget, om samspelet mellom differensiering og formidling, er i samsvar med eit grunntrekk i «modernitetens dialektikk»: i den grad moderniseringa er karakterisert ved *differensiering*, institusjonelt og epistemisk,[208] oppstår det samtidig eit behov for ei viss *balansering* eller *formidling* mellom dei institusjonane og gyldigheitssfærane som er skilde frå kvarandre.[209] I dette perspektivet, med tanke på differensieringa mellom «tru» og «viten» i vestleg modernisering, er Habermas interessert i formidlande «omsetjingar» av verdifulle religiøse erfaringar over i eit ikkje-religiøst språk.[210]

Tobindsverket *Auch eine Geschichte der Philosophie* er eit imponerande bokverk, og for lesarane, eit åndshistorisk

danningsprosjekt på høgt nivå. Her nøyer vi oss med å fokusere på visse sentrale poeng og problemstillingar, utan forsøk på å yte rettferd overfor verket som heile.[211] Men i første omgang kan det vere nyttig å vise til to tema som står sentralt også i tidlegare publikasjonar (*Zwischen Naturalismus und Religion* frå 2005 og *Nachmetaphysisches Denken II* frå 2012), nemleg, spørsmålet om (i) *samfunnsmesssig solidarisk motivasjon* og om (ii) *ritualets* rolle i den samanhengen.

(i) Solidarisk motivasjon – i bøkene frå 2005 og 2012

Det er vanleg å framheve at det å *grunngi* ei handlingsnorm er éin ting, det å *følgje* norma er noko anna. Éin ting å erkjenne at ei norm er *gyldig*, noko anna å ha *motivasjon* til å handle slik norma føreskriv.

Men det finst unntak. Dersom det kan påvisast at visse normer er nødvendige for å kunne føre ein sakleg diskusjon, så må vi følgje desse normene når vi argumenterer. Det gjeld også når vi prøver å argumentere imot at denne norma er nødvendig! Dette er eit grunnmønster i det transcendentalpragmatiske hovudargumentet, slik vi t.d. møter det i skriftene til Jürgen Habermas' venn og kollega Karl-Otto Apel: Normative prinsipp som vi *ikkje* kan *avvise* utan å ende opp i *sjølvrefererande inkonsistens*, dei er ufråkommelege og dermed nødvendigvis gyldige, når vi står i ein argumentasjon.[212]

Men når vi ikkje er involverte i sakleg og seriøs argumentasjon, kva då? Er vi også då forplikta av desse normene?[213] Vel, mangt av det vi driv på med, er jo fjernt frå slike diskursive situasjonar, så det ville vere underleg om vi i alle samanhengar skulle vere forplikta av desse normene. På den andre sida, som myndige og opplyste samfunnsborgarar i

vitskapsbaserte moderne samfunn, som i det minste i nokon grad er prega av ein opplysningskultur, vil slike argumentasjonsnormer gjelde i mange samanhengar, både internt i ulike profesjonar og yrke og ideelt sett også i det offentlege ordskiftet. Men her kan det vere unntak, av ulikt slag, t.d. ut frå spørsmålet om når det er på sin plass å ta retoriske grep, som kanskje kan få oss til å sjå saker og situasjonar på ein ny og spennande måte.[214]

Men elles, utover dette? Kva får oss til å *handle* moralsk? Kva er det som genererer moralsk *motivasjon*?[215] I utgangspunktet er dette eit *empirisk* spørsmål, for vitskapleg ekspertise av ulikt slag, slik også Habermas framhevar.[216] Samtidig gir han uttrykk for at dei tradisjonelle moralfilosofiske teoriane er gode nok for å hanskast med det han omtalar som normaltilfelle av reformatorisk bearbeiding av problem i velordna demokrati.[217] «Men i krisesituasjonar, der dei beståande institusjonane og framgangsmåtane ikkje lenger er sterke nok overfor problemtrykket»[218], då krevst det ein motivasjon som kan gi *samfunnsmessig solidarisk handling.*[219] Det er her praksisbaserte religiøse tradisjonar kan spele ei viktig rolle, slik Habermas ser det. Kort sagt, Habermas går ut frå at det er ei *krise* i komplekse moderne samfunn,[220] eit «motivasjonsunderskott»,[221] og som tilsvar på denne utfordringa peikar han på *religiøse overleveringar* og *religiøs praksis*.[222]

Nokre korte merknader, til det som er sagt så langt:

(a) Habermas omtalar krisa i moderne komplekse samfunn primært som ei *normativ* krise, knytt til *sosial integrasjon* og sviktande *motivasjon*.[223] Men *kor treffsikkert* er dette? Er det primært «motivasjonen» som sviktar? Jf. ivrige Trump-

tilhengarar på den eine sida og ditto islamistar på den andre. Her er det ikkje motivasjonen det står på, i alle fall ikkje den aleine. Kan det ikkje også vere sviktande *kunnskap*, og *opplysning*, i ei komplisert moderne verd der mange tyr til (og trur på) «fake news» og konspirasjonsteoriar, som forenklande forklaringar på ei komplisert og vanskeleg verd? Og kan det ikkje samtidig vere *institusjonelle* utfordringar, og også utfordringar av *vitskapsteoretisk og epistemisk* art i moderne vitskapsbaserte og institusjonelt differensierte samfunn,[224] i tillegg til *økologisk relaterte kriser*?

(b) Med tanke på sosial integrasjon fokuserer Habermas særleg på religion, på *religiøs praksis og tradisjonsformidling*. Men er det berre eller primært «religion» som har og kan ha slik sosial-integrativ funksjon? Kan det ikkje også vere andre faktorar som er relevante, også for krisene som har med motivasjon å gjere,[225] for eksempel det at *visse institusjonar* forutset og fremjar visse roller og livsformer, til dømes visse former for kulturell modernisering, for eksempel det å leve opp til rolla som myndig og medansvarleg statsborgar i eit moderne rettsstatleg demokrati?

(c) Dessutan, det er ikkje alltid klart kva Habermas forstår med ordet «religion».[226] Når det for eksempel blir antyda at «religiøs» praksis og tradisjonsformidling fremjar samfunnsmessig solidarisk motivasjon, ville det ikkje då vere nyttig med ei nyanserande presisering, om kva ein tenkjer på når her ein nyttar ord som «religion» og «religiøs» – for kanskje er det ikkje alle former for «religion» som har slik positiv verknad?[227]

(ii) Rituell praksis – i boka frå 2012

Med støtte mellom anna i arbeida til utviklingspsykologen Michael Tomasello[228] følgjer Habermas opp med ein hypotese om den utviklingshistoriske rolla til *rituelle handlingar*: Rituelle praksisar, og dermed religiøse ritual, framstår som viktige fordi dei genererer «normativ bindingsenergi».[229] Religiøse ritual framstår då som botemiddel mot «manglande motivasjonskraft».[230] Og Habermas legg til: utan dette, utan slike rituelle praksisar, ville ikkje religionane i dag kunne hevde seg overfor den sekulære tenkinga.[231] Samtidig har medlemmene i religiøse fellesskap, i kraft av slike kultiske praksisar, tilgang til ei kjelde for solidaritet[232] som i utgangspunktet ikkje er tilgjengeleg for dei ikkje-religiøse.[233]

Igjen, eit friskt og kanskje uventa trekk, av Habermas, ein filosof som mange assosierer med diskuterande fornuft, på seminar og i det offentlege rom! Men det er ikkje første gong han overraskar. På mange måtar er Habermas «a moving target», open for kritikk og sjølvkritikk, klar til å «sale om» og gi seg inn i nye problemfelt – frå det tidlege arbeidet om «strukturvandel» i det offentlege rom, til vitskapsteori og vitskapskritikk, med erkjenningsleiande interesser og kritikk av positivisme og teknokrati, og politisk teori ut frå refleksjonar om forholdet mellom teori og praksis – mens studentrevolten pågjekk – over til språkhandlingsteori, og refleksjonar over gyldigheitsspørsmål[234] – og seinare gjekk han inn for å forsvare rettsvesenet og rettsstaten, og EU, og no til sist, eit forsvar for religion, i moderne samfunn. Som lesar kan det vere vanskeleg å henge med i svingane!

Igjen, eit par kritiske merknader:

(a) Dersom rituelle praksisar er viktige fordi dei genererer «bindingskraft» og «motivasjonskraft», så gjeld vel dette for alle rituelle praksisar? Ikkje berre for rituelle praksisar av religiøs art, men også t.d. for rituelle praksisar av politisk art? Det er nærliggande å minne om den målretta og effektfulle bruken av rituelle praksisar i regi av nazi-regimet i Tyskland, med musikk og paradar[235] og med sosiale markørar – hakekors på armbindet og høgrearmen høgt heva – synlege markørar på dei som er «med oss», og dei som ikkje er det.

(b) Det fører over til neste spørsmål: Er alle rituelt frambrakte «bindingsenergiar» og «motivasjonskrefter» alltid av det gode? Eller bør vi skilje mellom rituelle praksisar med gode verknader og rituelle praksisar med mindre gode, og kanskje dårlege verknader? Og i så fall, bør ikkje dette også vurderast med tanke på rituelle praksisar av religiøs art? Dersom dette spørsmålet har noko for seg, har det viktige implikasjonar: kompetent og sjølvkritisk kritikk vil då vere påkravd, ikkje berre overfor politiske praksisformer, men også overfor praksisformer på det religiøse feltet. Kort sagt, då trengst det religionskritikk, ikkje som avvising, men som lutring i kantiansk forstand.[236]

(c) Dessutan, dersom rituelt frambrakt «bindingsenergi» skal «omsetjast» eller overførast til andre, også til dei som ikkje er med i det aktuelle religiøse fellesskapet, korleis skal det skje? Igjen, her er det ikkje tale om å «omsetje» språklege ytringar, som frå eitt språk til eit anna, men om å formilde praksisbasert sosialisering og erfaring. I kva grad er det då slik at dei same rituelle praksisane må praktiserast og erfarast, for at potensielle mottakarar skal kunne tileigne seg det som skal formidlast?

Meiningsstiftande horisontar – i boka frå 2019

Vi har no sett på eit par poeng i forarbeida til boka *Auch eine Geschichte* der, med fokus på *solidarisk motivasjon* og *rituell praksis*. På den bakgrunn skal vi ta for oss nokre sentrale trekk ved det rikhaldige bokverket frå 2019.

Men aller først ein innleiande merknad om uttrykket *meiningsstiftande horisont*, som av Habermas blir forstått som den «horisonten» vi ser og forstår *ut ifrå*, ikkje berre med tanke på kvar og ein av oss, men som meiningsstiftande og identitetsskapande føresetnad for ei gruppe eller eit samfunn.

Habermas bruker også ordet «verdsbilete» (*Weltbild*),[237] forstått som det «biletet» vi ser verda og oss sjølve *ut ifrå* og *ved hjelp av*[238] (og ikkje som eit «bilete» framfor oss, som vi ser *på*).[239]

Dette poenget knyter an til ein velkjend tradisjon i filosofien, med fokus på intersubjektive og historisk variable *forståingshorisontar*, med stikkord som *tidsånd* hos Hegel, *livsverd* hos Husserl, og *tilskikking* hos Heidegger.[240] Hos Habermas, i bokverket frå 2019, er utviklinga i forholdet mellom *tru* og *fornuft*,[241] mellom religion og filosofi, eit grunntema – ei utvikling som ifølgje Habermas kan gripast og drøftast som *læringsprosessar*, ved å *rekonstruere* utviklinga av slike *meiningsstiftande forståingshorisontar*.[242]

Grunnpoeng i bokverket frå 2019

Habermas omtalar bokprosjektet som eit forsøk på å gripe *strukturendringane i verdsbileta*, i den vestlege verda, som ein *læringsprosess*.[243] Men kvifor? Kvifor er det viktig? Fordi vi (som nyss nemnt) står i ei *krise*,[244] for Habermas, primært

ei krise knytt til manglande «solidarisk motivasjon», på grunn av sviktande *«sosial integrasjon»*.

Vi minner her om skiljet mellom «livsverd» og «system»,[245] som bakgrunn for skiljet mellom «sosial integrasjon» og «systemisk integrasjon»:

Systemisk integrasjon gjeld samfunnsmessig organisering og tilpassing til naturgitte forhold.[246] Det krev læring som gir nyttig kunnskap (*viten*) om faktiske forhold.

Sosial integrasjon gjeld limet i samfunnet, den «mentalitetsstiftande kraft»[247] og dei «identitetsstiftande verdsbilete»[248] som kan generere solidarisk motivasjon og gi legitimitet til gjeldande institusjonar og maktforhold. Slik sett kan sosial integrasjon verke stabiliserande. Men fordi identitetsstiftande og motiverande verdsbilete er avhengig av å bli *trudd*, av å bli oppfatta som truverdig og overtydande, kan det oppstå *kriser*, dersom verdsbileta *blir dratt i tvil* eller blir svekt på ein eller annan måte. Då kan tvil og sviktande tillit verke destabiliseramde.

Dette bokprosjektet siktar mot å gripe «strukturendringane i verdsbileta» som ein «læringsprosess», og i samsvar med velkjende sosiologiske oppfatningar blir *religion* forstått (som meiningsberande «verdsbilete») *i eit sosial-integrativt perspektiv*.[249]

Prosjektet har som mål å gi ein truverdig rekonstruksjon av vestleg filosofihistorie (fram til Habermas» eigen posisjon, med kommunikativ og diskursiv fornuft), med fokus på samspelet mellom filosofi og religion, primært vestleg kristendom.

Stikkord til strukturen i bokverket frå 2019

Tidlege stammesamfunn; kommunikasjonsstiftande ritar og mytar

Homo sapiens var i utgangspunktet avhengig av å kunne kommunisere. Språk var avgjerande. Men for å sikre samhald var dessutan rituelle handlingar avgjerande. Og av same grunn var mytiske forteljingar viktige. Kort sagt, ved ritar og mytar lærte menneska å forhalde seg kommunikativt til kvarandre[250] (i tillegg til å forhalde seg instrumentelt til verda der ute). Ritar og mytar er derfor «dei sakrale røtene» for den påfølgjande utviklinga av sosialt samhald og kommunikativ kompetanse (i «aksetida»), slik Habermas ser det.[251]

Global «aksetid» (800–200 f.Kr.); med fokus på monoteisme og gresk filosofi

Etter andre verdskrig, i 1949, lanserte Karl Jaspers tesen om «aksetid»,[252] om ei skilsetjande vending i menneskets sjølvoppfatning, som set inn om lag på same tid i ulike verdsdelar, mellom anna i Kina, India og i Vesten – altså, globalt, ikkje eurosentrisk[253] – boren fram av religiøse leiarar og filosofar, t.d. Konfucius i Kina og Siddharta Gautama (Buddha) i India, og ved monoteisme i Midtausten og filosofi i Hellas. Habermas refererer til denne tesen om grunnleggande sivilisatoriske endringar i ulike kulturar, men fokuserer primært på forholdet mellom jødisk og seinare kristen monoteisme på den eine sida og gresk filosofi, særleg Platon, på den andre. [254]

Mellomalder; vestleg kristendom og platonisme

I omtalen av mellomalderen følgjer Habermas opp med særleg fokus på utviklinga i samspelet mellom vestleg

kristendom og platonisme, i nyplatonisk tapning, som hos Plotin og Augustin, fram til innslaget av aristotelisk filosofi, hos Thomas Aquinas på 1200-talet, og den påfølgjande nominalistiske kritikken ved t.d. William Ockham. Sentralt står formidlinga mellom teologi og filosofi. Sentralt står også utviklinga av forholdet mellom kyrkje og stat, og av kristen naturrettstenking,[255] i eit rettsleg og i eit sosial-integrativt perspektiv.

Reformasjon; Luther, og skilje mellom «tru» og «fornuft»

For Habermas representerer Luther ein «gestaltveksel» i teologien: I kontrast til mellomalderens iherdige formidling mellom tanke og tru går Luther inn for å *skilje* dei to, og i staden legge vekt på det personlege trusforholdet, «trua aleine» (*sola fide*):[256] Kvar og ein står til ansvar for Gud. Rettslege reguleringar er i så måte avgrensa til ytre forhold.[257] Men når det kjem til motstandsretten, retten til motstand mot ein tyrannisk herskar, viser Habermas til det tvitydige i Luthers lære: på den eine sida, retten til motstand, på den andre sida blir verdslege herskarar sagt å vere innsette av Gud, og dei har dermed rett til å krevje lydnad.[258] Ifølgje den aristoteliske tradisjonen bør styrarane legge til rette for det gode samfunn; for Luther er oppgåva for dei verdslege styremaktene primært å motverke det negative.

Nye vitskapar; paradigmeskifte: frå Guds blikk, til erkjennande subjekt

Habermas viser til at dei nye, eksperimentelle og matematisk formulerte naturvitskapane utgjer eit *paradigmeskifte*, frå gudsbasert ontologi til det enkelte mennesket som *erkjennande subjekt*, og til naturen og verda omkring som

objekt, i form av materielle element som bevegar seg ut frå *mekaniske naturlover* – slik som hos René Descartes (1596–1650), som ut frå «den metodiske tvil»[259] tar utgangspunkt i det tenkjande subjekt (*res cogitans*), som forheld seg til den objektive utstrekte verda (*res extensa*), som vi med visse kan erkjenne fordi ein fullkommen Gud ikkje vil lure oss. I tråd med Descartes har vi *rasjonalistane*, som Spinoza og Leibniz. Samtidig er det dei som tar utgangspunkt i subjektet som erkjennande ut frå erfaring i form av *sanseinntrykk* – som hos John Locke (1632–1704), som såg menneskesinnet i utgangspunktet som ei «blank tavle» (*tabula rasa*), som etter kvart blir fylt av sanseinntrykk frå den ytre verda, i tillegg til *introspeksjonar* av eins indre liv, som igjen blir forma ved tankens hjelp. I tråd med dette har vi *empiristane*, som Berkeley og Hume. Og i forkant av dette har vi Francis Bacon (1561–1626), med blikk for den praktiske nytta ved *instrumentell bruk* av dei nye naturvitskapane. På ulikt vis er Gud til stades, hos dei fleste filosofane og naturforskarane på denne tida, men då som «urmakar» for skapningen som «urverk», og ikkje som Abrahams og Isaks Gud. Med unntak, som hjå filosofen og naturforskaren Blaise Pascal (1623–1662), som framheva at «hjartet har sine grunnar som fornufta ikkje kjenner»,[260] og som såg på religiøs tru som eit (fornuftig) eksistensielt val.

Hume og Kant; dekonstruksjon og rekonstruksjon av den kristne arven

Habermas ser Hume som ein objektiverande skeptikar, som er kritisk overfor religion og er utan filosofiske ressursar for å grunngi allmenngyldige normative prinsipp. I kontrast til dette ser Habermas på Kant som ein forsvarar av allmenn-

gyldig fornuft og personleg autonomi. Kant forsvarar ikkje berre den teoretiske fornuft, men også den praktisk fornuft, og i forsvaret av allmenngyldige normative prinsipp (jf. det kategoriske imperativ) trekker Kant vekslar på den religiøse (kristne) arv, forstått som ein føresetnad for at dei moralske grunnprinsippa skal kunne gi meining, slik Kant ser det.[261]

Historie og menneskeskapt kultur; språk og «objektiv ånd»

Men Kant blir ståande innanfor det subjekt-orienterte paradigmet, med skiljet mellom erkjennande subjekt og den ytre verda forstått ved naturvitskaplege kategoriar (jf. Newton). Med nye kulturvitskapar, med fokus på historie og nasjonalspråk, skjer det ei vending. Herder og hermeneutikarane fokuserer på språk som intersubjektive og historisk frambrakte forståingshorisontar. Og med Hegel blir historia det sentrale, som dialektisk dannings- og læringsprosess, der også religionen, særleg vestleg kristendom, spelar ei viktig rolle.

Marx, Kierkegaard, Peirce og pragmatisme

I *Hegels* perspektiv blir Kants transcendentalfilosofiske poeng «*situert*» i den historiske danningsprosessen. Derpå følgjer det Habermas omtalar som «av-transcendentalisering»,[262] med fokus på livsformene til kroppslege og sosialt kommunikative personar: I *Marx'* perspektiv blir hegelske poeng «situert», med fokus på sosio-økonomiske faktorar og klasse.[263] I *Kierkegaards* perspektiv blir hegelske poeng «situert» og omforma i eit eksistensielt språk, med fokus på «hin Enkelte» og ulike «stadium» i livsløpet.[264] Og med *Peirce* og *den nordamerikanske pragmatismen* blir erkjenningsprosessen «situert» i praksisformer av ulikt slag, som også opnar for normativ læring, med fokus på språk og kommunikasjon

og på forskarfellesskapet som grunnlag for fornuftig sanningssøking og samforstand. Denne trenden toppar seg i situeringa av kommunikativ og diskursiv bruk av fornufta i forskarfellesskapet og i politikken – med andre ord, i *Habermas' eigen filosofi*, med fokus på kommunikativ og diskursiv fornuft og deliberativt demokrati i velordna rettsstatar.[265]

I omtalen av desse personane («unghegelianarane») legg Habermas vekt på det tvitydige i det han her kallar «livsverdsbakgrunnen» eller den «innsosialiserte og innlærte tradisjon».[266] Tvitydig, fordi slike «bakgrunnar» på same tid *opnar opp* og *stenger igjen*, på same tid er «mogleg-gjerande og repressive».[267] Dei kan *frigjere*, men dei kan også *innskrenke* individets autonomi. Derfor trengst kritikk, ved hjelp av gode grunnar.[268]

Etterord; status, og håp

I *etterordet* har Habermas på same tid blikket retta mot «den prekære status» til den «fornuftige fridommen»[269] og mot religionens potensielt positive rolle for motivasjon og sosialt samhald.

Etter eit oppsummerande tilbakeblikk gjer Habermas her eit «perspektivskifte», frå «tilskodar» til «deltakar»,[270] og igjen står spørsmålet om religion sentralt, relatert til behovet for «motivasjonelle ressursar» som gir «kraft til autonom handling»:[271] Trass i at diskursen (og «den tvangslause tvang av det betre argument») legg opp til eit «vi-perspektiv», med «gjensidig perspektivovertaking med *alle* som kan bli berørt», vil det ved diskursen aleine berre vere tale om ein svak motivasjon.[272] Habermas er ute etter sterkare «motivasjonelle ressursar» og søker dette i religion, med særleg fokus på vestleg kristendom.

I dette etterordet avsluttar Habermas med å seie at den sekulære fornufta har skilt lag med den religiøse trua.[273] Det sekulære moderne samfunn har «med gode grunnar» vendt seg bort frå «det transcendente».[274] Men, han legg til: med «bortfallet av tanken som transcenderer verda som heile», ville fornufta sjølv kunne «visne hen».[275]

Når «tru» og «viten» skilde lag, kunne fornufta på den eine sida styrke *universalismen* i praktiske gyldigheitskrav utover grensene for dei forskjellige trussamfunn,[276] men på den andre sida berre erstatte den tapte («av-sakraliserte») «bindingskrafta» ved hjelp av «den svake motivasjonskrafta» som er knytt til gode grunnar.[277]

Habermas rundar av med å framheve at han (i dette bokverket) har forsøkt å vise korleis overføringa av «teologiske innhald»[278] over i den profane tenkinga kan utleggast som ein *«filosofisk gjenkjennbar læringsprosess»*. I den monn dette har lykkast, håpar han at dette kan «oppmuntre» til bruk av «vår fornuftige fridom».[279] Samtidig gir han uttrykk for det håp at praksisbaserte religiøse trussamfunn vil kunne halde fram med å vere ein «torn i kjøtet»[280] på moderne sekulære samfunn, slik at moderne samfunn stadig kan vere opne for «omsetjingar» av religiøse erfaringar og innsikter, over i det profane.

I denne korte omtalen av Habermas' avsluttande merknader i etterordet har eg lagt meg nær opp til Habermas' eigne formuleringar. For, det er slåande, når ein les dei siste sidene, kor beskjedent og forsiktig han uttrykker seg. Det gjeld både *det han sjølv kan ha fått til,* og dei forhåpningane han har om *religionens rolle i moderne samfunn*.[281] Det er mest som eit fromt håp om «fornuftig fridom», på den eine sida, og om at moderne samfunn vil vere opne for «omsetjing» av religiøse erfaringar, på den andre.[282]

Mine merknader

Frå mi side, her er fire merknader til dette grandiose og imponerande lærdomsverket.

(1) «Auch eine Geschichte der Philosophie» – lineær og personleg

Det er mange måtar å skrive filosofihistorie på, ulike vinklingar, og ulike utval.[283] Habermas har skrive ei filosofihistorie som er *påfallande lineær*: utviklinga går jamt framover i éi retning. Og *påfallande personleg*, i den forstand at vestleg filosofihistorie blir sett ut frå, og fører fram til, Habermas' eigen filosofi. Greitt nok, men kanskje burde det ha vore sagt ifrå om dette? Men kanskje ligg det her eit hint i boktittelen: «*Auch eine* Geschichte der Philosophie» («*Også ei* filosofihstorie»). Kanskje kunne «*auch eine*» lesast som «*meine*»: «*Auch eine* Geschichte der Philosophie» forstått som «*Meine* Geschichte der Philosophie» («*Mi* filosofihstorie»)?

Men uavhengig av vinkling og fagleg posisjon er det ei utfordring at *ordbruken* ofte er *mindre klar og presis* enn det som godt er. Det gjeld t.d. ordet «religion». (Nemnt fleire gonger tidlegare.) Her ville det ha vore ein fordel med større presisjon i begrepsbruken[284] – ein fordel fagleg og filosofisk, for *å forstå* det som blir sagt, men også med tanke på kva dette betyr *i praksis*. Meir under punkt (iii), nedanfor.[285]

(2) Tidsdiagnose – kor treffsikker?

Det finst mange slags problem i moderne samfunn. Det er Habermas sjølvsagt klar over. Samtidig er det påfallande at han fokuserer så sterkt på sosial integrasjon, og dermed på «religion» som tilsvar, og med særleg vekt på utviklinga i samspelet mellom vestleg kristendom og filosofi. Men kor

treffsikkert er dette, med tanke på dei mange andre utfordringar vi står overfor i dag?

Klimakrisa, for eksempel, står ikkje sentralt hos Habermas. Rett nok, han nemner «klimaendring» (klimaendring, ikkje klimakrise), t.d. i etterordet. Men han legg straks til at dei «fysikalske forutseiingane» er relativt udiskutable og verknadene dermed så uunngåelege at det internasjonale samfunn må kunne møte desse utfordringane med dei klassiske verkemidla i folkeretten.[286]

Eit påfallande optimistisk syn, med tanke på dei utfordringane vi og kommande generasjonar står overfor – utfordringar som kan utvikle seg til å bli ganske dramatiske, samtidig som institusjonane, også dei demokratiske og rettslege, kan ha problem med å møte utfordringane i tide:[287]

Eit *val-basert demokrati* har lett for å bli kortsiktig. Det å vinne neste val får lett forrang framfor dei meir langsiktige utfordringane. Arbeidsplassar og lønningar i dag får lett forrang framover vitale livsbehov for framtidige generasjonar.

Med *lovvedtak* kan vi rett nok «binde oss til masta». Men gjeldande lov er vedtatt politisk. Så då er vi der igjen, i politikken. Samtidig er politiske vedtak påverka av meiningsdanninga i det offentlege rom og av ulike former for fagkunnskap og av kvaliteten i den fagkritiske diskusjonen.[288] Kort sagt, det er her viktig med sjølvkritisk vitskapsteori, som praksis og læringsprosess.[289]

Her er det kunnskapsrelaterte utfordringar på to plan. På den eine sida fordi fagkunnskapen i vår tid tenderer mot å bli meir og meir spesialisert, og snever – samtidig som problema blir meir komplekse og krev eit samspel av mange perspektiv. På den andre sida fordi kriser og kompleksitet kan føre til at utsette grupper føler behov for enkle og sterke

«svar», ein trend som kan bli forsterka av einsidige og emosjonelle meldingar på sosiale media – samtidig som situasjonen ideelt sett krev opplyste samfunnsborgarar, og ikkje personar som trur på *fake news* og fantasifulle konspirasjonsteoriar.

Med andre ord, i tillegg til utfordringane «i verda», er det i moderne kriseramma samfunn også kunnskapsrelaterte utfordringar. Sterk motivasjon er ikkje nok. Sterk motivasjon utan tilstrekkeleg opplysning kan føre feil av stad. I tillegg til motivasjon er også opplysning og allmennutdanning viktig. Det omfattar informert fagkritikk og ein viss vitskapsteoretisk kompetanse.

Kort sagt, aktuelle *klimarelaterte, institusjonsrelaterte og kunnskapsrelaterte utfordringar* står ikkje særleg sentralt i dette bokverket. I så måte framstår ikkje tidsdiagnosen som udelt treffsikker.

(3) Religion, som svar – kor treffsikkert, før og no?

Om utfordringa gjeld sviktande sosial integrasjon, og svaret er religion, *kva er belegget*? Tesen om at ritar og mytar var viktige for å sikre solidaritet og samhald i tidlege stammesamfunn, blir diskutert inngåande av Habermas, med omfattande referansar til sentrale personar og skrifter, frå den sosiologiske klassikaren Émile Durkheim (1858–1917) til religionssosiologar som Robert Bellah (1927–2013).[290]

Dette er ikkje mitt fagfelt, men så vidt eg kan sjå, har Habermas rimeleg bra dekning, for sine synsmåtar, i den faglitteraturen han gjennomgår. Men sjølv om det stemmer at «religion», i form av ritar og mytar, var viktig for samhald og solidaritet i samfunn *i tidlegare tider*, så er det ikkje gitt at det same er tilfellet i dag, i komplekse og globaliserte

samfunn. Derfor spørsmålet: Kva er belegget for at «religion» er viktig for samhald og solidaritet *også i vår tid*?[291]

Dette spørsmålet kan det ikkje svarast på berre ut frå ein historisk gjennomgang. For å finne ut om (eller korleis) «religion» spelar ei viktig rolle for samhald i moderne globaliserte samfunn, trengst det omfattande forsking og tolking, der ein *skil* mellom «religion» og «religion» (det vil seie: ordbruken må presiserast), og der ein går inn på ulike sider ved dette problemkomplekset *i dagens samfunn*. Ein historisk gjennomgang av tidlegare debattar og trendar er ikkje nok.

Det hjelper heller ikkje å appellere til tesen om at vi lever i eit *post-sekulært* samfunn, der «religion» (trass i sekulariseringsteoretiske spådommar) spelar ei viktig rolle. For spørsmålet er kva dette betyr, i ulike samanhengar, og igjen trengst det begrepsavklaring og nyansert forsking og tolking for å finne ut av det.

I tillegg kjem spørsmålet opp om *all* «religion» bidrar til å fremje samhald og solidaritet i verda i dag, eller om det kanskje kan vere omvendt, i ein del tilfelle, nemleg at «religion» også kan skape splid og strid, internt og eksternt. For eksempel, kva med forholdet mellom religion og politikk i land som Iran, Saudi-Arabia og Tyrkia, i så måte?[292] Og kva med religionens rolle i ikkje-statlege militære grupperingar som går inn og ut av krigsliknande tilstandar?[293] Og kva med religiøs indoktrinering av barn og unge, med fare for svekt personleg autonomi, i vaksen alder?[294] Kort sagt, førmoderne og politiserte versjonar av «religion» er ikkje alltid gunstige for samhald og solidaritet – ikkje globalt og universelt, for alle som lever i dag, og heller ikkje med tanke på framtidige generasjonar.

Med andre ord, dersom «sosial integrasjon» er problemet i vår samtid (men det er jo også mange andre problem i verda i dag, som ofte går i kvarandre og forsterkar kvarandre), men dersom «sosial integrasjon» blir sett på som problemet, så er ikkje «religion» *det einaste* botemiddelet; det er også andre forhold som kan verke inn, t.d. sivilstand og familieforhold. Heller ikkje er det rimeleg å tru at *alle former* for religion og religiøs praksis vil fungere sosial-integrativt; t.d vil kontemplasjon og teoretiske studiar i teologi neppe ha ein slik effekt, i alle fall ikkje umiddelbart. Dessutan finst det religiøse variantar som tvert om kan vere *kontraproduktive* med tanke på vellykka sosial integrasjon i eit globalt perspektiv: religiøse grupperingar som dyrkar eksklusiv gruppe-intern identitet og solidaritet, og som lett kan skape strid og splid, i staden for samhald og solidaritet i eit universelt perspektiv.

Kort sagt, det å framstille «religion», *utan presisering*, som det fremste botemiddelet mot sviktande sosial integrasjon i dagens kompliserte og globaliserte samfunn er lite treffsikkert. [295]

(4) Behov for begrepsmessig presisjon

Med andre ord, i dette bokverket er det eit behov for meir presisjon i omgangen med sentrale ord, slik som «religion», eller «omsetje»,[296] eller «solidarisk»[297]. For det gjer ein skilnad, også praktisk, om vi her meiner det eine eller det andre, når det er tale om «religion», eller «omsetjing», eller «solidarisk».

Tesen (eller hypotesen) om at «religion» kan vere viktig for vellykka sosial integrasjon, også i vår tid, ville kunne framstå som meir truverdig og kunne bli belagt meir overbevisande, dersom språkbruken hadde vore meir presis, slik

at det var klart og eintydig kva ein meiner med «religion» i denne samanhengen.

Då kunne ein skilje mellom likt og ulikt, mellom religionar (eller religiøse variantar) som er prega av ei «modernisering av det religiøse medvitet»[298] og dei som ikkje er det. Då ville det gå an å danne seg ei velgrunna oppfatning om kva det eventuelt er ved religion, i ulike former, som på ulikt vis er viktig for bestemte former for samhald og solidaritet i vår globaliserte samt

Jürgen Habermas er ikkje drilla i tolking og presisering (t.d. ut frå Næss' *Elementære logiske emne*). Heller ikkje er han trent i å arbeide med begrepsutvikling og begrepsavklaring ut frå utvalde eksempel, som hos den seine Wittgenstein. På den andre sida, på hegelsk vis gjennomfører han i dette bokverket ein type begrepsavklaring ved å rekonstruere ein historisk danningsprosess. Men det er likevel ikkje nok. På avgjerande punkt er ordbruken for tvitydig, både med tanke på optimal innsikt og treffsikre tiltak.

Kapittel 11

Islam i eit historisk klasseperspektiv

Ahmet T. Kuru 2019

Personleg bakgrunn

I 2019, som professor i *political science* ved San Diego State University, gav Ahmet T. Kuru (f. 1972) ut boka *Islam, Authoritarianism, and Underdevelopment: A Global and Historical Comparison.*[299] I forordet opnar han med å fortelje om bakgrunnen. Han voks opp i ein muslimsk familie i Tyrkia. Ein dag i 1989, til frukost, var faren opprørt. Dagen før hadde familien hatt middagsbesøk, av ein sekulær tyrkisk general. Utpå kvelden vart diskusjonen tilspissa. Generalen hadde hevda at den muslimske verda var sivilisatorisk tilbakeståande.[300] Det er Vesten, og særleg protestantiske nasjonar, som fremjar moderne sivilisasjon. Faren var frustrert. Og den unge Ahmet fekk ei problemstilling som han har tumla med sidan: stemmer det at den muslimske verda er tilbakeståande, i forhold til Vesten? Og i så fall, kvifor? Ahmet Kuru blir samfunnsforskar, endar opp i USA, og skriv boka *Islam, Authoritarianism, and Underdevelopment,* dedisert til faren, post mortem, og til sine to tyrkisk-amerikanske søner.

Situasjonen i dag

Så korleis står det til, i dag, i land med muslimsk fleirtal? (Kven hadde rett, generalen eller faren?) Ahmet Kuru reiser spørsmålet, på første side i boka. På neste side legg han fram følgjande tal (frå rundt 2010), for 49 land med muslimsk majoritet på den eine sida, og for alle land (*all countries*), rundt 195 i talet, på den andre: (1) val-basert demokrati (*electoral democracies*), 14 % versus 60 %; (2) gjennomsnittleg årsinntekt (*GNIpc*), $ 9.000 versus $ 14.000; (3) lesekunnskap (*literary rate*), 73 % versus 84 %; (4) skulegang, antal år (*schooling*), 5,8 år versus 7,5; (5) forventa levealder (*life expectancy*), 60 år versus 69.[301] Tala fortel at det ikkje står bra til, for land med muslimsk majoritet, i vår tid. Men i tidlegare tider, frå 700- til 1100-talet, var stoda annleis.

Korleis kan det ha seg? Kvifor er land med muslimsk majoritet, i vår tid, mindre demokratiske og mindre utvikla, enn dei fleste andre?[302] Og kvifor var det annleis før, frå 700-talet og fram på 1100-talet? Dette er grunnspørsmåla i boka *Islam, Authoritarianism, and Underdevelopment*.

To velkjende oppfatningar som ikkje kan stemme

Kuru viser til to velkjende og motstridande syn. (i) Det eine hevdar at islam og kulturell framgang ikkje går i hop, rett og slett. Dette standpunktet omtalar han som *essensialisme*. (ii) Det andre hevdar at nedgangen kjem av vestleg kolonialisme og undertrykking. Dette standpunktet omtalar han som *post-kolonialisme*. Det første legg skylda på islam, som religion. Det andre legg skylda på Vesten, og frikjenner den muslimske verda.

Ut frå ein gjennomgang av historia, frå 700- til 1700-talet, avviser Kuru begge desse oppfatningane – kort sagt:

I perioden frå 700-talet og fram til utpå 1000-talet stod det bra til i den muslimske verda. Økonomisk og kulturelt låg den muslimske verda i front. Islam og framgang gjekk hand i hand. Altså kan det ikkje vere islam (*per se*) som er problemet. I så måte tar «essensialistane» feil.

Samtidig viser ein gjennomgang av historia at nedgangen i den muslimske verda sette inn ved utgangen av mellomalderen, før dei vestlege statane kom på banen. Altså kan det ikkje vere vestleg kolonialisme og undertrykking som forklarer stagnasjonen i den muslimske verda. I så måte tar «post-kolonialistane» feil.

Forklaring: Fire klasser, og endringar i forholdet mellom klassene over tid

Kva kan då vere forklaringa på nedturen i den muslimske verda? Kuru peikar på *klasse*, på endringar i forholdet mellom klassene. Det er dette han gjer i denne boka, ved ein historisk gjennomgang av *endringar* i *klassekonstellasjonane* i den muslimske verda, i eit komparativt perspektiv, der han går ut frå *fire klasser*: (i) dei med militær og politisk makt, (ii) dei religiøse leiarane, (iii) handelsborgarskapet, og (iv) dei lærde (*scholars*).

Grunnmønsteret i Kurus historisk baserte argumentasjon ser slik ut: Så lenge desse fire klassene opererte relativt fritt og relativt uavhengig av kvarandre, var den muslimske verda framgangsrik. Kuru viser til perioden frå 700-talet og fram til utpå 1000-talet. Ikkje berre militært og adminstrativt, men også økonomisk, vitskapleg og intellektuelt låg den

muslimske verda godt an, på mange måtar betre enn vestlege statar på same tid. Men etter kvart kom det til endringar i klassekonstellasjonane. Dei statlege, militære og politiske, leiarane og dei religiøse elitane gjekk saman, i ein maktkonsentrasjon på toppen av samfunnet; dei religiøse leiarane gav legitimitet til dei politisk-militære aktørane, som på si side gav støtte til dei religiøse leiarane.[303] Då sette nedgangen inn i den muslimske verda.

Dette står i motsetning til det som skjer i den vestlege verda. Der har vi, ifølgje Kuru, på mange måtar den omvende utviklinga:[304] I den tidlege mellomalderen, etter Romas fall, var dei vestlege samfunn svake. Men så, utover på det nye 1000-talet inntrer det eit skilje mellom kyrkje og stat, mellom pave og kongar i ulike statar. Og det oppstår frie bystatar, i Nord-Italia og Nordvest-Europa, med eit relativt sterkt og økonomisk uavhengig handelsborgarskap. På same tid blir det etablert relativt frittståande universitet,[305] med ulike fag[306] – ein tilhaldsstad for lærarar og studentar, med ein rimeleg grad av fagleg fridom. Så følgjer renessansen, reformasjonen, dei nye eksperimentelle og matematisk formulerte naturvitskapane, og opplysningstida – i den vestlege verda.

Kort sagt, det som skjer i Vesten, er i utgangspunktet det omvende av det som skjer i den muslimske verda – sett ut frå Kurus begrepsskjema med dei fire klassene: På det tidspunkt då dei militære og religiøse leiarane i den muslimske verda går saman i ein dominerande maktallianse, til skade både for handelsborgarskapet og dei lærde, skjer det omvende i den vestlege verda, der dei fire klassene på ulike måtar blir meir sjølvstendige og uavhengige. Dette fører til nedgang i den muslimse verda og framgang i den vestlege. Rollene blir

omsnudde, i samsvar med endringar i forholdet mellom klassene.

Skjemaet er enkelt. Men argumentasjonen er klar og konsekvent.[307] I så måte framstår denne boka som eit «must» for interesserte. Før eg går over til merknadene, skal eg gi eit par kjappe glimt av eit par tema som Kuru drøftar, i tillegg til, men i forlenging av det han seier om klasseforhold.

(i) Boktrykking og folkeopplysning

Ofte er det slik at dei klassene som har mykje makt, er lite «for forandring», i alle fall når forandring og fornying er av det slaget som kan svekke maktposisjonen deira. Då kan religiøse leiarar vere gode å ha, dersom dei kan bidra med å gjere folk lydige og lojale, t.d. ved felles ritar og mytar, som gir identifikasjon med styresmaktene og den statsberande religion.

På den andre sida, folkeopplysning, med fri og open diskusjon, kan svekke lydnaden overfor makthavarane, både dei politiske og dei religiøse. I den samanhengen er også teknologien viktig: Med Johann Gutenberg (ca. 1400–1468) og boktrykkekunsten kom det raskt til masseproduksjon av bøker og pamflettar, i Vest-Europa. Bibelen var først ute, i 1455. Ifølgje Kuru fanst det, i år 1480, bokpresser i over 100 vesteuropeiske byar.[308]

Med reformasjon, og den trykte Bibelen på morsmålet (ved Luthers tyske omsetjing midt på 1500-talet), auka det på med lesing og folkeopplysning. Ifølgje Kuru vart det, i året 1550, trykt 3 millionar bøker i Europa, meir enn antalet manuskript utgitt i løpet av heile det 14. hundreåret.[309]

Kontrasten, på den tid, til situasjonen i den muslimske verda er slåande: Ikkje ei einaste bok vart trykt i eit mus-

limsk-styrt land før 1729 (i det ottomanske riket). Det er 274 år etter trykkinga av den første Bibel-utgåva.

Dessutan, dei religiøse leiarane i det ottomanske riket (*ulema*) sette seg sterkt imot ei omsetjing av Koranen til tyrkisk, morsmålet til mange i dette riket. Først i 1924 (etter opprettinga av den tyrkiske republikken) kom den første komplette utgåva av Koranen på tyrkisk.[310] Ahmet Kuru reknar med at lesekunna i det ottomanske riket rundt år 1800 var om lag 1 %, mens den på same tid var vel 30 % i Europa.[311]

(ii) Statleg avlønning og stagnasjon

Til sine tider vart høgare tenestemenn, særleg militære, avlønna ved at dei vart tildelte jordeigedom frå staten, ikkje som privat eigedom, heller ikkje som eigedom som kan arvast av neste generasjon,[312] men i form av bruksrett for den enkelte statstenestemann – det såkalla iqta-systemet.[313]

Ut frå dette systemet var det få incitament til fordel for varige investeringar i den eigedommen ein hadde fått til låns, slik det ville ha vore med privat eige, som kan seljast eller arvast.[314] Kortsiktig utnytting av land og folk var nærliggande.

Avlønna på denne måten, var dei, som statlege tenestemann, økonomisk avhengige av dei som styrte staten. Og fordi det ofte var tale om konfiskert eller okkupert land, hadde dei, som gruppe, interesse i at staten ekspanderte og erobra nytt land. Kort sagt, systemet sikra lojalitet overfor dei styrande, samtidig som det bidrog til å militarisere statsmakta. Og vi må kunne legge til: Ut frå dette systemet (*iqta*) var det vanskeleg, for ambisiøse aktørar, å bygge opp ein eigen økonomisk-politisk maktbasis, som på sikt kunne framstå som rivaliserande overfor sentralmakta.[315]

Samtidig framhevar Kuru at dette systemet bidrog til å svekke marknadskreftene og dermed handelsborgarskapet. Og i neste omgang førte dette til at dei lærde vart meir avhengige av økonomisk støtte frå den statlege makteliten, noko som etter kvart la ein dempar på nytenking og kreativitet.[316]

(iii) Filosofisk anti-filosofi og støtte for alliansen stat-ulema

I tillegg til desse føringane, ved dette økonomiske systemet, var det, utover mot 1100-talet, sentrale talspersonar, slik som al-Ghazali (1058–1111), som aktivt og verknadsfullt støtta alliansen mellom stat og *ulema* (religiøse leiarar),[317] og som samtidig gjekk hardt ut mot fritt-tenkjande filosofar,[318] og hardt inn for å verne islam mot påverknad frå gresk tenking og «framande» (ikkje-islamske) vitskapar.[319]

Kuru framhevar at også dette indre oppgjeret, blant dei «lærde», må tilleggast vekt, i denne samanhengen: det førte til at kritisk tenking vart uglesett og marginalisert, i den muslimske verda.[320]

Hovudskuldig: ikkje islam, ikkje Vesten, men endringar i klasseforholda

Hovudpoenget, for Kuru, er at det ikkje var islam *per se* som førte til nedgangen i den muslimske verda. Nedgangen kom ganske særleg av endringar i klasseforholda, først og fremst samlinga av dei to klassene på toppen, dei militære og dei religiøse leiarane, og derigjennom ei svekking av det tidlegare meir uavhengige handelsborgarskapet og av dei tidlegre meir uavhengige lærde.

Når nedturen sette inn, rundt 1100, var det primært på grunn av desse endringane i klasseforholda. Dét var hovud-

grunnen, der ligg skylda! Ikkje i islam, som religion, for den hadde vore der heile tida, frå 700 og framover, den gong då den muslimske verda strutta av energi og stod seg godt, også vitskapleg og kulturelt.[321] Men heller ikkje i den vestlege verda, for nedgangen i den muslimske verda sette inn *før* den vestlege verda kom på banen, og primært av indre klasserelaterte årsaker.[322]

Merknader

Grunntesen, og gjennomgangen, er klar og pregnant, og dessutan implikasjonsrik. Men boka opnar likevel for kommentarar av forskjellig slag. Her skal eg avgrense meg til eit allment poeng: Bakgrunnen for boka er bekymringar for situasjonen i den muslimske verda *i dag*. Men det boka omhandlar, er *den historiske bakgrunnen*: tida frå 700-talet og inn i den nyare tid, med stadig raskare riss fram til 1900-talet, då det ottomanske riket gjekk i oppløysing. Og til slutt, ein kort konklusjon,[323] der Ahmet Kuru kjem med denne kraftsatsen: «utan intelligentsia/borgarskap, inga utvikling».[324] Det aller siste avsnittet i boka lyder slik, sitat:

> In order to solve the problems of violence, authoritarianism, and underdevelopment, as well as catch up to Western levels of development, Muslims should establish competitive and meritocratic systems. These will require substantial socioeconomic and political reform with ideological and institutional dimensions. For such a reform to take place, Muslims need creative intellectuals and an independent bourgeoisie, who can balance the power of the ulema and state authorities.[325]

Med andre ord, Kuru seier relativt lite om *moderne samfunn* og *verda i dag*. Han pretenderer heller ikkje å gjere det. Men samtidig er det dei dagsaktuelle problem som motiverte han til å skrive boka, og som han kjem tilbake til, i siste avsnitt i boka, der han kjem med den siterte oppmodinga. I så måte er det ein viss diskrepans mellom den underliggande problemstillinga, det som motiverer han, og det boka, som historisk gjennomgang, primært handlar om.

Sjølvsagt, den historiske gjennomgangen er ikkje irrelevant for situasjonen i dag, i den muslimske verda og elles. På ingen måte. Ein slik gjennomgang er utan tvil viktig, og ganske særleg med tanke på den muslisme verda, der referansen til og tolkinga av historia ofte spelar ei viktig rolle, også i dag.

På den andre sida inneber dette at mange av dei særeigne utfordringane, for oss alle, i moderne samfunn, ikkje blir omhandla i denne boka. Vi minner her om det vi tidlegare, i denne tekstsamlinga, har sagt om utfordringar og kriser i moderne vitskapsbasete og institusjonelt differensierte samfunn.

(i) Merknader – Kuru versus Habermas

Sosial integrasjon, med religion som ein sentral føresetnad, står sentralt hos Habermas. Termane er ikkje krystallklare. Men Habermas gjer det klart at det er vestleg kristendom han talar om.

Islam går han ikkje inn på, jamvel om islam i dag er ein viktig religion både i og utanfor Europa.[326] Her kjem Kuru inn som eit nyttig korrektiv, for det første ved å omtale islam, og for det andre ved å påpeike at «religion», i hendene til *ulema* og i allianse med statsmakta, kan ha ein repressiv innverknad på den sosiale integrasjonen, ganske forskjellig

frå det som Habermas ønsker seg, når han talar varmt om «sosial integrasjon».

Poenget er ikkje at Habermas skulle vere blind for slike forhold, eller at han ville nekte for at slike ting skjer. Men dette viser, igjen, kor viktig det er at vi i tilstrekkeleg grad presiserer og konteksualiserer sentrale ord og uttrykk, slik som «religion» og «sosial integrasjon». Og i forlenging av dette, kor viktig det er at vi også omtalar uheldige former for sosial integrasjon, og den type «identitetsstiftande» motivasjon som i slike tilfelle blir fremja av ulike former for sosial kontroll og rituelt basert indoktrinering.

Kurus bok er derfor eit nyttig korrektiv til Habermas» bokverk, ved å minne oss om «det som manglar», både med tanke på begrepsmessig presisjon og med tanke på tematikk. Islam, som Kuru omtalar, er i dag ein av religionane i «det europeiske Vesten». Kurus bok kan derfor med fordel lesast parallelt med Habermas' verk, der islam stort sett glimrar med sitt fråvær, og der problematiske sider ved visse former for religiøst motivert «sosial integrasjon» blir underkommunisert.

(ii) Merknader – norske forhold, til jamføring

(a) Lesing og folkeopplysning

Som også Kuru har påvist: Den muslimske verda var i utgangspunktet ein høgkultur, frå 700-talet og framover. Men som nemnt, det gjekk seint med boktrykking og med lesekunnskap hos folk flest, i lang tid framover. I det dansk-norske monarkiet var det obligatorisk konfirmasjon frå 1730-talet, for all ungdom, gutar og jenter, der lesing av Bibel og katekisme stod sentralt. Og frå siste del av 1800-talet og inn på 1900-talet vart det etter kvart etablert felles grunnskule, for alle.[327]

(b) Klasser

Kuru opererer med fire klasser, som vi har sett; og ser problemet i den tette alliansen mellom militære (politiske) og religiøse leiarar. I Noreg, etter 1814, var det, grovt sagt, fire klasser (idet adelen blir avskaffa i 1821): embetsmenn (juristar og lutherske teologar, pluss høgare militære), borgarskapet (jf. hovudpersonane i Ibsens skodespel!), bønder (sjølveigande eller leiglendingar i ulike former), og husmenn og arbeidsfolk (av ulikt slag). Juristane og teologane vart utdanna ved eit statleg universitet. Der vart dei sosialiserte inn i ein vitskapleg kultur, med kollegaer i ulike fag. Dette galdt også teologane. Og embetet fekk dei på bakgrunn av avlagd eksamen ved universitetet, ikkje ved arv eller pengar. I kraft av utdanning og stilling fekk dei stor innverknad, men lønna var moderat. Dei var meritokratar, slik Francis Fukuyama meiner dei bør vere.[328]

(c) Folkelege rørsler, sjølvorganisering og nye institusjonar

Overgangen *frå klan til stat*, og *religionens* rolle, er eit viktig punkt, som er mykje diskutert. I den samanhengen er det mellom anna vist til at då den vestlege kyrkja, utover i mellomalderen, gradvis stramma inn på ekteskapslovene, med forbod mot ekteskap med skyldfolk (inntil seksmenning!),[329] så førte dette til meir omgang med personar hinsides storfamilien og til ei svekking av klan-systemet, samtidig som det stimulerte overgangen til eit sjølvvalt organisasjonsliv, t.d. handverkslaug i dei nye bystatane.

På norsk grunn, frå tidleg på 1800-talet, har vi ei rekke med *folkelege rørsler*, baserte på sjølvorganisering, frå religiøst motiverte haugianarar og vidare framover.[330] Og vi fekk det stridige samspelet mellom *lutherske embetsmenn* og

velorganiserte folkelege rørsler, i ein gjensidig læringsprosess i ulike offentlege fora, frå storting og kommunestyre til pamflettar og aviser,[331] ei utvikling som fører fram til 1884, med innføring av parlamentarismen, og etterfølgjande skiping av politiske parti og fagforeiningar.[332]

Då det vart tillyst folkerøysting om unionsspørsmålet, i 1905, og berre menn hadde røysterett, organiserte kvinnene på kort tid si eiga røysting, og fekk inn eit antal svar som tilsvarar to tredelar av dei mannlege røystene. Kort sagt, evne og vilje til sjølvorganisering, på høgt nivå!

Og så, utover på 1900-talet kom det lover for arbeidsliv og familieliv,[333] felles folkeskule for alle, ein rimeleg egalitær politisk kultur, med ein relativt høg grad av tillit, til personar og institusjonar – alt dette som bakgrunn for ein generell og sjenerøs velferdsstat, som etter krigen så småningom fekk pengar å fordele, frå folketrygd til lånekasse. Ganske unikt, og ikkje alltid godt å forstå, for dei som ser landet frå utsida.

(d) Kunnskapsformer og erfaringar

Som sagt, embetsmennene – teologane og juristane – vart utdanna ved universitetet; frå tidleg på 1800-talet, ved universitetet i Christiania. Teologane måtte lære latin, gresk og hebraisk. Det er ikkje medfødt, heller ikkje arveleg. For å bli prest, eller jurist, måtte ein avlegge eksamen ved universitetet, «embetseksamen». Dei var meritokratar.

Miljøet var lite. Det er rimeleg å rekne med at professorane kjende kvarandre, eller i det minste visste om kvarandre, på tvers av fag og fakultet, og at det same i nokon grad galdt for studentane. I det minste ved at dei forstod at dei måtte passe seg for å seie dumme ting, som folk i andre fag ville le av. Det var ikkje som å få utdanning ved ein

privat presteskule, down-town Kansas City eller ein annan by i Midtvesten, der ein las Mose-bøkene bokstavleg, og der ein kunne tillate seg å sjå bort frå Darwin og Freud og den slags. Og dei universitetsutdanna norske teologane og juristane visste at det finst faglege diskusjonar, som ved doktordisputas, der kandidatane må forhalde seg til motargument.

Noko tilsvarande for haugianarane: Dei las og tolka dei heilage skriftene, som gode lutheranarar og medlemmer av statskyrkja; men av og til hadde dei andre oppfatningar enn prestestanden. Likeins, dei las og tolka verdslege skrifter, t.d. rettslege dokument, i saker der dei var på kant med lovverket og dei statstilsette juristane – som i synet på retten til å samle «vennene» til husandakt.[334] Dermed fekk dei også erfaring og trening i sakleg argumentasjon. Dei fekk trening både i å tolke tekstar og argumentere i offentlege fora – kort sagt, både i interpretativ og argumentativ fornuft. Dessutan var dei dyktige i det praktiske liv, t.d. i handel, handverk og skipsfart. Kort sagt, i instrumentell fornuft – i praktiske samanhengar. På toppen av det heile lærte dei å organisere seg, og å ta ordet i offentlege forsamlingar.[335] Kort sagt, ein erfaringsbasert kompetanse.

I det stridige samspelet mellom embetsmenn og folkelege rørsler inngjekk det læringsprosessar på mange plan. Nyttig for moderne samfunn, nyttig for å vere gagns menneske og medansvarlege statsborgarar i eit samfunn i endring. Det kunne vere små kår, både for den eine og den andre. Men både for dei med høgare utdanning og for folk flest var truleg innslaget av lesekunnskap og folkeopplysning ganske forskjellig i det lutherske Noreg og det ottomanske Tyrkia, og truleg også i Kemal Atatürks republikk.

Kapittel 12

Religion i vitskapsbaserte og institusjonelt differensierte samfunn i krise

Det samlande temaet i denne tekstsamlinga er *religion i moderne samfunn*, det vil seie i *vitskapsbaserte og institusjonelt differensierte samfunn i krise;* og det gjennomgåande spørsmålet kan spissformulerast slik: religion i moderne samfunn, *problem eller ressurs*? Eller både–og, *problem og ressurs*?

For, som vi har sett, dette er tvitydig. Dels fordi tematikken er kompleks og mangesidig, og dels fordi det er ulike vinklingar og angrepsmåtar overfor denne tematikken, og fordi det dermed også er tale om forskjellige begrep, og ikkje sjeldan om uklar og tvitydig begrepsbruk. Nettopp derfor kan det vere nyttig med slike gjennomgangar som den vi har prøvd oss på i denne tekstsamlinga.

Men som vi har sett, den tvitydige begrepsbruken melder seg allereie ved ordet «religion», med påfølgjande behov for presisering og kontekstualisering. Det same gjeld spørsmålet om korvidt «religion» kan seiast å vere samlande eller splittande, om religiøst basert «sosial integrasjon» hovudsakleg fostrar universell solidaritet[336] eller konflikt mellom kulturar.[337]

I den monn religion, i ulike former, byr på *problem* i moderne samfunn – som verdssyn og livsoppfatning, eller som livsform og handlingsmønster – *kva bør då gjerast?* Eg vil svare med eitt ord: *tilpassing* – ei påkravd tilpassing til grunnvilkåra i moderne, vitskapsbaserte og institusjonelt differensierte samfunn i krise. Og slik er det for oss alle, religiøse og ikkje-religiøse, men *også* for religiøse, i ulike sjatteringar, i tråd med det vi tidlegare har nemnt, i denne tekstsamlinga. Her, samanfatta i tre punkt:

– Epistemiske fordringar. Vi må, ut frå eigne føresetnader, som individ og samfunn,[338] på rimeleg vis leve opp til dei komplekse kunnskapsrelaterte utfordringane i moderne vitskapsbaserte samfunn – slik vi har skissert desse utfordringane tidlegare i denne tekstsamlinga. To stikkord, til påminning: (i) Dette inneber å vere open for opplyst diskusjon, for meiningsutveksling og moglege motargument og for alternative perspektiv og føresetnader. Kort sagt, vi må ikkje bli «argumentofobe»! (ii) Det inneber, i forlenging av dette, at vi ikkje overser eller avviser relevante faglege perspektiv som reiser kritiske spørsmål om det vi sjølve står for og trur på – anten det er spørsmål knytt til kultur og samfunn, til makt og politikk, eller til natur og biologiske livsvilkår. Kort sagt, vi må ikkje bli «halvmoderne», i den forstand at vi skygger unna visse former for vitskapleg innsikt!

– Institusjonelle fordringar. Her er det utfordringar på to plan: (i) ei politisk og samfunnsmessig oppgåve, om å få på plass moderne institusjonar, som fungerer,

kvar for seg og i forhold til kvarandre, og (ii) ei personleg oppgåve, om å te seg og oppføre seg slik dei ulike institusjonane forutset. Det inneber t.d. at vi skil mellom private roller i nærmiljøet og profesjonelle roller i yrkeslivet, og mellom private roller og roller i offentlege fora. For eksempel, i familien får eigne barn særbehandling, men onkelens barn skal ikkje få særbehandling når vi sit i ein offentleg opptakskomité; og i private samanhengar kan vi markere religiøs tilknytning, t.d. med hijab eller kippa, men ikkje som dommar eller i politiet på teneste med uniform.

– Kriser. Stilt overfor dei mange komplekse og ofte samanvovne utfordringane i vår tid blir dei nemnde kunnskapsrelaterte og institusjonelle utfordringane ofte presserande og påtrengande, for oss alle, religiøse og ikkje-religiøse. Eit par poeng i den samanheng: Stilt overfor slike kompliserte utfordringar er ikkje «sinnelagsetikk» eit ansvarleg etisk standpunkt. Det er heller ikkje etisk ansvarleg å basere seg på etiske doktrinar frå tidlegare tider, med andre utfordringar og heilt andre kunnskapsmessige og institusjonelle føresetnader.[339] I slike tilfelle trengst det ein kunnskapsmessig og institusjonelt oppdatert «konsekvensetikk» som tar høgde for kompleksiteten i utfordringane og dei forventa verknadene av det vi gjer, både på kort og lengre sikt.

Men «religion» kan også vere ein *ressurs*, i moderne samfunn i krise. Tvitydig, rett nok, og med behov for tilpassing, slik det er for oss alle, men også som noko potensielt positivt,

ut frå forskjellige perspektiv.[340] Vi skal avslutningsvis framheve tre punkt som i mange samanhengar blir oversett, ofte neglisjert til fordel for sosio-politiske eller sosio-kulturelle problemstillingar:

– Undring, eksistensielt og kosmologisk. Kort sagt, religiøsitet, ikkje som svar, men snarare som spørsmål. Undring, simpelthen. Undring over å vere her, som menneske, oppi alt dette.[341] Men også undring over kosmos. At det er her. Overveldande, og ufatteleg.[342]

– Teologi, rett og slett. Som teksttolking, slik vi t.d. har det i den vestlege tradisjonen frå Spinoza og framover. Men ganske særleg som refleksjon og diskusjon omkring dei store spørsmål, frå gudsbevisa hos Thomas Aquinas til drøftingane om det vondes problem hos Leibniz eller Hans Jonas, eller i nyare versjon, i lys av det siste i forsking og filosofi, som hos Peter Rohs.[343]

– Det religiøse språket, det kan jo vere så mangt, frå dårleg retorikk til useriøst prat. Men ikkje berre. Liksom det er tid for alt, som Preikaren seier i Den heilage skrift, så er det også språk for så mangt. Språk for sorg, språk for undring. Språk i skrift, og språk som talehandling, og dermed også kontekstuelt, situasjonsbestemt. Og då er vi nær det rituelle, og det særeigne ved bestemte stader og rom, der også songen, og allsongen, høyrer heime.[344] Men også som eit språk som formidlar særeigne haldningar overfor liv som lever. Som målber ei ærefrykt for liv, for liv som lever, slik Albert Schweitzer ville ha det, og

> kanskje også Arne Næss, med sin djupøkologi.[345] Ja, rettsleg og moralsk, respekt for mennesket, for
> sære og sårbare menneske! Men meir enn det, respekt og ærefrykt for sårbart liv.[346] Rett og slett.

Religion i moderne samfunn? Og jo – religion, slik eg ser det, høyrer menneskelivet til, slik det er, forunderleg og sårbart. Så religion vil vere med oss, så lenge vi er her.

Info om tidlegare arbeid

Som lesar er det nyttig å vite kor ein forfattar «kjem ifrå». Kva som er bakgrunnen, og kva vedkommande tidlegare har gjort. Kva perspektiv og problemstillingar som det blir arbeidt ut ifrå. Og dermed, kva vedkommande, yrkesmessig og elles, har greie på, og ikkje har greie på. Derfor kan det vere bra å «kikke kvarandre i korta». Så her følgjer nokre stikkord, med referansar, om det eg tidlegare har gjort, med tanke på religion og moderne samfunn. Deretter, eit par stikkord om fagleg profil.

Eksistensfilosofi: religion, meininga med/i livet; det vondes problem. (Ref.: *Nihilisme?* Tanum, Oslo 1958.)

Religiøst språk. (Ref.: *Den filosofiske uroa*, Universitetsforlaget, Oslo 2005, manus utarbeidt på bakgrunn av ei seminarrekke ved Høgskulen i Volda, i samarbeid med Jan Inge Sørbø, der kollegaer med teologisk bakgrunn var med.)

Teologi, religionsfilosofi. (I samband med førelesingar i filosofihistorie ved Universitetet i Bergen; første førelesing, hausten 1962, var om gudsomgrepet hos Cusanus, ein nyplatonsk filosof på 1400-talet; inspirert av Egil A. Wyller. Læreboka

i filosofihistorie, første utgåve 1970; saman med Nils Gilje frå 4. utgåve 1987; med fokus på Augustin og Thomas Aquinas, inspirert av Knut Erik Tranøy, men også Marsilius og Ockham, og Luther; i 6. utgåve, også Averroës (Ibn Rosjd), Avicenna (Ibn Sinâ) og al-Ghazali.)

Ytringsfridom versus religionsfridom, og karikaturar. (Ref.: medlem av Ytringsfridomskommisjonen 1996-1999; innlegg for *Det Norske Videnskapers Akademi,* publisert i selskapets *Årbok 2006*, s. 266–282; revidert utgåva i denne tekstsamlinga.)

Religiøse symbol, i ulike institusjonar og roller i moderne samfunn. (Ref.: fleire innlegg i media, særleg omkring 2006, til dømes i *Klassekampen* og *Dag og Tid*; sjå heimesider, og Cristin. Jf. tekstane om krenking og om niqab og davidstjerne i denne tekstsamlinga.)

Religion og religionskritikk i undervisning. (Ref.: til dømes, fagdag om «religionskritikk i undervisningen», på Det teologisk fakultet ved Universitetet i Oslo 25.3.2011, i regi av Religionslærarforeininga; innlegg, publisert i *Religion og livssyn*, 3/2011. Omarbeidd versjon i denne tekstsamlinga.)

Samtale om ytringsfridom, med libanesisk muslim. (Ref.: offentleg samtale om ytringsfridom og religion i Beirut 17.04.2012, med sosiolog Ali Fayyid, representant for Hizbollah i den libanesiske nasjonalforsamlinga, i regi av Det libanesiske kulturdepartement, organisasjonen Nahnoo, og Den norske ambassaden i Beirut; møteleiar Walid al-Kubaisi.)

Religion og vitskap i moderne samfunn. (Ref.: til dømes, ved 25-årsfeiringa for Senter for vitskapsteori ved Universitetet i Bergen, 10.5.2012; innlegg publisert i *Sacred Science. On science and its interrelations with religious worldviews*, utg. Simen Andersen Øyen, Tone Lund-Olsen og Nora Sørensen Vaage. Wageningen Academic Publishers, Wageningen 2012. Omarbeidd versjon, i norsk omsetjing, i denne tekstsamlinga.)

Religion i moderne samfunn, (Ref.: årvisse seminar ved Norsk lærarakademi, Bergen, i perioden 2007–2014; publikasjonar: *Religion og kultur. Ein fleirfagleg samtale*, utg. Arve Brunvoll, Hans Bringeland, Nils Gilje og Gunnar Skirbekk, Oslo, Universitetsforlaget 2009, og *Religion og verdigrunnlaget for samfunnet*, utg. Hans Bringeland, Arve Brunvoll, Vidarforlaget, Oslo 2014.)

Epistemiske utfordringar i moderne vitskapsbaserte og institusjonelt differensierte kriseramma samfunn. (Ref.: *Norsk og moderne*, Res Publica, Oslo 2010, *Krise og medansvar*, Res Publica, Oslo 2016, *Epistemic Challenges in a Modern World. From 'fake news' and 'post truth' to underlying epistemic challenges in science-based risk-societies*, LIT Verlag, Zürich 2019.)

Stikkord om fagleg profil

Eksistensfilosofi (kontinental versus analytisk filosofi); politisk teori (filosofihistorie); vitskapsfilosofi (modernitetsteori). CV på heimesidene.

Notar

1 Opningsorda i artikkelen «Behovet for ei modernisering av medvitet og dermed for sjølvkritisk rasjonalitetskritikk og religionskritikk», i *Religion og kultur. Ein fleirfagleg samtale*, utg. Arve Brunvoll, Hans Bringeland, Nils Gilje og Gunnar Skirbekk, Universitetsforlaget, Oslo 2009, s. 87.
2 Dette er ein omarbeidd versjon av ei omsetjing av artikkelen «Science and religion?», i *Sacred Science*, utg. Simen Andersen Øyen, Tone Lund-Olsen og Nora Sørensen Vaage, Wageningen Academic Publishers, Wageningen 2012.
3 Om utfordringar i moderne samfunn, sjå Gunnar Skirbekk *Tidsdiagnose. Kunnskapsrelaterte utfordringar i kriseramma moderne samfunn*, SVT Press, Bergen 2020, ein revidert norskspråkleg versjon av del 2 og 3 i *Epistemic Challenges in a Modern World. From 'fake news' and 'post truth' to underlying epistemic challenges in science-based risk-societies*, LIT Verlag, Zürich 2019.
4 Slik det ofte er i engelskspråkleg kontekst, der *science* primært står for naturvitskap.
5 Om forholdet mellom forklaring, prediksjon og praktisk maksime, jf. Gunnar Skirbekk, *Ord*, Samlaget, Oslo 1984, s. 119 (fagleg referanse, Carl Hempel, i «The Function of General Law in History», *Journal of Philosophy*, 39: 1942, s. 35–48).
6 Om humanvitskapane, jf. Gunnar Skirbekk, «Krise i humaniora?», *Norsk filosofisk tidsskrift*, 17:1982, s. 179–193; også i *Ord*, Det norske samlaget, Oslo 1984, s. 117–130.

7 Ordet «argumentofobi» er lånt av kollega Lars Johan Materstvedt.

8 Men det vi kan gjere, er å prøve å «gå imellom» og å reflektere over dei fag og faglege aktivitetar vi er interesserte i (slik vi gjer i vitskapsteoretisk forsking, jf. nettsidene for Senter for vitskapsteori, Universitetet i Bergen), ved refleksive og sjølvkritiske læringsprosessar som krev ein viss grad av dobbeltkompetanse i form av ein tilstrekkeleg kjennskap til det eller dei fagfelt vi fokuserer på.

9 Eller eit meta-språk som omfattar alle dei ulike begrepsmessige og disiplinbaserte perspektiv i ein høgare semantisk syntese.

10 T.d. mellom økonomiske interesser og økologiske interesser (der dei økonomiske interessene kan vere sterke og kortsiktige, og dei økologiske svake og langsiktige).

11 I moderne vitskapsbaserte samfunn har vi t.d. utfordringar ved bruk og misbruk av «Big Data» («stordata») basert på avansert teknologi, i regi både av politiske og marknadsbaserte aktørar og institusjonar. Jf. t.d. Jaron Lanier, *Ten Arguments for Deleting Your Social Media Account Right Now*, Vintage Publishing, London 2018.

12 Men også frå opplyste og interesserte lekfolk.

13 Med andre ord, eit behov for fagleg oppdatert og sjølvkritisk *vitskapsteori,* slik ordet vart definert av Noregs allmennvitskaplege forskingsråd, jf. *Vitenskapsteoretiske fag: rapport fra en konferanse om de vitenskapsteoretiske fags stilling i Norge, arrangert av Rådet for humanistisk forskning ved Norges allmennvitenskapelige forskningsråd, 29.–30. april 1975*, NAVF, Oslo 1976.

14 I klartekst, som hjå post-modernistane. I kontrast til dette opererer Robert Morton med eit sett av etiske normer som er typisk og karakteristisk for vitskapleg verksemd, CUDOS: *communalism, universality, disinterestedness*, og *organized skepticism*. Jf. *Social Theory and Social Structure*, Free Press, New York 1949.

15 Jf. John Stuart Mill, *On Liberty*, Chapter II, Of the Liberty of Thought and Discussion, 1859.

16 Kort sagt, vi burde heller tale gradualistisk (og ikkje berre dikotomisk).

17 I diskusjonen om ytringsfridom er det eit poeng at samtalesituasjonane ofte kan ha innslag av manipulering og

strategisk handling. Men dette betyr ikkje at det normative skiljet mellom manipulerte og manipulasjonsfrie samtalar er uvesentleg eller ugyldig. Tvert om, det er i lys av dette (begrepsanalytiske) skiljet at vi kan vurdere den normative status, og det relative innslag av manipulasjon, i slike samtalesituasjonar.

18 I vårt velferdssamfunn blir kreftoperasjonar og beinbrottsbehandling betalte av staten, mens estetiske inngrep og kroppsbygging blir betalt av den enkelte.

19 Men dette betyr ikkje at alle utsegner er fallible og usikre. Det er mangt vi veit, rimeleg sikkert, og av og til heilt sikkert. Jf. dei eksempelrelaterte drøftingane i Gunnar Skirbekk, i kapittelet «Wahrheit und Begründung», t.d. side 32–33, *Philosophie der Moderne*, Velbrück Wissenschaft, Weilerswist 2017.

20 I så måte: *gradualistisk* og *melioristisk* (for å bli i fagsjargongen).

21 Fagterm, av gresk *episteme*: kunnskap.

22 «Får tilslutning», eller «ville ha fått», i ein meir hypotetisk versjon? Og «dei berørte», forstått som «alle berørte», men det byr på problem, både praktisk og begrepsmessig. Dessutan, demokratiske vedtak har eit problem når det oppstår varige mindretalskonstellasjonar. I slike tilfelle kan det vere gunstig med ein egalitær og konsensusorientert politisk kultur, karakterisert ved moderate sosio-økonomiske skilnader, og med grunnleggande solidaritet og gjensidig tillit. Då er tillit ein ressurs, for eit demokratisk styre; og då talar vi om tillit som «tillitsverdig tillit», og ikkje som «blind tiltru», basert på illusjonar og falske nyheiter. Jf. Onora O'Neill om *trust* versus *trustworthiness* (på nettet).

23 Det sistnemnde blir problematisk straks det er meir enn éin konfesjon, meir seinare.

24 Tilsvarande for globalisert kapitalisme med eit relativt kort perspektiv for økonomisk inntening av investert kapital.

25 Ein politisk aktør, med fullmakt til (mellom anna) å starte krigar, t.d. i Irak og andre skjøre statar. Derfor er det viktig at dei nord-amerikanske statsborgarane, som kan velje USAs president, har rimeleg realistiske oppfatningar om korleis verda ser ut, t.d. om kor Irak er og kva folk driv på med der, og kva som kan skje om ein går inn militært og knusar statsapparatet og avvæpnar hæren.

26 Dessutan er det påkravd med *moderate* sosio-økonomiske forskjellar, ved å prøve å sikre anstendige arbeidsplassar og eit anstendig velferdssystem. Som kontrast, jf. fjernsynsserien UXA (i regi av Thomas Seltzer) på NRK hausten 2020.

27 Jf. Grunnlova § 100, 6. ledd.

28 I Kants tyding av *Mündigkeit*.

29 Derfor er det uheldig, både for den faginterne og den tverrfaglege vitskapskritikken, når fleirfaglege statlege universitet blir underlagt ei einsarta institusjonell organisering for svært ulike fag og ei generell marknadsorientert finansiering. Jf. debatten om ny finansieringsordning for universitetssektoren; jf. Gunnar Skirbekk, https://www.uniforum.uio.no/leserbrev/2020/om-arbeidslivsrelevans-og-kompetansebehov.html (4.9.2020)

30 Det er dei som meiner at teknologien og tilhøyrande vitskapar i grunnen er nøytrale, og at problemet botnar i misbruk av teknologien med tilhøyrande vitskapar, i regi av inkompetente eller vondsinna aktørar. Og det er dei som ser teknologien med tilhøyrande vitskapar som det presserande problemet, som tenkjemåte og som praksis. Jf. diskusjonen med dei meir teknologi-optimistiske på den eine sida, og dei teknologikritiske på den andre. Blant dei sistnemnde har vi mellom andre dei Heidegger-inspirerte, både i tysk, fransk og nordamerikansk tapning; jf. t.d. den tidlege frankfurterskulen, og på fransk side, personar som Dominique Janicaud og Bruno Latour, og Hubert Dreyfus blant dei engelskspråklege.

31 Dei som stussar over dette, kan spørje seg om dei meiner at heksetru og satanisme (ny eller gammal), og New Age av ymse slag, fortener spesiell respekt og rettsleg støtte.

32 Jf. Steven Shapin, *Den vitenskapelige revolusjon*, Spartacus forlag, Oslo 1999 (original: *The Scientific Revolution*, University of Chicago Press, Chicago 1996).

33 Om det mekanistiske verdsbiletet, jf. t.d. Skirbekk/Gilje, *Filosofihistorie*, Universitetsforlaget, Oslo 2007, kap. 7 og 9.

34 Jf profesjonell teologi og religionsfilosofi.

35 Jf. Jon Hellesnes, *Meining? Religionskritikk og filosofi hos Nietzsche og Garborg*, Samlaget, Oslo 2014.

36 Men så er det også sosiologiske pro-argument, til støtte for religion, som hos Émile Durkheim og Jürgen Habermas, som ser religion som viktig for sosialt samhald.

37 Men så er det motargument, mot dette synet, t.d. hos den seine Habermas, som avviser sekulariseringstesen. Jf. *Zwischen Naturalismus und Religion*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2005, og *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Suhrkamp, Berlin 2019. Jf. omtalen av Habermas i denne tekstsamlinga.

38 Kognitivt meiningslaust, men ikkje emosjonelt meiningslaust! Jf. Alfred Ayer og Wienerskulen.

39 Det gjeld også religionsfilosofi og rasjonell (ikkje-konfesjonell) teologi, jf. to religionsfilosofiske (teistiske) bidrag: Peter Rohs, *Der Platz zum Glauben*, Mentis Verlag, Münster 2013, og Holm Tetens, *Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie*, Reclam, Stuttgart 2015.

40 Jf. «kritikk» av den reine og den praktiske fornuft, som boktitlar hos Kant.

41 Sayyid Qutb var ein av dei fremste ideologane i Den muslimske brorskapen, etablert i 1928. Jf. boka *Milestones,* New Delhi, Islamic Book Service 1998 (original 1964).

42 Kort sagt, frå Francis Bacon og Isaac Newton. Men ikkje så gjerne Darwin.

43 Kort sagt, frå Voltaire og Hume.

44 Eller kanskje tryggast og best ved deira talspersonar, slik som rabinarar, prestar og imamar!

45 Det vondes problem skal vi drøfte i neste tekst.

46 Jf. Ahmet Kuru, om slike poeng, særleg med tanke på islam; sjå seinare i tekstsamlinga.

47 «Modernisierung des (religiösen) Bewusstseins», jf. Jürgen Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2005, s. 146.

48 «Comprehensive Doctrines», John Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1993, t.d. s. 58.

49 Igjen, slik termen blir bruk av Kant i boktitlane «kritikk av den reine fornuft» og «kritikk av den praktiske fornuft».

50 Men slik lutring inneber ikkje at alt blir verande som det var: hevdvunne tolkingar av tekst og tradisjon og av konfesjonelle

dogme må utprøvast og avstemmast; jf. t.d. Peter Rohs, *Der Platz zum Glauben*, Mentis Verlag, Münster 2013.

51 Tidlegare trykt i Gunnar Skirbekk, *Krise og medansvar*, Res Publica, Oslo 2016. Lett revidert.

52 Ordet *théodicée* er innført av Leibniz, første gong i 1696; samansett av to greske ord: *gud* og *rettferd*. Full tittel: *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*. Publisert i 1710 hos Isaac Troyel i Amsterdam.

53 I 1791 talar Kant om «Das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee», Akad.-A. 8, 255.

54 Jf. Theodor Adorno.

55 Utgitt på Suhrkamp Taschenbuch, Fr.a.M. 1987. I norsk samanheng var det framfor alt helveteslæra som vart diskutert, altså vondskapen i det hinsidige, og ikkje primært det vonde i verda (jf diskusjonen mellom Ole Hallesby og biskop Schjelderup). Mitt eige innspel, ved boka *Nihilisme?* (1958), var i så måte eit unntak i norsk samanheng.

56 Jf. Atle Ottesen Søvik, *The Problem of Evil and the Power of God. On the coherence and authenticity of some Christian Theodicies with different understanding of God's power*, doktorgradsavhandling Menighetsfakultetet, 2009.

57 Som nemnt innleiingsvis: «religion» kan jo vere så mangt, frå dei tre monoteistiske religionane, med deira variasjonar, til andre tradisjonelle religionar slik som hinduisme og buddhisme, og vidare til alskens nyreligiøsitet, inklusive scientologi og satanisme, forutan heksetru og animisme. Når vi (og Habermas) talar om religion i denne samanhengen, er det såleis spesielle religionar vi har i tankane, og dertil moderne versjonar av desse religionane.

58 Jf. t.d. intervjurekka om gudstru i *Dag og Tid* hausten 2008.

59 Ein Gud som grip inn i historia for alle folkeslag (jf. syndfloda), men som har jødane som sitt utvalde folk.

60 Jf. Det gamle testamentet, i den kristne tradisjonen.

61 Jf. sunni og sjia, og ulike folkelege tradisjonar.

62 Jf. sharia ut frå Koranen og hadith og tolkingstradisjonane.

63 Jf. tilsvarande poeng hos Ahmet Kuru, omtala i del 4 i denne tekstsamlinga. Jf. kontrasten til kristendommen, som inntil

slutten på 400-talet levde i opposisjon, før kristendommen vart offisiell religion (nett før det romerske riket går under), og frå dét tidspunkt utviklar det seg to institusjonar – kyrkje og stat – som står ved lag i fleire hundre år (gjennom heile mellomalderen). Dette gir grunnlaget for læra om dei to makter (jf. Gelasius om lag 400 e.Kr.), ei lære som blir vidareført ut gjennom mellomalderen. På 1000-talet kvesser det seg til i striden om utnemning av biskopar, investiturstriden, som pågår eit par hundre år, og der pavekyrkja kjem styrkt ut (på 1200-talet). Dette er, kort sagt, perioden frå Augustin til Thomas Aquinas. I seinmellomalderen (med teoretikarar som Marsilius og Ockham) blir det teologiske grunnlaget for pavens politisk-institusjonelle makt utfordra. I kjølvatnet av dette får vi reformasjonen og nasjonalstatlege monarki som innordnar kyrkja (kyrkjene) under statleg overherredømme (frå Henrik 8. i England til Luther og dei protestantiske fyrstane i Tyskland og Nordvest-Europa).)

64 Éin ting er kva som ordrett står i dei ulike heilage skriftene (det gjeld for alle dei tre monoteistiske religionane, jf t.d. sura 8 vers 12 f. i Koranen). Ei anna sak er den teologiske tolkinga. Og i den samanhengen er det avgjerande om dei med tolkingsautoritet blir utdanna og sosialiserte som teologar i eit oppdatert og opplyst universitetsmiljø (slik det over tid har skjedd i Nordvest-Europa) eller om predikantar og religiøse leiarar blir forma i intellektuelt lukka miljø, anten det er i regi av kristne sekter i Nord-Amerika eller koran-skular i muslimske samfunn, eller talmud-skular i Israel.

65 Det kan sjølvsagt også vere så som så med slike læringsprosessar i kristendom og jødedom. (Nordamerikanske evangelistar og israelske okkupantar er triste døme.) Men igjen, jf. Ahmet Kuru, seinare i denne tekstsamlinga.

66 Etter krigen var det mange jødar som ikkje lenger kunne tru på Jahvé, men som samtidig heldt fast ved sin jødiske identitet.

67 Frå Spinoza og Mendelsohn over Marx og Freud til Marcuse og Bloch, Hans Jonas og Aron Cicourel.

68 Jf. den apostoliske truvedkjenninga: «Eg trur på Gud Fader den allmektige, som har skapt himmel og jord … [og som] skal

koma attende derifrå og døma levande og døde». («Credo in Deum, Patrem omnipotentem, Creatorem caeli et terrae, … inde venturus est iudicare vivos et mortuos.»)

69 Ad synet på islamsk teologi som enkel og derfor attraktiv, jf. Diego Gambetta og Steffen Hertog, «Engineers of Jihad», i *Sociology Working Papers*, 2007–10, University of Oxford, t.d. fotnote 52, sjå www.nuff.ox.ac.uk/users/gambetta/Engineers%20of%20Jihad.pdf. Dessutan, på empirisk grunnlag blir det her argumentert for at det er ein samanheng mellom tenkjemåten hos ingeniørar og autoritær (valdeleg) islamisme; kort sagt, ei vindskeiv semimodernisering (med fokus på instrumentell rasjonalitet og autoritære tiltak, i kontrast til kritisk-argumentativ rasjonalitet og demokratiske framgangsmåtar). I denne samanhengen, jf. forsøket hos islamistar på å skilje mellom (i) instrumentell naturvitskap og teknologi, som blir sagt å vere i harmoni med islam, og (ii) samfunnsvitskapleg og humanistisk forsking, som omfattar historisk og filologisk tekstkrikk, og som blir avvist (slik vi t.d. ser det hos Sayyid Qutb, 1906–1966; jf. *Milepæler*, Oslo 2004). Kritiske merknader til det første punktet, jf. den tyrkisk-amerikanske fysikaren E. Taner, *An Illusion of Harmony. Science and Religion in Islam*, Prometheus Books, Amherst N.Y. 2007.

70 Men om Gud, ut frå desse skriftene, ikkje framstår med klar relevans for alle våre handlingsval, så kan eit religiøst perspektiv på livet og verda vere implikasjonsrikt, med omsyn til ulike haldningar og vegval, t.d. med tanke på ærefrykt for sårbart liv, jf. Hans Jonas og Albert Schweitzer.

71 Utan differensiering mellom lovgivande, dømmande og utøvande makt; Gud er einerådande på alle felt, som ein eineveldig fyrste.

72 Leibniz framhevar slike argument.

73 Her igjen er Hans Jonas relevant, med sitt syn på den medlidande Gud og menneskets medansvar – ei nytenking om allmaktsomgrepet.

74 Dermed er vi langt inne i teologien, t.d. med (nominalisten) Luther som skil mellom fornuftsbruk i jordiske spørsmål og tru (ved nåde) i religiøse spørsmål, eller med (begrepsrealisten) Thomas som opererer med fornuftsargument for Guds eksistens,

men ikkje for Guds vesen, som også for Thomas berre er tilgjengeleg gjennom openberringa, rett forstått.

75 Jf t.d. «How many wives will the believer have in Paradise?» (www.livingislam.org/fiqhi/sp2-gfh_e.html#9) ved Shaykh Gibril Haddad (jf. t.d. Zayd ibn Arqam, punkt 2a: «… each of them will be given the strength of a hundred men in his eating, drinking, coitus and pleasures»).

76 Ein strategi går ut på å hevde at Gud/Allah/Jahvé er eit mysterium for oss, *samtidig* som det blir hevda at det som står i dei heilage skriftene, må oppfattast bokstavleg. Men dette går ikkje i hop: Dersom vi skal forstå alt som står i desse skriftene som Guds ord i bokstavleg forstand, framstår Gud jamleg som tyrannisk og dåraktig, og ikkje som eit mysterium.

77 To store grupper, begge på oppimot 1,3 milliardar (om vi reknar muslimar og jødar på den eine sida og kinesarar på den andre). Så det er litt vanskeleg å tale om minoritetar i denne samanhengen.

78 Og kanskje finst det satanistar som (av religiøs overtyding) meiner at gudsspottande utrop bør ljome utover i det offentlege rom. Etc.

79 Det er nærliggande å tolke slike tabuiseringar som eit uttrykk for ei utdatert sosio-historisk situering. Derfor må skriftene (og tradisjonen) tolkast kritisk historiserande. Dette poenget gjeld ei rekke slike påbod og forbod, t.d. det gammaltestamentlege synet på blod (jf. Jehovas vitne). Dersom ein meiner at «sjela sit i blodet», har ein pådratt seg mange kritiske spørsmål, frå psykologi til fysiologi.

80 Jf. neste punkt: blasfemiproblemet.

81 Mohammad Usman Rana opplyser i eit intervju (gjentatt i Dagbladet magasinet, 12.02.10) at han ikkje kan kjøpe silkeslips fordi muslimske menn av religiøse grunnar ikkje skal kle seg i slike. Så Gud går grundig til verks. (Og igjen ville det bli eit problem for kinesarane, som ikkje oppfattar silke og kjønnsroller på den måten.)

82 Dette er eit grunnpoeng hos Jürgen Habermas, t.d. i *Zwischen Naturalismus und Religion*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2005, og hos Sigurd Skirbekk, t.d. «Religionen i samfunnet – funksjonalitet eller dysfunksjonalitet?», i Brunvoll et al., utg.,

Religion og kultur. Ein fleirfagleg samtale, Universitetsforlaget, Oslo 2009, s. 144–160. Om Habermas' syn, sjå seinare, del 4.

83 Og ikkje minst dersom ein trur at vi lever i ei endetid (slik mange gjorde, i dei første kristne samfunn).

84 Jf. John Rawls.

85 Korleis no desse termane skal tolkast.

86 Jf. Gunnar Skirbekk, «Behovet for ei modernisering av medvitet og dermed for sjølvkritisk rasjonalitetskritikk og religionskritikk», i Brunvoll et al., utg., *Religion og kultur. Ein fleirfagleg samtale*, Universitetsforlaget, Oslo 2009, s. 87–105.

87 Nødvendig: i lys av mangfaldet, og ut frå motsetningane mellom ulike oppfatningar blant desse monoteistiske tradisjonane, og dessutan i forhold til dei mange andre religionar og grunnleggande livssyn.

88 Jf. t.d. refleksjonane omkring Den heilage ande, i Gunnar Skirbekk, *Den filosofiske uroa*, Universitetsforlaget, Oslo 2005, s. 174–183.

89 Ein tekst om same tema: Gunnar Skibekk, «Religionskritikk – kvifor og korleis?» i *Religion og livssyn. Tidsskrift for religionslærerforeningen i Norge*, 3/2011, side 12–15.

90 Jf. Arne Næss, *En del elementære logiske emner* (ELE).

91 Jf. t.d. Nils Gilje, *Hermeneutikk som metode. Ein historisk introduksjon*, Samlaget, Oslo 2019, både som allmenn innføring og spesielt om Spinoza, i kapittel 2, «Benedict de Spinoza – hermeneutikk og historisk-kritisk forsking», side 63–90.

92 Jf. t.d. Jon Hellesnes, *Meining? Religionskritikk og filosofi hos Nietzsche og Garborg*, Samlaget, Oslo 2014.

93 Dette er ein lett reviderte versjon av ein tekst som låg til grunn for ei førelesing som eg heldt på eit møte i Det Norske Videnskaps-Akademi 9. november 2006. Publisert under tittelen «Ytringsfridom i ei globalisert verd», i Akademiets *Årbok 2006*, s. 266–282, med illustrasjonar på side 267. Jf. også Gunnar Skirbekk, «'Die Gedanken sind frei …'. Eine voraussetzungsanalytische Begründung des rechtlichen Schutzes der Meinungsfreiheit», *Philosophie der Moderne*, Velbrück Wissenschaft, Weilerswist 2017, side 69–85.

94 «Comprehensive doctrines», jf. John Rawls, *Political Liberalism*, Columbia Universitiy Press, New York 1993.

95 I ytringsfridomskommisjonen 1993–1996, der eg var med, galdt spørsmålet primært ein revisjon av § 100 i den norske Grunnlova. I denne førelesinga er problemstillinga ei anna, meir ubunden og kontekstuavhengig, både i forhold til norsk rettstradisjon og den europeiske menneskerettskonvensjonen.

96 Jf. t.d. Per Edgar Kokkvold, generalsekretær i Norsk Presseforbund. Kokkvold, som vart utsett for drapstruslar, framheva at karikaturar er særleg verneverdige i eit ytringsfridomsperspektiv (m.a. fordi karikaturar gir eit bilete som er «sannere enn virkeligheten»; i intervju på NRK P2).

97 Eg har m.a. drøfta slike spørsmål i *Den filosofiske uroa*, Universitetsforlaget, Oslo 2005.

98 Vi kan ikkje forfølgje problematikken her, t.d. med tanke på «institusjonelle fakta» (som har eit normativt innhald, slik som «corner» i fotball), og heller ikkje med tanke på faktiske vilkår (t.d. av økologisk art) som utfrå empiriske argument kan seiast å vere normativt forpliktande dersom vi vil unngå kaos og katastrofe. Sjå seinare om «konstitutive føresetnader».

99 Rasjonalistisk metafysikk, som frå Platon til Leibniz.

100 Sentrale namn er Darwin, Nietzsche og Freud. Men ganske særleg er det tale om ei «fornøktring» (av synet på det autonome mennesket) ved forsking innanfor både årsaksforklarande og kontekstualiserande disiplinar.

101 Chapter II, Of Liberty of Thought and Discussion. Her i Amund Hønningstads omsetjing, *Om friheten*, Dreyer, Oslo 1947.

102 Jf. innleiande merknader om tre vanlege grunngivingsstrategiar og deira relative relevans.

103 Uttrykk lånt frå Jürgen Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2005, t.d. s. 146.

104 Jf. Gunnar Skirbekk, «Same fridom for alle ytringar?», i *Vit og vitskap*, Fagbokforlaget, Bergen 1998 (særleg s. 117–119).

105 Eller legge det ut på sosiale media.

106 Såleis finst det i alle dei tre monoteistiske religionane (jødedom, kristendom og islam) sentrale gyldigheitskrav (t.d. om Gud som skapar og normgivar) som kan og bør diskuterast og som har vore diskuterte i hundrevis av år. Jf. t.d. Gunnar Skirbekk, «Religion and Modernity. 'Modernization of consciousness' and

the need for a criticism of religion», i *Religion, Modernity, and Rationality*, SVT Press, Bergen 2006 (s. 9–31).

107 Jf. Ahmet T. Kuru om dette spørsmålet, i 4. del i denne tekstsamlinga.

108 I ein rettsstat er alle statsborgarar underlagde det same rettssystemet, uavhengig av om dei har ulik religionstilknyting.

109 Lett revidert versjon av innlegg i *Bergens Tidende*, 17.3.2020.

110 VG net, 6. februar 2006.

111 *Moralske tanker*, utg. F. J. Billeskov Jansen, 1992: 35.

112 *Moralske tanker*, Libr. I, Epigr. 5, utg. G. Robe, 1859: 43–44.

113 *Aftenposten* 27.7.2014, lett revidert.

114 Referanse, sjå neste tekst.

115 Jf. diskusjonen om ulike scenario, i Gunnar Skirbekk, *Epistemic Challenges in a Modern World*, LIT Verlag, Zürich 2019; norsk omsetjing av del 2 og 3, *Tidsdiagnose*, SVT Press, Bergen 2020.

116 Opphavleg i *Tidsskrift for velferdsforskning*, 2/2012; reviderte utgåver i *Religion og verdigrunnlaget for samfunnet*, utg. Hans Bringeland et al., 2014, og *Krise og medansvar*, 2016. Dette er ei revidert utgåve av sistnemnde versjon.

117 Men det eg skal ta opp, har relevans for dei rettsteoretiske diskusjonane om multikulturalisme som forsvar for grupperettar, for minoritetar (i motsetning til individrelaterte rettar; jf. t.d. William Kymlicka, *Multicultural citizenship*, Clarendon Press, Oxford 1995 versus Brian Barry, *Culture and Equality*, Polity Press, Cambridge 2001).

118 I denne artikkelen fokuserer eg på den skandinaviske velferdsstaten; men av og til avgrensar eg meg uttrykkeleg til den norske velferdsstaten med tilhøyrande 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 barnefamiliar og arbeidslause) og sosiale utjamningstiltak (ved støtteordningar og skattepolitikk), men med variasjonar over tid og mellom land. Jf. t.d. Nanna Kildal og Stein Kuhnle i Atle Hatland, Stein Kuhnle og Tor Inge Romøren, utg., *Den norske velferdsstaten*, Gyldendal, Oslo 2011: 271–307.

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

120 Jf. t.d. Øystein Sørensen og Bo Stråth, utg., *The Cultural Construction of Norden*, Scandinavian University Press, Oslo 1997, og Johann Arnason og Björn Wittrock, utg., *Nordic Paths to Modernity*, Berghahn Books, New York/Oxford 2012.

121 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.

122 Jf. t.d. Gunnar Skirbekk, *Norsk og moderne*, Res Publica, Oslo 2010, side 21–75.

123 I dette perspektivet kan vi vise til forskjellige sosio-kulturelle føresetnader for den norske velferdsstaten – her er ei opplisting av samverkande faktorar, i stikkords form: erfaringsbasert 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 eit 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, eit nasjonalt 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, *Norsk og moderne*, 2010.

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

125 Jf. Nanna Kildal og Stein Kuhnle, utg., i *Normative Foundations of the Welfare State,* Routledge, London 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.»

126 Jf. Nina Witoszek om «Pastoral Enlightenment» (pastoral opplysning) og mangel på «jacobinisme», i Sørensen og Stråth, utg., *The Cultural Construction of Norden,* 1997: 72–90.

127 Drøfta t.d. i Erling Holmøy og Birger Strøm, *Makroøkonomi og offentlige finanser i ulike scenarioer for innvandring*, Statistisk sentralbyrå, Rapport 15/2012.

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

129 Med eit visst unntak, for ein interessant Fafo-rapport om utsiktene for den nordiske velferdsstaten fram mot 2030, *NordMod2030. Fafo-report 2015–07. The Nordic model towards 2030. A new chapter?*

130 For oss, t.d. ved EØS-avtalen. Eit viktig punkt er den såkalla investor–stat-løysinga, der internasjonale konsern kan saksøke statar, for statlege vedtak som gir redusert forteneste for internasjonale konsern.

131 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).

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

133 Sjølvsagt, internasjonale avtalar trengst. Det gjeld handel og vandel, det gjeld klima og andre miljørelaterte utfordringar, det gjeld tryggingspolitikk. 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. Utfordringa er derfor, frå sak til sak, å få til ein meir fornuftig balanse mellom nasjonal sjølvråderett og internasjonale vedtekter.

134 Jf. Gunnar Skirbekk, *Ideen om ein velferdsstat under vanskelege vilkår*, Bergen: Røyst, 2015.

135 Jf. NOU 24/2000.

136 Jf. Gunnar Skirbekk, «Kva forstår vi med eit fleirkulturelt samfunn?», *Syn og Segn*, 105/4:1998 (s. 286–313); også i Skirbekk, *Undringa*, Universitetsforlaget, Oslo 2002: 154–186. Av forstålege grunnar blir multikulturalisme ofte assosiert med innvandring. Men vi kan ha multikulturalisme utan innvandring (jf. Libanon) og innvandring utan multikulturalisme (som når värmlendingar flyttar over norskegrensa til Innlandet). Dessutan, moderne samfunn, med differensiering i ulike roller og institusjonar og med stor verdipluralisme, kan karakteriserast som «multikulturelle» også uavhengig av innvandring.

137 Samtidig vil det vere behov for felles rettslege og politiske institusjonar og ei refleksiv 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.

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

139 Jf. *Rapport til Stortingets presidentskap fra Menneskerettighets-utvalget om menneskerettigheter i Gunnloven*, avgitt 19. desember 2011, side 16 (forslag til ny § 107 i Grunnlova): «Det paaligger Statens Myndigheder at respektere den Enkeltes kulturelle Identitet […]». Side 207 (35.2.3.2): «Når det gjelder *innvandrere*, understreker komiteen at statene skal være spesielt oppmerksomme på beskyttelsen av deres kulturelle identitet og språk, religion og folklore, [...].» 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 […]» (s. 207). Tja, tru det?

140 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 haldningar.

141 Ludo og sjakk er to ulike spel. Derfor kan ikkje begrepa blandast: I ludo finst det inga dronning å forsvare, heller ikkje kan ein bli sjakkmatt. Å tale om sjakkmatt i ludo ville vere eit kategorimistak.

142 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 verdiar dei har blikk for (og ikkje har blikk for).

143 Naturvitskap og humaniora, jf. C. P. Snow, *The Two Cultures and the Scientific Revolution,* Cambridge University Press, Cambridge 1959.

144 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, *Norsk og moderne*, 2010.

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

146 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 vil ha eit mindre einsidig og meir fornuftig grep om dei problema vi diskuterer). Jf. Skirbekk 2010.

147 Om statsborgaromgrepet, jf. Silje Aambø Langvatn, *The Idea and Ideal of Public Reason*, Universitetet i Bergen, Bergen 2013.

148 Som påpeikt tidlegare i denne tekstsamlinga.

149 Igjen, jf. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, 2005: 146.

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

151 I økonomiske interessekonfliktar kan vi forhandle oss fram til eit kompromiss, 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 – igjen, jf. Kants kritikk av den praktiske fornuft, der poenget er ei lutring, ikkje ei avvising av den praktiske fornuft).

152 Eller klargjerast ut frå konteksten.

153 Det er i den samanhengen interessant å observere at det til forsvar for hijab gjennomgåande blir argumentert sekulært. Jf. Alexa Døving, «Religionens omveier – det sekulære argument i hijabdebattene», i Sindre Bangstad, Oddbjørn Leirvik og Ingvill Thorson Plesner, utg., *Sekularisme – med norske briller*, Unipub, Oslo 2012.

154 Jf. ein tilsvarande problematikk i innstillinga frå Stålsett-utvalet. Jf. kapittelet nedanfor: «Støttande statleg religions- og livssynspolitikk i ein konfesjonsfri stat?».

155 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).

156 Jf. religionskritikken i Peter Rohs, *Der Platz zum Glauben*, Mentis Verlag, Münster 2013.

157 Jf. diskusjonen om «reasonable comprehensive doctrines» og «reasonable disagreement» hos Rawls 1993, 58f.

158 Jf t.d. innspel frå Jürgen Habermas, John Rawls, Charles Taylor og Talal Asad, i Talal Asad, Wendy Brown, Judith Butler, Saba Mahmood, utg., *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech*, University of California Press, Berkeley 2009; jf. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, 2005, og

innlegg i Eduardo Mendieta og Jonathan VanAntwerpen, utg., *The Power of Religion in the Public Sphere*, Columbia University Press, New York 2011; men særleg Rohs, *Der Platz zum Glauben*, 2013. Sjå teksten om Habermas i denne tekstsamlinga.

159 Jf. konfirmasjon og leseopplæring.

160 Samtidig skjer det ei praktisk tilpassing til dei politiske realitetane, innanfor norsk protestantisme. For eksempel: (i) 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 bygge ut velferdsordningane, kom mange kristne velferdsorganisasjonar staten i møte ved tillitsfullt å la staten ta hand om opplegga deira.

161 Jf. t.d. konfirmasjon og lesekunne, som bakgrunn for dei folkelege rørslene, frå Hans Nielsen Hauge og framover.

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

163 Jf. igjen Gunnar Skirbekk, *Ideen om ein velferdsstat under vanskelege vilkår*, Røyst, Bergen 2015.

164 Dette er, for å seie det slik, å bruke tradisjonell velferdspolitikk for å redde velferdspolitikken for framtida.

165 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 utløyse konflikt.

166 Her trengst det eit sosiologisk grep, jf. t.d. Gilles Kepel (Gilles Kepel, *Banlieue de la République*, Paris, Gallimard 2012) og hans analysar av islamiserte parallellsamfunn i vanskelegstilte kommunar i utkanten av Paris. Her er det ifølgje Kepel ein kombinasjon av synlege markørar (som merker ein person ut i forhold til dei andre, dei vantru og fråfalne, og som opnar for sterk indre kontroll i miljøet), boikott av felles måltid (med ei religiøs grunngiving 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 skiljeliner.

167 Jf. argumentasjonen om utilsikta blasfemi i kapittelet ovanfor, «Å tale om Gud i lys av det vondes problem. Om behovet for teologi og om faren for utilsikta blasfemi».

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

169 Jf. t.d. Talal Asad (i Talal Asad et al. utg., *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech*, University of California Press, Berkeley 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. kapittelet «Å tale om Gud i lys av det vondes problem. Om behovet for teologi og om faren for utilsikta blasfemi»).

170 Eit eksempel, til ettertanke: jf. igjen referansen til Bo Lidegaard og boka *Landsmenn. Redningen av de danske jødene i oktober 1943*, Oslo, Press 2013, i kapittelet «Niqab og davidstjerne»; Lidegaard viser til at det store fleirtalet av dei danske jødane vart berga, under den andre verdskrigen, fordi dei vart sett på som «landsmenn»: dei levde ikkje segregert, men var vel integrerte i den danske samfunnet. Dette i motsetning til det som hende i Hitler-Tyskland, der jødane gradvis vart segregerte og skilde ut ved synleg davidstjerne på yttertøyet. Få vart redda. Få overlevde.

171 Ein tidlegare versjon av dette innlegget er trykt i *Syn og Segn* 2/2013: «Religion i moderne demokrati. Kritisk kommentar til Stålsett-utvalet»; seinare revidert i Gunnar Skirbekk, *Krise og medansvar*, Res Publica, Oslo 2016.

172 Begrepsbruken er uklar: Bør vi «akseptere» andres trus- og livssynspraksis i det offentlege rom i den forstand at vi bør sjå dette som *eit gode* som vi gir vår oppriktige støtte? Eller bør vi akseptere det som *eit faktum*, slik vi t.d. aksepterer at AIDS er ein sjukdom i medisinsk forstand og ikkje magi, samtidig som vi stør kampen mot AIDS? Det er vel primært det første som er meint. Men bør vi då akseptere *alle* former for trus- og livssynspraksis i det offentlege rom, *utan kritisk respons?*

173 Kan kravet om «forpliktende oppfatninger» vere til hjelp? Men forplikta på kva og i kva forstand? Overfor *eins eige samvit*, slik vi kjenner det i protestantismen? («Her står eg og kan ikkje anna.») Eller forplikta overfor *eigen tradisjon og kultur*? Eller forplikta overfor *betre grunnar*, slik vi kjenner det i moralfilosofien? Språkbruken er uklar.

174 Jf. kapittelet «Religionskritikk? Nokre stikkord».

175 Det er ikkje straffbart å hevde tøvete standpunkt (t.d. at jorda er 4 millionar år). Men den som hevdar slike standpunkt, kan ikkje vente å stå til eksamen.

176 «Med dialog menes samtaler med utgangspunkt i likeverdighet mellom samtalepartnerne», s. 50, fotnote 36.

177 Kritikk som lutring (reinsing), igjen jf. Kants kritikk av den praktiske og teoretiske fornuft.

178 Ikkje minst med tanke på det vondes problem og faren for utilsikta blasfemi. Jf. kapittelet «Å tale om Gud i lys av det vondes problem. Om behovet for teologi og om faren for utilsikta blasfemi».

179 I innstillinga blir vitskapane trekte inn i omtalen av slakt og omskjering, men ikkje i omtalen av demokrati.

180 Som normative prinsipp framhevar utvalet individets rettar og praktisk nytte her og no (13.5.4), men utan å gå inn på dei normative føresetnadene for eit moderne demokrati generelt og det moderne norske demokrati spesielt, i form av utdanning og opplysning, som igjen omfattar opplyst religionskritikk og ein vitskapsorientert kultur.

181 Det er i beste fall unøyaktig når det blir sagt at reformasjonen førte til at kyrkja vart «nasjonalisert». Det vi då fekk, var ein statspietisme underlagd kongemakta, og dei danske kongane (ofte tysktalande) regjerte, ikkje over ein nasjon, men over eit fleirnasjonalt dynasti, med danske, norske og tyske undersåttar, i tillegg til islendingar, færøyingar, inuittar, samar, og etter kvart også folk i dei små koloniane i Asia, Afrika og Amerika.

182 Uttrykket er lånt frå Nina Witoszek.

183 Jf. Jostein Fet, *Lesande bønder*, Universitetsforlaget, Oslo 1995. Generelt, jf. Skirbekk 2010.

184 Igjen, jf. «modernisering av medvitet», Habermas 2005: 146.

185 Spissformulert er kontrastane klare: (i) opplysning og lutrande religionskritikk versus uopplyst og førmoderne trus- og livssynsformer, (ii) aksept for institusjonell og rollemessig differensiering versus manglande aksept for dette, (iii) diskret framferd i det offentlege rom og i offentlege institusjonar versus ekspressiv synleggjering i det offentlege rom og i offentlege institusjonar.

186 I 2013, nær 660. (Mot 22 i Sverige.) Jf. neste kapittel.

187 I 2020, om lag 860 trus- og livssynssamfunn. Jf. Innst. 208L, § 3.2. (avlevert 24.03.2020). Meir om dette i neste tekst.

188 Som nemnt tidlegare: Ein nøyer seg med å operere med eit enkelt skilje mellom politisk debatt og sosial dialog, utan blikk for ein avgjerande tredje kategori, nemleg opplyst argumentasjon, ved gjensidig søk etter betre grunnar, det som spissformulert kan seiast å vere kjernepunktet i moderne sanningsorientert praksis. Dette er ikkje tillitvekkande.

189 Jf. Grunnlova § 100 siste ledd.

190 Jf. synspunktet om at berre kvinner kan forske på kvinner, berre samar kan forske på samar, etc.

191 Peter Rohs, *Der Platz zum Glauben*, Mentis Verlag, Münster 2013; Holm Tetens, *Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie*, Reclam, Stuttgart 2015.

192 Jf. merknadene om dette punktet under omtalen av innstillinga frå Stålsett-utvalet.

193 Og vidare: «Tros- og livssynssamfunnene er ofte viktige møteplasser for minoritetsgrupper som ankommer nye land, både med tanke på sosial kontakt, språklig og kulturell oversettelse og informasjon» (same stad, side 10).

194 Informasjon frå *Prop. 130L*, side 37–40.

195 Jf. Tabell 3.1 i *Prop. 130L*, side 26.

196 Jf. t.d. *NOU 17/2018 Klimarisiko og norsk økonomi*; omtala i Gunnar Skirbekk, *Epistemic Challenges in a Modern World*, LIT Verlag, Zürich 2019.

197 Igjen, t.d. § 1.1.2 og 1.1.3.

198 *Prop. 130L*, 7.3 «Tros- og livssynsdialog», side 68–73.

199 T.d. Francis Fukuyama, *Identity*, Farrar, Straus and Giroux, New York 2018.

200 T.d. Gilles Kepel, *Banlieue de la République*, Gallimard, Paris 2012; indirekte også Bo Lidegaard, *Landsmænd*, Politiken, København 2013.

201 Side 10.

202 Suhrkamp, Fr.a.M. 2005.

203 Suhrkamp, Fr.a.M. 2012.

204 Suhrkamp, Berlin 2019.

205 Han omtalar seg sjølv som «religiøst umusikalsk borgar» («religiös unmusikalische[r] Bürger»), jf. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, Suhrkamp, Fr.a.M. 2005, side 118. Samtidig talar han om «post-sekulære» samfunn: institusjonelt sekulære samfunn, der religion likevel spelar ei rolle i samfunnslivet, jf. t.d. same stad, side 116, med referanse til Klaus Eder, «Europäische Säkularisierung – ein Sonderweg in die postsäkulare Gesellschaft?», *Berliner Journal für Soziologie*, 3/2002: 331–343.

206 Habermas bruker ordet *Wahrheit* («sanning») i denne samanhengen. Jf. Habermas 2005, t.d. side 137–138, der han bruker uttrykket *Wahrheitsgehalt* («sanningsinnhald») fleire gonger i samband med religiøse ytringar og religiøse bidrag («Wahrheitsgehalte von religiösen Äußerungen» og «Wahrheitsgehalt religiöser Beiträge»), og side 147, der han talar om «religiøse sanningar» («religiöse Wahrheiten»).

207 Anten frå eit religiøst utgangspunkt, som hos Martin Luther (som på eit visst plan skil mellom «tru» og «viten», *til forsvar for* religionen), eller frå eit sekularistisk utgangspunkt, som hos dei logiske positivistane i mellomkrigstida (som skil mellom religiøst og vitskapleg språk, idet dei *avviser* det religiøse språket som kognitivt meiningslaust).

208 Jf. synet på modernisering hos Max Weber: modernisering som rasjonalisering og differensiering av institusjonar og «verdisfærar».

209 For eksempel mellom stat, marknad og livsverd (som utdifferensierte samfunnsmessige institusjonar) og mellom ulike disiplinar og kunnskapsformer. Til det siste punktet, jf. det presserande behovet for tverrfagleg og interdisiplinær kompetanse, som mottrekk mot einsidig ekspertise og aukande spesialisering i dagens samfunn.

210 Men ordet «omsetjing» krev avklaring når det som skal «omsetjast», ikkje er språkleg artikulerte ytringar, men meiningsberande «horisontar» eller praksisbaserte erfaringar. For, éin ting er å «omsetje» mellom ulike språk eller språklege ytringar, noko anna å skulle «omsetje» (eller «formidle») *praksisbaserte erfaringar og innsikter*. I den samanheng, jf. diskusjonane om praksisbaserte erfaringar og innsikter i form av såkalla «taus kunnskap» eller «ferdigheitskunnskap», som hos filosofane Michael Polanyi og Ludwig Wittgenstein, og på heimleg grunn hos Kjell S. Johannessen og Yu Zhenua (som tok doktorgrad om temaet, ved Universitetet i Bergen). Habermas omtalar slike «omsetjingar» som eit «tileigningsarbeid» (der det kan skje forskyvningar med tanke på den «opphavleg religiøse meininga», jf. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, 2005, side 115). Eit eksempel han gir, er «omsetjinga» av det kristne synet på alle menneske som «skapte i Guds bilete», over til idéen om *menneskeverd*, felles for *alle* menneske: «Die Übersetzung der Gottesebenbildlichkeit des Menschen in die gleiche und unbedingt zu achtende Würde aller Menschen ist *eine solche rettende Übersetzung*» (same stad, side 115–116; mi kursivering).

211 Samtidig minner vi om det springande punktet om kva *omsetjing* kan bety i denne samanhengen, og også om kva ordet *religion* kan stå for, eventuelt utover dei teistiske og organiserte verdsreligionane. Om ulike begrep «religion», jf. t.d. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken II*, 2012, side 77.

212 Om denne diskusjonen, jf. Gunnar Skirbekk, *Philosophie der Moderne*, Velbrück Wissenschaft, Weilerswist 2017, side 18–26.

213 Kritisk til Apel, med tanke på overgangen frå diskusjon til handling, jf. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, 2005. s. 103: «Er [Apel] will aus der Selbstbesinnung auf die in Argumentationen immer schon vorausgesetzten Normen ohne weitere Vermittlungen die *moralische Verpflichtung* … ableiten, …» [mi kursivering].

214 Jf. det litterære språket hos ein eksistensialist som Søren Kierkegaard, som enkelt sagt vil *formidle* ein måte å forstå og å vere på, og ikkje påstandar om saksforhold; jf. t.d. Skirbekk/Gilje, *Filosofihistorie,* Universitetsforlaget, Oslo 2017, s. 367–

369. Jf også refleksjonane om behovet for religiøst språk, i Gunnar Skirbekk, *Den filosofiske uroa*, Universitetsforlaget, Oslo 2005, s. 179 f.

215 Habermas tar sjølvkritikk på dette punktet, jf. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken II*, 2012, side 13: «Ich bin in der *Theorie des kommunikativen Handelns* [1981] vorschnell von der überinklusive Annahme ausgegangen, dass sich die *rationale-motivierende Bindungskraft* [mi kursivering] guter Gründe, die für die handlungskoordinierende Funktion sprachlicher Verständigung den Ausschlag gibt, *allgemein* auf die Versprachlichung eines zunächst rituell gesicherten Grundeinverständnisses zurückführen lässt: ...»

216 Jf. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken II*, 2012, s. 132: «Die Philosophie … kann nicht für die kulturellen Überlieferungen und die Sozialisationsprozesse, auch nicht für die Institutionen einstehen, die den moralischen Gesichtpunkt in den Herzen der handelnden Subjekte verankern müssen.»

217 Habermas 2012, s. 132.

218 «Krisesituasjon», men kva slag krise? Her viser Habermas til eugenikk (og *human enhancement*), driven fram ut frå økonomiske interesser, ved bruk av moderne teknologi (jf. Habermas 2012, s. 132, fotnote 23) – eit kjent tema hos Habermas, jf. *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Suhrkamp, Fr.a.M. 2001.

219 Original: «*gesellschaftlich solidarische[s]* Handeln», jf. Habermas i *Nachmetaphysisches Denken II*, 2012, s.131.

220 «Meine Frage ist heute: Reicht das Potential dieser großartigen und, wie ich hoffe, unverlierbaren Aufklärungskultur aus, um unter Bedingungen komplexer Gesellschaften die in Krisesituationen erforderlichen Motive zu *gesellschaftlich solidarischem* Handeln zu erzeugen», Habermas 2012, s. 131.

221 Original, «motivationales Defizit», Habermas 2012, s. 131.

222 «Die religiöse Gemeindepraxis», Habermas 2012, s. 133.

223 Med «manglande motivasjonskraft» for «solidarisk handling», jf. Habermas 2012, s. 132.

224 T.d. slik eg har gjort i skriftet *Epistemic Challenges in the Modern World. From 'fake news' and 'post truth' to underlying*

epistemic challenges in science-based risk-societies. LIT Verlag, Zürich 2019.

225 Avhengig av korleis «krisa» blir forstått (meir seinare).

226 Jf. t.d. *Nachmetaphysisches Denken II*, 2012, side 77, om ulike oppfatningar av «religion». Men i bokverket frå 2019 er det eksplisitt vestleg kristendom han særleg fokuserer på.

227 Jf. t.d. Habermas 2012, s. 131–135.

228 Tomasello (som andre utviklingspsykologar) framhevar det sosiale som eit avgjerande fortrinn i menneskets utvikling (mellom anna ut frå eksperiment med småbarns interaksjon, t.d. i kontrast til sjimpansar). Jf. *Nachmetaphysisches Denken II*, 2012, sidene 14–15 og 77–95.

229 Original: «rituelle[] Erzeugung normativer Bindungsenergien», Habermas 2012, s. 17.

230 Habermas 2012, side 132.

231 «Ohne dieses *proprium* hätten sich die Religionen nicht auf eigensinnige Weise gegenüber dem säkularen Denken bis heute behaupten können.» Habermas 2012, side 78.

232 Men i så fall kunne vi spørje: Solidaritet med kven? Med alle, eller primært med sine eigne? (Slik det t.d. er i klan-samfunn.) Og vidare: solidaritet med dei levande, eller også med framtidige generasjonar? Og kva betyr «solidaritet» i praksis, for eksempel med tanke på vårt «økologisk fotavtrykk»?

233 Original: «Die Mitglieder religiöser Gemeinschaften können sogar das Privileg für sich beanspruchen, im Vollzug ihrer kultischen Praktiken den Zugang zu einer archaischen Erfahrung – und zu einer Quelle der Solidarität – behalten zu haben, die sich den ungläubigen Söhnen und Töchtern der Moderne verschlossen hat.» Same stad, Habermas 2012, side 95.

234 Så då Habermas i si tid heldt førelesing i Bergen om sanningsbegrepet, forlét halve salen førelesinga i pausen, i rein og skjær forvirring over det som var på gang!

235 Dramaturgen Ingmar Bergman opplevde dette, som ung mann i Tyskland midt på tretti-talet, og fascinasjonen for Hitler vara ved til etter krigen. Ref. engelsk wikipedia, og sjølvbiografien *Laterna Magica*.

236 Jf. omtalen av religionskritikk, tidlegare i denne artikkelsamlinga.

237 T.d. i overskrifta til del III (Habermas 2019, bd. 1, s. 307).

238 Jf. *Matteus 7,3*: «Kvifor ser du flisa i auget åt bror din, men bjelken i ditt eige auge, den vert du ikkje var?». Hans Skjervheims korte kommentar: «nei, for det er den du ser med!» (Men igjen, det går jo an å reflektere over eigen ståstad og eigne føresetnader!)

239 Men, som vi kan reflektere over, slik vi (transcendentalfilosofisk) kan reflektere over «mogleggjerande vilkår» (*Bedingung der Möglichkeit*) for vår eiga forståing; jf. t.d. omtalen av Immanuel Kant i Skirbekk/Gilje, *Filosofihistorie*, Universitetsforlaget, Oslo 2017.

240 I original: *Zeitgeist*, *Lebenswelt*, og *Geschick* – som stikkord for beslekta begrep (om historisk situerte forståingshorisontar) hos jamføringsvis Hegel, Husserl og Heidegger (hos Heidegger, forstått dynamisk som *Welterschließung*, «oppopning av verda») – for å halde oss til desse tre filosofane (dei «tre H'ane» som dei vart kalla, på Sorbonne i etterkrigstida: *les trois h's*).

241 På tysk, *Glauben und Wissen*, to stikkord som inngår i undertittelen til begge bind.

242 Som i sin tur stammar frå identitetsstiftande mytar og sosialt integrative rituelle praksisar.

243 Jf. t.d. Habermas 2019, bd. 1, side 136: Habermas' første storverk (frå 1962) har tittelen «Strukturwandel der Öffentlichkeit»; i boka frå 2019 er temaet «Strukturwandel der Weltbilder».

244 Krisetematikken omkransar bokverket. Det er grunntema i første kapittel i bind I (side 40–74) og i etterordet i bind II (side 797–799).

245 Jf. diskusjonane om *system* og *livsverd*, med utgangspunkt i *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Fr.a.M. 1981.

246 Frå etablerte bytterelasjonar og enkle maktforhold i tidlege småsamfunn, via slektsbaserte klansamfunn, til omfangsrike og komplekse statar. For å tilpasse institusjonar og infrastruktur trengst primært instrumentell og strategisk kunnskap, slik Habermas ser det.

247 Habermas 2019, bd. 2, side 805.

248 Habermas 2019, bd. 1, side 136.

249 Jf. religionens plass hos Émile Durkheim.

250 I utgangspunktet bygger Habermas på utviklingsteoretisk forsking, t.d. hos utviklingspsykologen Michael Tomasello i

boka *Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens. Zur Evolution der Kognition* (frå 2002), som Habermas refererer til i *Nachmetaphysches Denken II* frå 2012, side 77–95. Jf. også underkapittelet «Mythos und Ritus» i bokverket frå 2019, bd. 1, side 201–245 (der han for øvrig argumenterer imot det han ser som nye og uheldige «intensjonalistiske» og «mentalistiske» innslag i Tomasellos bok *Eine Naturgeschichte des menschlichen Denkens*, frå 2014; jf. Habermas 2019, bd. 1, fotnote 80 s. 235 og fotnote 88 s. 241).

251 Jf. overskrifta til del II i bd. 1 av bokverket frå 2019.

252 Jf. Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, 1949.

253 Debatten om «aksetid» er mellom anna vidareført av sosiologen Shmuel Eisenstadt, som ut frå komparative sivilisasjonsstudiar framhevar at det i dette perspektivet er grunnlag for å tale om «multiple modernities».

254 Jf. Habermas 2019, bd. 1 side 307–459; spesiell referanse side 478.

255 Mellom anna med fokus på idéen om at mennesket, alle menneske, er skapt i Guds bilete.

256 Trua aleine, og skrifta aleine (*sola scriptura*).

257 Luther-sitat, Habermas 2019, bd. 2, side 66: «Denn der Glaube ist ein freies Werk, zu dem man niemanden zwingen kann».

258 Velkjent og berykta er Luthers brutale opprop under bondeopprøret i 1524–1525: «Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern»; referanse Habermas 2019, bd. 2, side 69.

259 Og *cogito ergo sum*, «eg tenkjer altså er eg».

260 Blaise Pascal, i boka *Pensées* (Tankar): «*le coeur a ses raisons que la raison ne connaît point*».

261 På den andre sida kan vi vel seie at Kant har lite å bidra med når det gjeld «sterk moralsk motivasjon», mens Hume kan ha litt meir å seie om motivasjon, ut frå sin empirisme, jf. *A Treatise of Human Nature*, Book II, frå 1739 (kommentert av Habermas 2019, bd.2, s. 228 f.). I så måte kunne vi seie at Kant er sterk på prinsipiell grunngiving, men ikkje på spørsmålet om motivasjon, mens det for Hume til ein viss forstand er omvendt.

262 Hos dei han omtalar som «ung-hegelianarane» (medrekna Peirce).

263 Der sosio-økonomiske faktorar, «underbygget», verkar bestemmande inn på tankeliv og medvitsformer, i «overbygget»;

264 Frå dagleglivet, til det estetiske, vidare over det etiske, og til slutt til det religiøse stadium.

265 Strukturen i bokverket, som rekonstruerer filosofihistoria som ei utvikling fram til Habermas' eigen posisjon, minner på mange måtar om strukturen i boka *Paradigmen der Ersten Philosophie. Zur reflexiven – transzendentalpragmatischen – Rekonstruktion der Philosophiegeschichte* av Karl-Otto Apel, frå 2011 (i ein alder av 89 år). Apel opererer her med *tre hovudparadigme* (side 11): (i) *ontologisk metafysikk* (gresk filosofi, og mellomalderfilosofien, som Apel karakteriserer som «dogmatisk» «weil sie von einem quasigöttlichen Standpunkt externer Sicht der Welt als eines begrenzten Ganzen entworfen ist», side 7 i Apels bok), (ii) *klassisk transcendentalfilosofi* (ut frå «medvitssubjektet», *des Bewußtseinssubjekts*), og (iii) *den transcendentale semiotikken* ut frå *kommunikasjons- og interpretasjonsfellesskapet* – altså, Apels eigen filosofi. I Habermas' bokverk frå 2019 er det ingen referanse til denne boka.

266 Habermas 2019, bd. 2, side 579–582.

267 Habermas 2019, bd. 2, side 581, «ermöglichend[en] und repressiv[en]».

268 Men er ikkje dette det same temaet som tidlegare vart omtala som *meiningsstiftande horisontar* og som vart knytt tett opp til religion og religionens rolle som sosial-integrativ kraft? Men i så fall, kvifor vart ikkje *det tvitydige*, og dermed *behovet for kritikk*, framheva sterkare i samband med omtalen av *religion*, som horisont og motiverande kraft? Det er i det heile påfallande at Habermas ikkje går meir inn på den interne teologiske og religionskritiske diskusjonen. Det gjeld samtidige bidrag, slik som Hans Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme* (1984/1987), og *Der Platz zum Glauben* (2013), av kantianaren og teisten Peter Rohs, men også klassiske bidrag, slik som Leibniz om «det vondes problem» (utgitt 1710, i forkant av jordskjelvet og tsunamien i Lisboa i 1755). Ingen av desse personane (eller skriftene deira) er nemnde i dette omfattande bokverket.

269 Habermas 2019, bd. 2, side 778, for øvrig sidene 778–807.

270 Original: «... vom Beobachter zum Teilnehmer», Habermas 2019, bd. 2, side 777. I dette etterordet opererer Habermas med fire punkt (bd. 2, side 778 f.): (i) betydninga av deltakarperspektivet, i *andre-person* og i *første-person fleirtal*, (ii) spørsmål om (og eksempel på) *moralsk framsteg*, (iii) spørsmålet om «dei motivasjonale røtene til moralske læringsprosessar» [som er grunntemaet med tanke på religion som sosialintegrativ kraft], og (iv) statusen til «fornuftig fridom» i moderne sekulære samfunn [som er det andre grunntemaet: behovet for kommunikativ og diskursiv fornuft, i moderne samfunn].

271 Habermas 2019, bd.2, s. 801, jf. punkt (iii) i fotnoten ovanfor.

272 Habermas 2019, bd. 2, side 784–785; «*aller* möglicherweise Betroffenen» (s. 785).

273 Original: «Nachdem sich dann das Wissen vom Glauben getrennt hatte, ...». Habermas 2019, bd. 2, side 804.

274 Original: «Die säkulare Moderne hat sich aus guten Gründen vom Transzendenten abgewendet, ...» Habermas, bd. 2, side 807, første setning i siste avsnitt på siste side.

275 I dette og dei to neste avsnitta har eg med vilje nytta formuleringar som ligg nær opp til Habermas' eigne formuleringar. Siste setning i original: «..., aber die Vernunft würde mit dem Verschwinden jeden Gedankens, der das in der Welt Seiende im Ganzen transzendiert, selber verkümmern.» Habermas 2019, bd. 2, side 807. Legg merke til at Habermas nyttar konjunktiv (*würde*); med andre ord, han uttrykker seg forsiktig.

276 Habermas, bd. 2, side 804.

277 Habermas 2019, bd. 2, side 804.

278 «*theologische[r] Gehalte*», Habermas 2019, bd. 2, side 806.

279 Habermas 2019, bd. 2, side 806.

280 Paulus' andre brev til korintarane, 12,7.

281 For å seie det slik, han spelar her med sordin, ikkje med paukar og basunar.

282 Somme kunne kanskje seie, lett arrogant, at dette er «elefanten som fødde ei mus». Nå ja, men litt av ein «elefant»! Og «musa» skal ein vel heller ikkje kimse av (alt liv tok til i enkle former!). Men kanskje skulle vi heller vise til Olav H. Hauge, om vinden (som kanskje kunne passe inn, både for Habermas og religiøst

liv): «Eg er ein båt, utan vind. Du var vinden. Var det den leidi eg skulde? Kven spør etter leidi! Når ein har slik vind!»

283 Såleis skreiv Bertrand Russell ei filosofihistorie (*A History of Western Philosophy*, 1945) der han vurderer tidlegare filosofar ut frå hans eigen (analytiske) filosofi.

284 Eller «ordbruken», ettersom eitt og same ord kan stå for ulike «begrep». Vi minner om den nyttige drillen i tolking og presisering, i det gamle opplegget i førebuande prøve, ut frå Arne Næss' *ELE* (*En del elementære logiske emner*). For den som har gjennomgått denne læringsprosessen, kan det til tider vere ei intellektuell påkjenning å lese Habermas' skrifter.

285 Her rører vi også ved spørsmål om kor *allmenn og abstrakt* eller kor *detaljnær og spesifikk* begrepsbruken bør vere, i ulike filosofiske kontekstar. Jf. t.d. merknadene mine, til dette punktet, i *Philosophie der Moderne*, Velbrück Wissenschaft, Weilerswist 2017, side 6–68. Her, i Habermas' bokverk, er siktepunktet ikkje berre teoretisk, men også praktisk, med tanke på tilstandar i verda til ulike tidspunkt; og nettopp av den grunn kan ein allmenn og abstrakt begrepsbruk vere svært uheldig.

286 Habermas 2019, bd. 2, side 799: «Aber ökologische Risiken sind auf der Grundlage physikalischer Voraussagen relativ unstrittig und in ihren imminenten Auswirkungen unausweichlich. Daher könnte es noch rechtzeitig gelingen, dass die internationale Gemeinschaft dieser globalen Herausforderungen sogar mit den klassischen Instrumenten des Völkerrechts begegnet.» Så seier han ikkje meir om saka. I neste setning går han over til utfordringane ved maktforholda i internettkommunikasjonen, og til «dei dramatiske følgjene av ein ubegrensa manipulasjon av det menneskelege arveanlegget» (eit tema som har opptatt han lenge, jf. boka *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* frå 2001), og her nyttar Habermas ordet «dramatisk»; det ordet bruker han ikkje når han talar om «klimaendring». (Han nemner heller ingenting om bioteknologiske tiltak for generell *human enhencement*, jf. *transhumanism*, og *singularity* ifølgje Raymond Kurzweil; omtale i Skirbekk, *Philosophie der Moderne*, 2017, side 59–63.)

287 Ein referanse til det eg har i tankane, jf. omtalen av kriser i Skirbekk, *Epistemic Challenges in a Moderne World*, 2019.

288 Og maktrelasjonar, av forskjellig art.

289 Meir om vitskapsteori, i den første teksten i denne tekstsamlinga: «Vitskap og religion».

290 Jf. t.d. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* («Det religiøse livs elementære former»), frå 1912, og Bellah, *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age*, frå 2011.

291 Igjen er Durkheim ein klassikar, med det sosiologiske arbeidet om sjølvmord, *Le suicide* («Sjølvmordet»), frå 1897, der Durkheim ser på sjølvmord som uttrykk for sviktande samhald. Her søker han på statistisk vis å kartlegge omfanget av sjølvmord ut frå ulike kategoriar, slik som gifte versus ugifte, hos katolikk versus protestant, i tillegg til faktorar som kjønn, alder og klasse. Og ja, i dette materialet har religion (særleg katolisisme) ein *positiv effekt*: mindre sjølvmord, meir samhald.

292 Jf. «religion» som «sosialintegrasjon» overfor militær-religiøs statsmakt, i neste kapittel, om Ahmet Kuru.

293 Jf. Hans Jakob Orning og Øyvind Østerud, *Krig uten stat*, Deyers Forlag, Oslo 2020.

294 Jf. Habermas' omtale av faren for at innlærte tradisjonar kan vere repressive og skadelege for den personlege autonomi (bd. 2, s. 580–581). Vi minner igjen om Ludvig Holberg, om same fare: «Barn må gjøres til mennesker før de blir kristne; … Men man begynner først med guddommelige hemmeligheters katekisasjon, noe som fører til at enhver hårdnakket forsvarer den sekt som han er oppdratt i, og ikke er mottakelig for andre argumenter senere […], *Moralske Tanker*, F. J. Billeskov Jansen, Det Danske Sprog- og Litteraturselskab, København 1992: 35. Og vidare: «Thi, hvis een lærer Theologie, førend han lærer at blive Menneske, bliver han aldrig Menneske.» *Moralske Tanker*, Libr. I, Epigr.5, utg. G. Robe, Schonbergs forlag, København 1859, s. 43–44. (Kva ville Holberg ha sagt om koranskular?)

295 Rett nok, det går an å lese Habermas slik at han med «religion» (i moderne samfunn) meiner «vestleg kristendom», meir presist: vestleg kristendom som har gjennomgått ei indre modernisering

(jf. Habermas' tese om «modernisering av medvitet», t.d. Habermas 2005, s. 146). Men i så fall burde dette seiast eksplisitt. Og i så fall bør det argumenterast overtydande for at læringsprosessane og omsetjingane i tilknytning til «vestleg kristendom» har relevans for alle, t.d. også i Kina og den muslimske verda. Dessutan, kva er «vestleg»? Ved innvandring er Europa prega også av andre religionar enn (vestleg) kristendom. Og dessutan, USA (som Habermas omtalar som ein «spydspiss i modernieringa», Habermas 2019, bd. 1, side 81) er på mange måtar prega av mangel på opplyst religionskritikk, jf. t.d. «evangelikalarane», som ut frå ukritisk og skrifttru lesing av Bibelen (inklusive Det gamle testamentet) er med på å prege amerikansk politikk på ein problematisk måte, mellom anna i Midtausten.

296 «Omsetje», kva då, og korleis? Omsetje utsegner, eller begrep, eller «verdsbilete», eller «taus kunnskap» (knytt til ritar eller andre former for praksis)?

297 «Solidarisk», med kven? Men alle, eller med dei svake og dei som treng det mest, eller med våre eigne (i ein eller annan forstand), i motsetning til dei andre? Solidaritet med dei som lever i dag, eller også med framtidige generasjonar?

298 Igjen, jf. t.d. Habermas 2005, side 146.

299 Cambridge University Press, New York 2019. Ei bok på 303 sider, 237 sider tekst, 11 sider index, og med ein bibliografi på 55 sider (Kuru er ingen lettvektar!). Sitat frå nettsida for San Diego State University: «*Islam, Authoritarianism, and Underdevelopment: A Global and Historical Comparison* (Cambridge University Press, 2019) became the co-winner of the American Political Science Association's International History and Politics Section Book Award. Kuru's works have been translated into Arabic, Bosnian, Chinese, French, Indonesian, and Turkish.»

300 Kuru bruker uttrykket *backwardness* («the issue was Muslim backwardness», Preface, side xviii). Ordet «tilbakeståande» blir vel på norsk brukt mest om personar, ikkje om kulturar. («Efterblivenhet», på svensk, er i så måte betre.)

301 Referanse: Freedom House 2013, Verdsbanken 2010, UN Statistics Division 2013, og for dei to siste: FNs utviklingsprogram 2011.

302 Ordrett, side 1: «Why are Muslim-majority countries less peaceful, less democratic, less developed?» For ordens skuld: Kuru er muslim. Han kan ikkje avvisast som 'islamofob'.

303 Dette er ein type maktkonsentrasjonen av religiøs og politisk-militær makt som vi kjenner igjen også i vår eiga tid: «prestestyret» i Iran, familiedynastiet i Saudi-Arabia, og Tyrkia under Erdogan – historisk sett var dette dei tre rivaliserande maktsentera: det persiske, det arabiske og det ottomanske.

304 Kuru er skeptisk til statleg forsert sekularisering, ved autoritære regime, ovanfrå og ned; han viser i den samanheng til Atatürk og Nasser. Jf. boka, Ahmet Kuru, *Secularism and State Policies toward Religion: The United States, France, and Turkey* (Cambridge University Press, 2009), ei bok som er prisbelønna av *the Society for the Scientific Study of Religion* (ifølgje nettsida ved San Diego State University).

305 Som i Bologna, Salerno, Montpellier, Paris og Oxford.

306 Som jus, teologi, medisin og filosofi, i tillegg til grunnutdanning i naturvitskaplege og åndsvitskaplege disiplinar (*quadrivium*: geometri, aritmetikk, astronomi og musikk, og *triviu*m: grammatikk, retorikk og dialektikk). Jf. Skirbekk/Gilje, *Filosofihistori*e 2007, s. 147–151.

307 Kuru refererer til litteraturen på feltet, ut frå ein fyldig bibliografi på 55 sider.

308 Kuru, side 187.

309 Ifølgje referansar hos Kuru, side 187–188.

310 Kuru, side 207–211. Jf. også Mohammed Galy, «The Interplay of Technology and Sacredness in Islam: Discussions of Muslim Scholars on Printing the Qur'an», *Studies in Ethics, Law, and Technology*, Vol. 3, Issue 2, Article 3, 2009.

311 I den dansk-norske staten var konfirmasjonsundervisning (og dermed lesing av heilage skrifter) obligatorisk for alle, gutar og jenter, frå 1730-talet. Ved inngangen til 1800-talet var det, her til lands, ganske vanleg at folk kunne lese, jf. Jostein Fet, *Lesande bønder*, Oslo 1995, og Lis Flyberg, «I bondens hyller: en 1700-talls bonde og hans bøker», *Heimen*, bd. 48, 2011, side 31–46.

312 Kuru, side 99.

313 Kuru, side 98–101.
314 Kuru, side 98–101.
315 Jf. adelen i Vest-Europa, i spenninga mellom len (lån) og privat eigedom, men til sine tider som relativt sjølvstendige politiske aktørar, ut frå eigen maktbasis.
316 Kuru, side 107.
317 Kuru, side 110. Jf. sitat frå Ghazali om det gjensidige interesseforholdet mellom stat og religion (Kuru, side 112, fotnote 269): «[T]he state and religion are twins. Religion is the foundation while the state is the guard. That which has no foundation will certainly crumble and that which has no guard is lost.»
318 Sitat, Kuru side 110: «By declaring philosophers with certain views apostates to be killed, Ghazali made the 'orthodox views' almost unquestionable».
319 Kuru, side 103–104. Også Skirbekk/Gilje, *Filosofihistorie*, 2007, side 151–155.
320 Kuru, side 112: «Later on, critical thinking on religious and metaphysical issues was so discouraged that Islamic civilization rarely produced Islamic scholars and philosophers of the caliber of Ghazali [!] and Ibn Sina again.» [Min parentes.]
321 Så kan vi spørje om det i denne samanhengen også er eit poeng at Mohammed, i si tid, var både militær og religiøs leiar. Kuru reiser sjølv spørsmålet, side 94, men legg det dødt ved å vise til at leiarskapet til Mohammed var personleg og karismatisk, ikkje klasse- eller statsbasert. Kan så vere, men spørsmålet består, om denne militær-religiøse dobbeltrolla, hos Mohammed, kan ha gjort det lettare å gå inn for og akseptere eit 'klassesamarbeid' mellom militære og religiøse leiarar på eit seinare tidspunkt i historia.
322 For øvrig drøftar Kuru også tesen om at styrkinga av dei militære, ved slutten av mellomalderen, kan ha samanheng med dei mongolske invasjonane frå aust og krossferdene frå vest, som bidrog til at dei militære framstod som særleg viktige. Kuru, side 119–122.
323 Kuru, side 227–235.
324 Kuru, side 232, «No Intelligentsia/Bourgeoisie, No Development» (nest siste undertittel).

325 Kuru, side 235.

326 «Hier, im europäischen Westen», som Habermas uttrykker det, i «Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie», *Revue de métaphysique et de morale*, nr. 44, 4/2004, side 460–484, fjerde avsnitt.

327 Jf. t.d. Sverre Bagge, *Da boken kom til Norge; 1000–1537*, Aschehoug, Oslo 2001, og Nils Gilje og Tarald Rasmussen, *Tankeliv i den lutherske stat; 1537–1814*, Aschehoug, Oslo 2002. Også, Jostein Fet, *Lesande bønder*, Universitetsforlaget, Oslo 1995 og *Skrivande bønder*, Samlaget, Oslo 2003.

328 Eg minner om Fukuyamas spissformulerte oppmoding: «Getting to Denmark!» Jf. Francis Fukuyama, *Political Order and Political Decay*, Farrar, Straus and Giroux, New York 2014.

329 Jf. Joseph Henrich, *The Weirdest People in the World. How the West Became Psychologically Peculiar and Particularly Prosperous*, Allen Lane Penguin Books, London 2020. Jf. t.d. tidsskjemaet (Table 5.2), side 168–169. Joseph Henrich er professor i utviklingsbiologi ved Harvard.

330 Jf. igjen Nils Gilje og Tarald Rasmussen, *Tankeliv i den lutherske stat; 1537–1814* (Aschehoug, Oslo 2002), som mellom anna viser til (side 430) at Hans Nielsen Hauge sjølv skreiv 33 skrifter og gav ut sju tekstar av andre forfattarar, anslagsvis med eit opplag på 250 000 eksemplar, i ei tid då folketalet var om lag éin million (og då det til tider var stor naud i landet, jf. Terje Vigen).

331 Slik som *Statsborgeren*, utgitt av Peder Soelvold (i åra 1831–1835; deretter, ei kort tid, utgitt av Henrik Wergeland). Jf. t.d. Marthe Hommerstad, *Politiske Bønder. Bondestrategene og kampen for demokratiet 1814–1837*, Spartacus forlag, Oslo 2014. Jf. også Anders Johansen, *Å komme til orde. Politisk kommunikasjon 1814–1913,* Universitetsforlaget, Oslo 2019.

332 Igjen, jf. Gunnar Skirbekk, *Norsk og moderne*, Res Publica, Oslo 2010.

333 Med Johan Castberg som sentral aktør.

334 Jf. striden om 'konventikkel-plakaten'.

335 Igjen, jf. Anders Johansen, *Å komme til orde. Politisk kommunikasjon 1814–1913*, Universitetsforlaget, Oslo 2019.

336 Slik Habermas ser det, jf. omtalen ovanfor.

337 Slik Samuel Huntington ser det, jf. klassikaren *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, frå 1996.

338 Det bør t.d. omfatte god og gratis grunnutdanning for alle. Jf. merknadene om utdanning i Gunnar Skirbekk, *Tidsdiagnose*, SVT Press, Bergen 2020.

339 Det gamle testamentet og Sharia kan ikkje forventast å gi fornuftig normativ rettleiing overfor komplekse moderne utfordringar.

340 Slik det t.d. blir framheva av Habermas, og slik det inngår som eit underliggande håp, og dermed som ein premiss, i den nye lova om trussamfunn.

341 Som eit grunntrekk i eksistensfilosofien, og i poesien: «Jeg ser, jeg ser … Jeg er visst kommet på en feil klode!» (Sigbjørn Obstfelder).

342 «Ikkje korleis verda er, er det mystiske, men at ho er» (*Nicht wie die Welt ist, ist das Mystische, sondern dass sie ist*) Ludwig Wittgenstein, *Logisch-Philosophische Abhandlung* (*Tractatus logico-philosophicus*), sats 6.44. «Kvifor er det i det heile noko, heller enn ingenting?» (*Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts? Wandel und Variationen einer Frage,* Rico Hauswald, Jens Lemanski, Daniel Schubbe, utg., Felix Meiner Verlag, Hamburg 2013). *The Ultimate Why Question: Why is There Anything at All Rather than Nothing Whatsoever?* John F. Wippel, utg., The Catholic University of America Press, Washinton D.C. 2011.

343 Metafysikk, kanskje? Men i så fall er ikkje all aktuell filosofi 'post-metafysisk'. (Referansane til Leibniz, Hans Jonas og Peter Rohs er gitt tidlegare.)

344 Jf. allsongen, ikkje berre i kyrkja, ikkje berre hjå lekfolket, men i dei folkelege rørslene meir allment, frå folkehøgskulemiljøet til arbeidarrørsla. Og i folkeskulen. Kvar dag, før undervisninga tok til, så song vi, framfor pulten i klasserommet. Men i dag? – Som han sa, Olav Midttun (professor ved Universitetet i Oslo og riksprogramsjef i NRK vårdagane 1940): «Me syng for lite ved universitetet!» Ja, kan så vere. – Men i bokhylla heimanfrå står enno dette: *Norsk songbok for ungdomsskular og ungdomslag*,

ved Olaus Alvestad, første utgåve 1898; *Fædrelandssange*, utgitt av Kirke- og Undervisningsdepartementet, 1914 (første utgåve 1906); *Kirkesalmebog, M. B. Landstad og Nokre Salmar ved Professor dr. E. Blix*, 1916; *Landstads reviderte salmebok*, 1926; *Nynorsk salmebok*, 4. opplag 1929; *Skolens sangbok*, ved Mads Berg, 1933; og etter frigjeringa, i 1945: *De beste sanger*, utgitt av Jonas Øglænd [!], Sandnes 1945; *Vi synger. Ei sangbok for heim og lag*, ved Haakon Lie [! - oppført som 'Håkon'], Tiden forlag 1946; *Songbok for skular og ungdomslag*, ved Sven Moren [far til Halldis, seinare Moren Vesaas], 6. utgåve 1946; *Nordens sångbok*, utgitt av Föreningarna Norden, København 1948; *Allsangboken 'Petra'*, i 'ny og forøket utgave' 1950 ('Pris kr. 4,50'); *Viser i tusmørke*, av Alf Prøysen, 1951; og *Syng i arbeid og fest*, utgitt av Arbeidernes Opplysningsfond, nytt opplag 1954. – Allsong og 'sosial integrasjon', kor vart det av? – 'Gje meg handa di, ven, når det kveldar' (Sondre Bratland), 'ta hverandre i handa, og hold' (Stein Ove Berg). – Ja, vi syng visst for lite, og ikkje berre ved universitetet.

345 Då eg skulle halde eit kurs i øko-etikk for studentar i økonomi, slo det meg at dei tre gjengse etiske tilnærmingane – kort sagt, den utilitaristiske (nytte-filosofiske), den deontologiske (med fokus på personleg autonomi) og den dygdsetiske (med vekt på verdiar for det gode liv) – kom til kort, mellom anna fordi dei var for snevert antroposentriske. Dermed la eg til ei øko-etisk tilnærming, der mennesket inngår, men ikkje aleine. Jf. Gunnar Skirbekk, *Øko-etikk*, SVT Press, Bergen 1999.

346 Jf. tankar om religiøst språk, i Gunnar Skirbekk, *Den filosofiske uroa*, Universitetsforlaget, Oslo 2005, side 171–183.

Namneregister

Abraham 150
Adorno, Theodor 184
Ahmadinejad, Mahmoud 35
Ali, Fayyid 217
al-Kubaisi, Walid 100, 217
Alvestad, Olaus 214
Apel, Karl-Otto 141, 204, 209
Arnason, Johann 194
Asad, Talal 198, 200
Augustin 40, 149, 180, 188
Atatürk, Mustafa Kemal 172, 214
Ayer, Alfred 186

Bacon, Francis 150, 186
Bagge, Sverre 216
Bangstad, Sindre 198
Barry, Brian 193
Bellah, Robert 156, 212
Berg, Mads 218
Berg, Stein Ove 218
Bergman, Ingmar 206
Berkeley, George 150, 198, 199
Billeskov Jansen, Frederik Julius 193, 212
Bjerke, André 11
Blix, Elias 218
Bloch, Ernst 188
Bohr, Niels 94
Bostrup, Jens 195
Brandes, Georg 94
Bratland, Sondre 218
Bringeland, Hans 179, 193, 221
Brown, Wendy 198
Brunvoll, Arve 179, 187–188, 218
Burke, Edmund 68
Butler, Judith 198

Castberg, Johan 102, 216
Cicourel, Aron 188
Comte, Auguste 33
Cusanus, Nicolaus 219

Darwin, Charles 172, 186, 192
Descartes, René 150
Dreyfus, Herburt 185
Durkheim, Émile 156, 186, 207, 212
Døving, Alexa 198

Eder, Klaus 203
Eisenstadt, Shmuel 208
Ekeland, Anders 195
Erdogan, Recep Tayyip 214

Fet, Jostein 201, 214, 216
Flyberg, Lis 214

Foucault, Michel 122
Freud, Sigmund 32–33, 172, 188, 192
Frey, Carl Benedikt 195
Fukuyama, Francis 170, 202, 216

Galy, Mohammed 214
Galileo Galilei 31
Gambetta, Diego 189
Garborg, Arne 185, 191
Gautama, Siddharta (Buddha) 148
Gelasius 188
Ghazali 166, 180, 215
Gilje, Nils 180, 182, 185, 191, 204, 207, 214, 215, 216
Gutenberg, Johann 164

Habermas, Jürgen 56, 111, 135, 139–144, 146–159, 168–169, 186–187, 190–192, 197–199, 201, 203–213, 216–217
Haddad, Shaykh Gibril 190
Hallesby, Ole 187
Hatland, Atle 193
Hauge, Hans Nielsen 122, 199, 216
Hauge, Olav H. 210
Hauswald, Rico 217
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 41, 68, 146, 151–152, 159, 207–208
Heidegger, Martin 146, 185, 207
Hellesnes, Jon 185, 191
Hempel, Carl 182
Henrich, Joseph 216
Herder, Johann Gottfried von 151
Hertog, Steffen 189
Hitler, Adolf 94, 206
Hobbes, Thomas 67, 68
Holberg, Ludvig 89, 212
Holmøy, Erling 195
Hommerstad, Marthe 216
Hume, David 150, 186, 208
Huntington, Samuel 216
Husserl, Edmund 146, 207
Hønningstad, Amund 192

ibn Arqam, Zayd 190
ibn Rosjd (Averroës) 180
ibn Sinâ (Avicenna) 180, 215
Ibsen, Henrik 170
Isak 150

Janicaud, Dominique 185
Jaspers, Karl 148, 208
Jesus 43, 45, 47
Johannessen, Kjell S. 204
Johansen, Anders 216–217
Jonas, Hans 42, 176, 188–189, 209, 217–218

Kant, Immanuel 34, 37, 41, 82, 111, 119, 145, 150–151, 185–188, 198, 201, 207–216
Kepel, Gilles 93, 199, 203
Khrusjtsjov, Nikita 91
Kierkegaard, Søren 151, 204
Kildal, Nanna 193–194
Kokkvold, Per Edgar 192
Konfucius 148
Kuhnle, Stein 193–194
Kuru, Ahmet T. 160–170, 186–

188, 193, 212–216
Kurzweil, Raymond 211
Kymlicka, William 193

Landstad, Magnus Brostrup 218
Langvatn, Silje Aambø 197
Lanier, Jaron 183
Latour, Bruno 185
Leibniz, Gottfried Wilhelm 40–41, 57, 150, 176, 187, 189, 192, 209, 217
Leirvik, Oddbjørn 198
Lemanski, Jens 217
Levinas, Emmanuel 91
Lidegaard, Bo 94, 200, 202
Lie, Haakon [Håkon] 218
Locke, John 67, 68, 150
Lund-Olsen, Tone 182, 221
Luther, Martin 102, 112, 122–123, 129, 149, 164, 170, 172, 180, 188–189, 194, 203, 208, 216

Mahmood, Saba 198
Matteus 207
Marsilius 180, 188
Marcuse, Herbert 188
Marx, Karl 32–33, 151, 188
Materstvedt, Lars Johan 183
Mendelsohn, Moses 191
Mendieta, Eduardo 199
Midttun, Olav 217
Mill, John Stuart 70, 183
Moren, Sven 218
Morton, Robert 183
Muhammed (Profeten) 47, 63–64, 75, 80–82, 87

Nasser, Gamal Abdel 214
Newton, Isaac 151, 186
Nietzsche, Friedrich 32, 119, 185, 191–182
Næss, Arne 159, 177, 191, 211

Obstfelder, Sigbjørn 217
Ockham, William 149, 180, 188
O'Neill, Onora 184
Orning, Hans Jacob 212
Osborne, Michael A. 195

Pajarinen, Mika 195
Pascal, Blaise 150, 208
Paulus 210
Peirce, Charles Sanders 151, 208
Platon 31, 40, 57, 148–149, 179, 192
Plesner, Ingvill Thorson 198
Plotin 149
Polanyi, Michael 204
Pontoppidan, Erik 122
Popper, Karl 22
Prøysen, Alf 218

Qutb, Sayyid 35, 186, 189

Rana, Mohammad Usman 190
Rasmussen, Tarald 216
Rawls, John 186, 191, 198
Robe, Gotfred 193, 212
Rohs, Peter 129, 176, 186–187, 198–199, 202, 209, 217
Romøren, Tor Inge 193
Rouvinen, Petri 195
Russell, Bertrand 211

Sachs, Jeffrey 195
Schjelderup, Kristian 187
Schubbe, Daniel 217
Schweitzer, Albert 176, 189
Seltzer, Thomas 185
Senghor, Léopold 93
Shapin, Steven 185
Skirbekk, Sigurd 190
Skjervheim, Hans 207
Snow, Charles Percy 108, 197
Soelvold, Peder 216
Sophie Charlotte 40
Spinoza, Baruch de 150, 176, 188, 191
Stoltenberg, Jens 87
Strøm, Birger 195
Stråth, Bo 194–195
Sørbø, Jan Inge 219
Sørensen, Øystein 194–195
Søvik, Atle Ottesen 187

Taner, Edis 189
Taylor, Charles 198
Tetens, Holm 129, 186, 202
Thomas Aquinas 40, 129, 149, 176, 180, 188
Tomasello, Michael 144, 206–208
Tranøy, Knut Erik 220
Troyel, Isaac 184

Vaage, Nora Sørensen 181–182
VanAntwerpen, Jonathan 199
Vesaas, Halldis Moren 218
Voltaire, François-Marie Arouet 31, 41, 186

Weber, Max 122, 203
Wergeland, Henrik 216
Wippel, John F. 217
Witoszek, Nina 195
Wittgenstein, Ludwig 159, 204, 217
Wittrock, Björn 194
Wyller, Egil A. 220

Øglænd, Jonas 218
Østerud, Øyvind 212
Øverland, Arnulf 11
Øyen, Simen Andersen 181–182

Yu, Zhenhua 201