

TOTEM

Tidsskrift ved Religionsvidenskab,
Institut for Kultur og Samfund,
Aarhus Universitet
Nummer 30, efterår 2012
© Tidsskriftet og forfatterne, 2012

RELIGIONSSOCIOLOGI

Landkortet og territoriet. En undersøgelse af religionsdefinitioners betydning for sekulariseringsdebatten

Af stud. mag. ved Afdeling for Religionsvidenskab

Niels Nyegaard

Indhold

Indledning	3
Den sociale virkelighed – en konstruktion	3
Religionsdefinitioner – en verden af muligheder	4
Religion, sekularisering og den offentlige sfære	6
Konklusion	10
Litteraturliste	11
Bilag 1	14
Bilag 2	15

Indledning

Hvad er religion? Spørgsmålet har optaget religionssociologien siden fagets grundlæggelse. Definitionen af religionsbegrebet er vigtig, fordi den opstiller rammerne for, hvad der kan kaldes religion, og dermed præmisserne for, hvordan forskellige religionssociologer opfatter relationerne imellem religion og samfund. Definitionernes betydning vil være nærværende opgaves emne.

Jeg vil indlede min undersøgelse af forskellige religionsdefinitionernes betydning for religionssociologien med et teoriafsnit, som skal klargøre opgavens forståelse af den sociale virkelighed. Herefter følger en redegørelse for og diskussion af fordele og ulemper ved forskellige typer af religionsdefinitioner, navnlig substantielle og funktionelle definitioner, som de er formuleret af Peter Berger, Bryan Wilson, Peter Beyer, Yves Lambert, Robert Bellah, Grace Davie og Zygmunt Bauman. I diskussionen vil jeg yderligere inddrage Ludwig Wittgensteins refleksioner over definitionsproblematikkerne og hans begreb ”familielighed”. De nævnte religionssociologer er blevet valgt, fordi de med deres definitioner af religion alle har bidraget til sekulariseringsdebatten, som har fundet sted i Vesten siden 1960’erne. Opgavens anden del vil således diskutere, hvilken betydning religionsdefinitionerne har haft for debatten vedrørende Bergers sekulariseringstese fra 1966. I afsnittet vil også Christian Karner og Alan Aldridge blive inddraget, fordi de er en eksemplificering af Wittgensteins tilgang. Opgaven vil primært undersøge sociologernes holdning til sekularisering i den offentlige sfære.

Undersøgelsen af definitioners betydning for religionssociologernes verdensopfattelse skal ikke opfattes som en reducering af virkeligheden til en leg med ord, men snarere som en radikaliseret udgave af modernitetens søgen efter objektiv viden (Bauman 1998, 55-57). Empiriske eksempler vil blive inddraget i afsnittet om sekulariseringsdebatten, fordi jeg anser relationen imellem definitioner og den fænomenale verden som central for sociologernes verdenskonstruktion.

Den sociale virkelighed – en konstruktion

”Den sproglige vending” i 1960’erne var på mange måder revolutionerende inden for samfundsvidenskaberne. Med den fulgte en afdækning af sprogets rolle som

medskaber af den sociale virkelighed (Brown 2001, 176). Der var således tale om en videnskabskritik af positivismen og det moderne oplysningsprojekt, som fremhævede al videnskabs tidsmæssige forankring og karakter af fortolkning (Furseth & Repstad 2007, 329).

Med den forståelse lægger opgavens teoretiske udgangspunkt sig tæt op ad Eileen Barker, som siger, at den sociale virkelighed består af to konstruktioner: den primære og den sekundære. Den primære konstruktion udgør humanvidenskabernes basisdata, mens den sekundære konstruktion er diverse fremstillinger af basisdataene (Barker 1995, 288-289). Religionssociologerne skaber sekundære konstruktioner, og selvom de stræber efter at gøre disse objektive og værdifrie samt efterprøver dem empirisk, vil deres fremstillinger altid være præget af eksplicite og implicite fravalg, som er afhængige af sociologens kontekst (ibid., 294-295). Det gælder også religionsdefinitioner. Definitioner er en måde at klassificere verden på, men herved bliver de også et magtinstrument, som er med til at definere det ”rigtige” og ”ægte”. Sociologiens religionsdefinitioner er ikke kun operationelle definitioner til forskningsbrug, men vigtige kort over den verden, som forskeren og andre brugere af konstruktionen befinder sig i (Geertz 2004, 1-6). Vi skal dog med Jonathan Z. Smiths ord huske på, at ”Map is not territory ” (Smith 1978, 309).

Religionsdefinitioner – en verden af muligheder

Lad os indledningsvis starte med en analytisk skelnen imellem substantielle og funktionelle religionsdefinitioner. De to typer adskiller sig fra hinanden deri, at substantielle definitioner indeholder centrale kendetegn ved religions indhold, mens de funktionelle definitioner lægger vægt på de opgaver eller den nytte, som religion menes at have for mennesker og samfund (Furseth & Repstad 2007, 35). Der er tale om en teoretisk distinktion, og i praksis kan en religionsdefinition indeholde både substantielle og funktionelle elementer.

Berger, Wilson, Beyer og Lambert kan betragtes som religionssociologer, der benytter sig af en overvejende substantiel religionsdefinition. Berger opfatter religion som menneskets relatering til et helligt kosmos og anvender i sin definition af det hellige Rudolf Ottos hellighedsbegreb, ”mysterium tremendum et fascinans” (ibid., 40). Wilson har en lignende forståelse af religion, som han kalder en ”påberåbelse af det overnaturlige” (min overs. Wilson 1982, 159). Ifølge Beyer er religion en

kommunikationsform, der konstituerer sig selv som altomfattende og er centreret omkring dikotomien imellem det immanente og det transcendent (Beyer 1994, 81-82). Lambert tager udgangspunkt i udøvernes selvopfattelse og forstår enhver gruppe, organisation eller institution som en religion, hvis de selv har den opfattelse. Han mener dog, at man godt kan finde religiøse dimensioner uden for disse rammer. Ved ”religiøs” forstår han enhver handling eller tro, der har en symbolsk relation til en overempirisk virkelighed (Lambert 1999, 304).

Der er både fordele og ulemper ved disse definitioner. Det er en fordel, at mange mennesker vil kunne forstå dem, fordi de med deres fokus på det hellige, overnaturlige og transcendent ligger tæt op ad en vestlig hverdagsbrug af ordet ”religion”. Omvendt bevirker det forhold, at de kan kritiseres for at være etnocentriske, idet en skelnen imellem fx overnaturligt/naturligt idéhistorisk set er et resultat af oplysningstidens rationalisme. Hellighedsbegrebet falder for den samme kritik og kan samtidig anklages for at være alt for bredt. Hvis religion er mødet med det mystiske og ærefrygtindgydende, hvad er så forskellen på fx en messe i Peterskirken og en fodboldkamp på Wembley? Begrebet er yderst afhængigt af udøvernes individuelle oplevelse, hvilket også gælder Lamberts definition af en religion. Hertil kan det dog indvendes, at brede definitioner er forskningsmæssigt stimulerende, fordi de er med til at finde religion på hidtil ukendte områder (Furseth & Repstad 2007, 36-40).

Bellah anvender en primært funktionalistisk definition, som siger, at religion skaber mening i tilværelsen: ”Religion er et sæt symbolske forestillinger og handlinger, hvor mennesker får et forhold til deres yderste eksistensvilkår” (ibid., 44). Davie anlægger en lidt anden vinkel og betragter med inspiration fra Danièle Hervieu-Léger religion som en slags kollektiv erindring (ibid., 211). Bauman vil ikke definere religion præcist, men fokuserer på de sociale mekanismer, fænomenet indgår i. Han mener, at religion værner mennesket imod eksistentiel usikkerhed og anvendes til social kontrol (Bauman 1998, 57-59).

Disse funktionelle religionsdefinitioner har den fordel, at de ikke stiller krav til religionens indhold. De er derfor sværere at kritisere for at være etnocentriske. De manglende krav til indholdet medfører dog også, at det kan være svært at skelne religion fra fx politiske ideologier. Definitionerne bliver for upræcise og brede. Et andet kritikpunkt er, at de funktionelle definitioner forudsætter og indbefatter et empirisk spørgsmål, nemlig hvorvidt religioner har fx meningskabende eller

integrerende funktioner. Slutteligt kan de også beskyldes for at være reduktionistiske, idet de reducerer religion til en enkelt funktion (Furseth & Repstad 2007, 44-45).

Kritikken af de forskellige typer af definitioner har fået filosofen Wittgenstein til at tale om begrebet ”familielighed”. Han mener, at fx religionssociologerne bør stoppe med at stræbe efter en universel religionsdefinition, som ethvert religiøst fænomen skal kunne passe ind i, for det er en umulig opgave. Imellem de forskellige og komplekse religiøse fænomener findes der derimod en række ligheder, som vi kan genkende dem ud fra. Herved afdramatiserer han definitionernes betydning (ibid., 48-49). Karner og Aldridge deler den anskuelse (Karner & Aldridge 2004, 7). Familielighedsbegrebet sætter religionssociologien ud over mange af problematikkerne ved en eksplicit religionsdefinition, men lider til gengæld også under at være meget bred og ukonkret.

Der findes således utallige religionsdefinitioner. Betydningen heraf vil blive diskuteret i det følgende afsnit.

Religion, sekularisering og den offentlige sfære

Der tegner sig et billede af, at de substantielle religionsdefinitioner har støttet sekulariseringstesen, mens de funktionelle overvejende har kritiseret den. De følgende eksempler er en illustration heraf. I den optik har definitionerne derfor haft stor betydning for sekulariseringsdebatten.

I 1966 fremsatte Berger med sin substantielle religionsdefinition en tese om, at de moderne vestlige samfund var udsat for en omfattende sekularisering. Han forstod sekularisering som “the process by which sectors of society and culture are removed from the domination of religious institutions and symbols.” (Berger 1966, 107). Han lagde bl.a. vægt på, at sekulariseringen fandt sted i det offentlige rum, men benægtede ikke, at den også påvirkede individet. Sekulariseringen udsprang ifølge ham af industrisamfundets tilsynekomst (ibid., 107-109).¹ Bergers tese blev understøttet af den samfundsmæssige udvikling, idet Vestens institutionelle religioner i 1960’erne oplevede en række massive kriser, fx markant nedgang i antallet af kirkegængere, fremvæksten af alternative verdenssyn og mindsket indflydelse på lovgivning og medier m.m. Deres situation har ikke ændret sig stort siden da (McLeod 2005, 205-207). Sekularisering er herefter blevet debatteret voldsomt.

¹ Jf. Max Webers tese om den historiske rationaliseringstendens (Månsson 2000, 105-106).

Wilson bifalder Bergers tese og definerer sekularisering som “the process by which religious institutions, actions, and consciousness, lose their social significance.” (Wilson 1982, 149). Hermed vægter han også religionens forsvinden fra den offentlige sfære. Han mener, at sekulariseringen skyldes en forandring i den sociale organisationsform fra det lokale *Gemeinschaft* til det upersonlige *Gesellschaft*.² Religionens henvisning til det overnaturlige er i den proces, som han kalder ”societalization”, blevet erstattet af praktiske, empiriske og rationelle forskrifter (ibid., 153-56).

Inspireret af Luhman mener Beyer, at det moderne samfund er baseret på funktionel differentiering. Religion er i den sammenhæng blevet til et institutionelt subsystem på linje med lovgivning, økonomi, videnskab, uddannelse o.l. Religion relaterer sig til samfundet som helhed med sin rene religiøse kommunikation, kaldet funktion, men endnu vigtigere også til andre subsystemer, typisk for at løse problemer i disse. Dette kalder Beyer performance. Hans pointe er, at religion i kraft heraf får indflydelse på andre subsystemer, men er nødt til at opgive sin distinkte religiøse kommunikation. Den må i stedet for arbejde inden for andre diskursive rammer. Fordi han ser religion som kommunikation af dikotomien immanent/transcendent, bekræfter han sekulariseringstesen (Beyer 1994, 75-81).

Som et eksempel herpå har Lilliane Voyé demonstreret, hvordan de europæiske kirkers etiske ekspertise anvendes ift. problemstillinger, som er skabt af den naturvidenskabelige udvikling. Kirkerne har imidlertid kun kunnet påtage sig den rolle ved at opgive deres religiøse diskurs (Voyé 1999, 277-278). Den samme pointe kan findes i Steve Bruces beskrivelse af religion i USA. Normalt betragtes USA ellers som en moderne undtagelse fra sekulariseringstesen, fordi kirkerne her har mange tilhængere, selvom de er adskilt fra staten. Han mener bl.a., at den institutionelle religion nyder amerikanernes opbakning, fordi den har tilpasset sin diskurs til modernitetens fokusering på dennesidig lykke og succes (Bruce 2002, 207-213).³

Lambert har i slutningen af 1990'erne modificeret sekulariseringstesen lidt. Han taler om sekulariseringstærskler og mener, at sekulariseringen har overskredet sin første tærskel, dvs. statens autonomisering ift. religion, mens den anden tærskel, brugen af religiøse symboler, kun delvist er overskredet. Særligt i Østeuropa har religiøse symboler haft betydning for genopbygningen af stat og civilsamfund efter

² Begreberne stammer fra Ferdinand Tönnies.

³ Jf. bilag 1.

Murens Fald i 1989. Lambert nævner desuden en mulig tredje sekulariseringstærskel, ”pluralistisk sekularisering”, hvor religion konkurrerer med andre ideologier om at fungere som en etisk og kulturel ressource. For at gøre dette må de dog opgive en del af deres religiøse indhold (Lambert 1999, 329-332). Pointen ligner i høj grad Beyers.

Bergers sekulariseringstese er særligt blevet udfordret af Bellahs idé om civilreligion, der skal ses i kontekst med hans funktionelle religionsdefinition. Bellah hævder på baggrund af amerikanske undersøgelser i 1960’erne, at der findes en amerikansk civilreligion, som er uafhængig af kirke, stat og religiøs overbevisning. Den skaber mening i et moderne samfund, hvor kirke og stat er skarpt adskilte, og indebærer bl.a. en fælles følelse af, at det amerikanske samfund står til ansvar over for en højere transcendent magt.⁴ Dette kommer eksempelvis til udtryk i præsidenternes indsættelsestaler. Ifølge Bellah er fænomenet universelt, og religion er derfor fortsat en vigtig del af det moderne samfunds offentlige sfære (Furseth & Repstad 2007, 175-176).

Davie er også kritisk over for sekulariseringstesen og mener, at den institutionelle religion stadig spiller en markant rolle i Europa. Med udgangspunkt i sin forståelse af religion som kollektiv erindring anvender hun begrebet ”vicarious religion”, der betyder, at religion udøves af en minoritet i befolkningen på vegne af den bifaldende majoritet. Hun ser det faktum, at kirkerne stadigvæk udfører overgangsritualerne for flertallet af den europæiske befolkning, og folkets forventninger til en særlig moralsk adfærd fra kirkens ledere og kirkegængerne, som bevis herfor.⁵ De institutionelle religioner er derfor stadigvæk vigtige, selvom deres rolle er mere subtil (Davie 2006, 24-27).

Bauman går imod tendensen og er enig med Bergers tese i, at den institutionelle religion spiller en mindre og mindre rolle i det moderne samfunds offentlige sfære. Årsagen er, at det moderne samfund fokuserer på denne verdens praktiske problemer i stedet for på eksistentielle spørgsmål og eksistentiel usikkerhed. Kirkerne har derfor mistet relevans og kan ikke længere anvendes i disciplineringen af befolkningen. Med sin funktionelle religionsforståelse mener Bauman, at kun fundamentalisme kan betragtes som en postmoderne religionsform, fordi den udøves af ”svage forbrugere”, der ikke kan udnytte det senmoderne samfunds muligheder og derfor føler sig

⁴ Jf. Durkheims syn på religion som social integration (Guneriusen 2000, 84-85).

⁵ Jf. bilag 2.

utilstrækkelige (Bauman 1998, 69-74). Et funktionelt syn på religion kan altså støtte sekulariseringstesen.

Ovenstående eksempler taler for, at religionsdefinitionerne har stor betydning for sociologernes standpunkt i sekulariseringsdebatten. Især Bellah og Davie er eksempler på, hvordan man med en funktionel definition kan hævde religionens fortsatte betydning i den offentlige sfære, selvom kirkerne i Europa står tomme, og stat og kirke for længst er blevet adskilt. At Bauman er enig med Bergers tese, skyldes netop også hans religionsforståelse.

Hertil kan det omvendt indvendes, at den fænomenale verden begrænser definitionernes betydning. Davie og Bellah kan fx ikke sige, at Europas kirker er fulde hver eneste søndag, eller at kirken bestemmer over staten i USA, for det understøttes ikke af empiriske undersøgelser. Beyer, Voyé og Bruce kan heller ikke hævde, at de institutionelle religioner fuldstændig er forsvundet fra den offentlige sfære i Europa og USA, men de kan mene, at deres indhold er blevet sekulariseret. Empirien afstikker således nogle grænser for de sekundære konstruktioner, som sociologerne skaber, uanset hvilken type definition, der anvendes. Argumentet understøttes af følgende eksempler.

Berger afviste sidst i 1990'erne selv sin sekulariseringstese. Han hævder nu, at 1960'ernes institutionelle og offentlige sekularisering har ført til desekularisering, særligt på individniveau, hvilket har påvirket det offentlige rum. På den globale scene fremhæver han de ortodokse bevægelser inden for islam og evangelisk kristendom som eksempler på den pointe. Deres succes skyldes, at de tilbyder mennesket et nomiseret kosmos, som kan afløse den pluralistiske og anomiske modernitet. Berger har ikke ændret sin religionsdefinition, men han fremhæver, at den empiriske virkelighed har modbevist sekulariseringstesens (Berger 1999, 1-7). Herved understreges også tesens historiske forankring.

Et eksempel på, at den fænomenale verden også åbner for nye forskningsmuligheder, er Karner og Aldridges kobling imellem religion, globalisering og fundamentalisme.⁶ De fremhæver, hvordan globaliseringen, den teknologiske revolution og nyliberalismen siden 1980'erne har forandret den moderne verden. Konsekvenserne heraf har bl.a. været markedets sejr over nationalstaterne og en strukturel, lokal fattigdom og arbejdsløshed. De opfatter religiøs millenarisme og

⁶ Lamberts eksempel med religion i Østeuropa er et andet eksempel herpå.

ekstremisme som modsvar til denne marginalisering (Karner & Aldridge 2004, 9-16). De påpeger desuden en mulig relation imellem forbrugerisme og religion. Det pluralistiske religiøse marked betyder ikke sekularisering, men er et rum, hvor forbrugerne selektivt kan skabe kulturel identitet (ibid., 19-22). De mener derfor, at religion via millenarisme, ekstremisme og forbrugerisme stadigvæk påvirker den ellers sekulære offentlige sfære (ibid., 25). Med deres wittgensteinske tilgang kan det debatteres, hvorvidt deres "løse" definition af religion eller den empiriske virkelighed er vigtigst for analysen. En kobling imellem religion og globalisering virker dog betinget af den empiriske kontekst, hvor globaliseringen siden 1980'erne for alvor har taget fart (ibid., 9-10).

Territoriet, som sociologerne forsøger at kortlægge med deres definitioner, er med andre ord i konstant forandring, og kortet påvirkes tilsvarende deraf. Spørgsmålet er, om det forhold ikke er lige så vigtigt som religionsdefinitionerne?

Konklusion

Religionsdefinitioner er med deres forskellige styrker og svagheder medvirkende til at skabe varierende udlægnings af den fænomenale verden. Sekulariseringsdebatten er et godt eksempel herpå. Der tegner sig et billede af, at primært substantielle religionsdefinitioner støtter Bergers sekulariseringstese, som til gengæld i forskellig grad kritiseres af funktionelle definitioner. Man må imidlertid ikke forfalde til at opfatte de sproglige definitioner som de eneste skabere af den sociale virkelighed. Definitionerne bliver konstant afprøvet i den empiriske verden, som herved er med til at fastsætte grænserne for definitionernes betydning. Definition og fænomenal virkelighed påvirker i den forstand hinanden gensidigt.

Litteraturliste

Ahlin, Lars J.

2011a *Moralforændringer.pdf*, AULA, tabel 6.1.

Ahlin, Lars J.

2011b *Statistik – religion i den offentlige sfære.doc*, AULA, tabel 1 og 3.

Barker, Eileen

1995 “The Scientific Study of Religion? You Must Be Joking!”, i *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 34:3, 287-310.

Bauman, Zygmunt

1998 “Postmodern Religion”, i *Religion, modernity and postmodernity*, Blackwell, 55-78.

Berger, Peter L.

1966 “The Process of Secularization”, i *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, Garden City, New York, 104-110, 124-125.

Berger, Peter L.

1999 ”The Desecularization of the World: A Global Overview”, i Berger, Peter L. (ed.): *The Desecularization of the World*, Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids/Cambridge, 1-18.

Beyer, Peter

1994 *Religion and Globalization*, Sage Publications, London.

Brown, Collum G.

2001 “The 1960s and secularisation”, i *The Death of Christian Britain*, Routledge, London, 170-192.

Bruce, Steve

2002 “Religion in the United States”, i *God is Dead*, Blackwell, 204-228.

Davie, Grace

2006 “Is Europe an Exceptional Case?”, i *The Hedgehog Review*, Spring &

Summer.

Furseth, Inger & Repstad, Pål

2007 *Religionssociologi – En introduktion*, Hans Reitzels Forlag, København.

Geertz, Armin W.

2004 “Udvalget vedrørende trossamfund – vejledende retningslinjer og praksis”, i *Kirkeretsantologi 2004*, København, 321-339.

Guneriussen, Willy

2000 “Emile Durkheim”, i Andersen, Heine og Kaspersen, Lars Bo (red.): *Klassisk og moderne samfundsteori*, Hans Reitzels Forlag, København.

Karner, Christian og Aldridge, Alan

2004 “Theorizing Religion in a Globalizing World”, i *International Journal of Politics, Culture and Society*, Vol. 18:1, 5-26.

Lambert, Yves

1999 “Religion in Modernity as a New Axial Age: Secularization or New Religious Forms?”, i *Sociology of Religion*, Vol. 60:3, 303-333.

Mortensen, Viggo

2005 *Kristendommen under forvandling*, Forlaget Univers, Højbjerg.

Månsson, Per

2000 “Max Weber”, i Andersen, Heine og Kaspersen, Lars Bo (red.): *Klassisk og moderne samfundsteori*, Hans Reitzels Forlag, København.

McLeod, Hugh

2005 “The religious crisis of the 1960s”, i *Journal of modern European History*, 205-230

Smith, Jonathan Z.

1978 *Map is not Territory: Studies in the History of Religions*, Leiden: E. J. Brill.

Voyé, Liliane

1999 “Secularization in a Context of Advanced Modernity”, i *Sociology of Religion*, Vol. 60:3, 275-288.

Wilson, Bryan

1982 “Secularization and Its Discontents”, i *Religion in Sociological Perspective*, Oxford University Press, Oxford, New York, 148-180.

Bilag 1

Steve Bruce nævner i sin beskrivelse af den religiøse naturs forandring i USA den liberale presbyterianske præst Norman Vincent Peale. Han opnåede en enorm popularitet og blev kendt for at redefinere den kristne dikotomi imellem godt og ondt. Disse var ikke længere eksterne kræfter. I stedet for blev ondskab set som mangel på selvtillid, og godhed blev formuleret som en positiv attitude til livet. Frelse blev i forlængelse heraf sidestillet med jordisk succes. Peales psykologisering af religion indebar et positivt syn på individet, og han forlod hermed den traditionelle kristne syndstanke. (Bruce 2002, 209-211). Tabellen viser en sammenligning af nøgleordene i to prædikener af henholdsvis Peale og Fuller, som var en konservativ kristen prædikant. (Ahlin 2011a, tabel 6.1)

146 RELIGION IN THE MODERN WORLD

Table 6.1. Peale's and Fuller's sermons contrasted

	Peale	Fuller
Undesirable	defects unhappiness wrong problems troubles worries	death darkness alienated Satan world blind
Desirable	happy (-iness) prayer Jesus Christ peace of mind wonderful simplicity God	God Christ Bible gift of grace believer spiritual body of Christ

Source: Everett C. Parker, David W. Barry, and Dallas W. Smythe, *The Television–Radio Audience and Religion* (New York: Harper and Brothers, 1955), 138–49.

Bilag 2

Følgende statistiske materiale fra Danmark kan belyse Grace Davies pointe.

I 2002 var

- 84,3 % af den danske befolkning medlem af folkekirken.
- 77,2 % af de etårige var døbt.
- 92 % af alle begravelser blev betjent af en præst.
- Men kun 2,1 % af befolkningen gik i kirke på en normal søndag

(Mortensen 2005, 92-94).

Som tabel 1 viser, mener et stort flertal at danskerne, at religion og politik bør holdes adskilt. Tabel 2 følger samme tendens, men kun 50 % mener, at religion bør holdes adskilt fra de royale mærkedage. En forklaring kunne være, at kongefamilien ligesom religion har betydning for den kollektive erindring. Den samme tendens gør sig i mindre grad gældende for koblingen imellem religion og fejringen af nationaldagen.

Tabel 1. View on the influence of religion on politics EVSSG (Ahlin 2011b, tabel 1).

Religious leaders should not influence government decisions	85% agree or strongly agree
Politicians who do not believe in God are unfit for public office	92% disagree or strongly disagree
Religious leaders should not influence how people vote in elections	84 % agree or strongly agree
It would be better for Denmark if more people with strong religious beliefs held public office	88% disagree or strongly disagree

Tabel 2. The percentage meaning it is **unimportant with the presence of the church** (1-3) on important public occasions/celebrations (a scale from 1=very unimportant to 7=very important) (Ahlin 2011b, tabel 3).

<i>The event</i>	<i>%</i>	<i>Mean</i>
The national day	80	2,10
The closing of the school term	83	1,95
The convents of the political parties	92	1,53
Festive days in the royal family	51	3,34

