

Lene Kühle

Essays

# Moskeer i Danmark som aktører i det islamiske felt

## Teoretiske og metodiske overvejelser

Der er enighed om, at moskeerne er vigtige for Europas muslimer. Selvom nogle forskere er tilbøjelige til at mene, at offentlighedens interesse i moskeerne fjerner opmærksomheden fra andre vigtige aspekter af muslimers dagligliv, så hersker der ingen tvivl om, at de europæiske moskeer fortjener forskningsmæssig bevågenhed som en særlig institution med stor symbolsk, hvis ikke altid praktisk, betydning for europæiske muslimer. Forskningsmæssigt er europæiske moskeer derfor vigtige, bl.a. fordi de ofte hævdes at adskille sig markant fra den muslimske verdens moskeer i forhold til (som regel) både arkitektur og ikke mindst funktion (Borell og Gerdner 2011, 973). Der har været en del forskning om europæiske moskeer, men oftest i form af feltarbejde og interviews med ledende personer i en enkelt eller nogle få moskeer, og selvom denne metode er brugbar i forhold til opnå detaljerede oplysninger om den enkelte moske, så muliggør den ikke generaliseringer eller overblik (Borell og Gerdner 2013, 558). En anden manko stammer fra manglen på studier, der følger moskeers udvikling over tid. Forskningen har haft et stærkt fokus på, at de ydre politiske og diskursive rammer for islam i Europa har forandret sig, men det faktum, at det også gælder for de muslimske organisationer, har ofte været overset (Rosenow-Williams 2014, 760). Jeg stod i 2002-2006 i spidsen for en kortlægning af moskeer i Danmark, som omfattede kontakt med – og i langt de fleste tilfælde

**Lene Kühle**, ph.d., er professor (mso) i religionssociologi ved Afdeling for Religionsvidenskab, Institut for Kultur og Samfund, Aarhus Universitet. Hendes forskningsinteresse inkluderer religion og lov, statens relationer til religiøse minoriteter, Bourdieus religionssociologi og islam i Danmark.

besøg i – alle moskeer i Danmark. Kortlægningen var et delprojekt under et forskningsprojekt (under ledelse af Viggo Mortensen) om religiøs pluralisme i Danmark, der opnåede finansiering fra Det Frie Forskningsråd (FKK). Resultaterne fra kortlægningen af moskeer i Danmark blev bl.a. publiceret i bogen *Moskeer i Danmark* fra 2006,<sup>1</sup> samme år som Muhammedkrisen toppede alverdens forsider – og hvor FIFO, Forum for Islamforskning, og TIFO, *Tidsskrift for Islamforskning*, blev grundlagt.

Siden 2006 er der tydeligvis sket store ændringer i moskemiljøerne i Danmark. Nogle forandringer har fanget mediernes opmærksomhed: indvielsen af Imam Ali-moskeen og Hamad Bin Khalifa Civilisation Center/Islamisk Råd, begge markante (men forskellige) eksempler på islamisk arkitektur. Også åbningen af en moske udelukkende betjent af kvindelige imamer i 2015 har været massivt dækket i pressen. Men der er tydeligvis sket andre, større forandringer, herunder især oprettelse af paraplyorganisationer, Dansk Muslimske Union (DMU, etableret i 2008) og Muslimernes Fællesråd (MFR, etableret i 2006), og vækst i muslimske trossamfund, der opnår godkendelse som trossamfund. Der er oprettet en række (måske ca. 30) nye moskeer, og en række moskeer er flyttet til nye lokaler – typisk betydeligt større og i mange tilfælde i egne (ejede) lokaler fremfor lejede. De mange ændringer i moskelandskabet kalder på en opdatering af kortlægningen fra 2006. I denne artikel vil jeg – ud fra en lettere selvkritisk vinkel – redegøre for den teoretiske ramme, der lå bag den oprindelige kortlægning, og anlægge et fremadskuende blik, i forhold til hvordan en moskeundersøgelse anno 2016 kunne se ud.

## Kategorisering af moskeer og islamiske felter

Moskeerne i Vesten er blevet opdelt i forskellige typer: Nogle forskere opdeler i funktions- og identitetsmoskeer, mens andre har benyttet betegnelser som nostalgiske moskeer (*Heimwee Moschee*), baggårdsmoskeer, repræsentative moskeer og katedralmoskeer (Hegazy 2015, 209). Den hollandske forsker Marcel Maussen har kritiseret flere af de betegnelser, der er blevet benyttet, for at være ganske normative i den forstand, at

1. Kapitlet om imamer er skrevet af Inge Liengaard og bygger på et samarbejde mellem moskeprojektet og Liengaards ph.d.-projekt om danske imamer

specific types of mosques are defined as problematic and as illustrations of the closing in of ethnic communities on themselves (expressed in figures of speech such as “nostalgia mosques” or “communal mosques”), whereas other types are represented as symbols of integration (expressed in figures of speech such as “cathedral mosques” or “modern mosques”. (2007, 18)

Nogle forskere har advokeret for et skel mellem moske og bederum (*musallah*) (Sander 1991), mens andre ikke har fundet en sådan distinktion nødvendig (Allievi 2013, 69). Det bagvedliggende spørgsmål er selvfølgelig, hvilke variabler der er vigtigst i forhold til at forstå forskellene mellem moskeerne. Nogle har peget på, at den vigtigste forskel mellem moskeer er, om de er autonome eller en del af en international organisation (Døving 2014, 214), mens andre har peget på betydningen af den interne organisering af moskeen (Bagby 2006).<sup>2</sup>

I kortlægningen af moskeer 2002-6 blev en moske defineret som “et sted, der regelmæssigt (mindst en gang om ugen) afholder offentlig *salat*” (Kühle 2006, 64). Projektet afstod altså fra at skelne mellem et bederum og en moske, da overgangen var meget glidende,<sup>3</sup> og fordi det var almindeligt blandt sunnimuslimer at betegne selv små og uorganiserede bederum som moskeer.<sup>4</sup> De sunnimuslimske moskeer blev opdelt i tre typer: sheikhmoskeer, organisationsmoskeer og lægmoskeer. Opdelingen byggede på Webers klassiske opdeling i autoritetsformer i karismatisk, bureaukratisk og traditionel autoritet. Lægmoskeerne var de mest udbredte (ca. 60 moskeer), mens sheikhmoskeerne typisk var de største. Moskeer tilknyttet Dansk Tyrkisk Islamisk Stiftelse udgjorde hovedparten af organisationsmoskeerne og var den største muslimske organisation, hvis man talte antal moskeer, imamer og antal deltagere i fredagsbønnen (Kühle 2006, 168).

Denne måde at beskrive moskeerne på har fordele og ulemper. Fordelene er indlysende: Typologien giver et klart og tydeligt overblik over det muslimske landskab i Danmark og afdækker landskabet ud fra en variabel – religiøs autoritet – der er af indlysende betydning. Men der er også en række ulemper. En ulempe var, at den religiøse autoritet langtfra er så uforand-

2. En anden mulighed var at benytte betegnelsen muslimske menigheder, som Borell og Gerdner definerer som “member-based organisations with their own premises in which Friday prayer takes place regularly” (2011, 970). Medlemsbegrebet stod dog ikke stærkt i danske moskeer.

3. En mulighed havde derfor været at benytte en skala med forskellige kendetegn til at måle graden af “moske-hed”. Se Borell og Gerdner (2011, 977) for seks spørgsmål om arkitektur og faciliteter (f.eks. til afvaskning, prædikestol, bedeniche), som anvendes på denne måde.

4. Denne praksis kan siges at være lidt problematisk i forhold til de bedesteder, der frasiger sig at blive betegnet som moskeer, fordi de er bekymrede for de konsekvenser (f.eks. i forhold til fratagelse af tilskud under fritidsloven), det kan have at blive betegnet som en moske.

erlig, som man skulle tro.<sup>5</sup> Friheds- og Broderskabsforeningens moske på Grimhøjvej 15 i Brabrand blev således kategoriseret som en sheikhmoske qua den position, som moskeens karismatiske imam, Raed Hlayel, havde, men da han forlod moskeen, var moskeens position som sheikhmoske ikke længere så indlysende (jf. Kühle og Lindekilde 2010, 79). Selvom imam Abu Bilal har tegnet offentlighedens billede af moskeen, er det tankevækkende, at moskeen undertiden snarere omtales som formand Oussama El-Saadis moske. Et andet problem ved at gøre autoritetsspørgsmålet til det styrende perspektiv var, at andre vigtige spørgsmål som økonomi og teologi blev skudt lidt til siden, da de blev underordnet spørgsmålet om autoritet. Lægmoskeerne havde typisk ikke så mange penge og manglede typisk teologisk profil, hvorimod sheikhmoskeerne typisk havde masser af teologisk profil og undertiden penge, mens organisationsmoskeerne typisk havde lidt af begge dele. Et tredje problem var, at moskeerne blev set isoleret fra andre væsentlige islamiske aktører, som f.eks. kvindeforeninger uden for moskeerne og islamiske skoler. Endelig var det ikke alle moskeer, der lige let lod sig indfange af typologien. I bogen *Moskeer i Danmark* nævnes eksplicit Teibamoskeen og al-Furqan-moskeen (som betegnede sig selv som Danmarks første salafimoske) (Kühle 2006, 114), men et par stykker mere var også i gråzonen, fordi der var mere religiøs viden og en klarere teologisk profil end i andre lægmoskeer. Alligevel endte alle som lægmoskeer, fordi de ikke kunne levere en karismatisk imam (som var adgangsbilletten til sheikhmoskeekategorien) eller en eksplicit tilknytning til en transnational islamisk organisation eller institution (som ville have gjort dem til organisationsmoskeer). Man kan sige, at kategoriseringen af moskeerne på denne måde byggede på en implicit antagelse om, at der i moskeerne eksisterede et klart skel mellem religiøse eksperter og religiøse lægfolk. Dette var noget, som især passede godt på de moskeer, der havde en ansat imam – ofte på “forkyndervisum”. Med henvisning til Webers velkendte skel mellem “kirke” og “sekt”, hvor “kirke” er en organisation, man fødes ind i, og hvor der ikke stilles særlige krav til tilhængerne, mens “sekt” består af personligt omvendte og derfor i høj grad “religiøst kvalificerede” lægfolk, kan man måske sige, at den kirkelige organisationsform var det implicite udgangspunkt. Undersøgelsens fokus på imamen som bæreren af religiøs autoritet åbnede i mindre grad for en

5. Samme pointe fremføres af Kalmbach i introduktionskapitlet til *Women, Leadership, and Mosques. Changes in Contemporary Islamic Authority*: “focusing a wide-ranging project such as this volume primarily on typologies and categories [of authority] increases the risk of underemphasizing or obscuring the extent to which different types of legitimization overlap and change over time” (2012, 7).

forståelse for, hvordan fraværet af en fast ansat imam ikke nødvendigvis betyder fravær af religiøs viden – og måske autoritet – inden for moskeen. Måske spiller religiøst kvalificerede formænd og bestyrelser i dag en større rolle, end moskeundersøgelsen lagde op til? Jeg vil i denne artikel beskrive en anden tilgang til moskeerne i Danmark, en Bourdieu-inspireret tilgang, som placerer moskeerne inden for et (dansk) islamisk felt. Som alle tilgange har også denne tilgang både fordele og ulemper. Artiklen vil afslutningsvis diskutere disse.

## “Det islamiske felt”

I min ph.d.-afhandling *Out of Many One* beskrives og analyseres det religiøse landskab i Danmark ud fra Bourdieus feltbegreb. Bourdieu beskriver et felt som

et netværk eller en konfiguration af objektive relationer mellem forskellige positioner. Positionerne er objektivt defineret i kraft af deres eksistens og de bindinger, de påtvinger aktører og institutioner, der udfylder positionerne, i kraft af deres øjeblikkelige og potentielle placering i relation til fordelingen af forskellige former for magt (eller kapital), som giver adgang til de specifikke fordele og goder, der står på spil i det enkelte felt, og dermed samtidig i kraft af deres objektive relationer til andre positioner (dominans, underkastelse, homologi etc.). (Bourdieu & Wacquant 1996, 84)

Et felt beskrives som en arena, en sportsbane, et skakbræt, hvis ikke ligefrem en kampplads.

Anvendelsen af det bourdieuske begreb om et felt er almindelig blandt islamforskere (se f.eks. Bruce 2015; Liengaard 2008; Maréchal 2015; Peter 2006; Yükleyn 2012; Vinding 2013; Østergaard 2009). I forhold til at tale om et islamisk felt i Danmark var jeg dog i afhandlingen lidt forsigtig, som også Liengaard og Østergaard er det. Idet det er et centralt anliggende for Bourdieu, at eksistensen af et felt altid er et (ikke-banalt) empirisk spørgsmål, kan man ikke slutte fra eksistensen af muslimer i Danmark til eksistensen af et muslimsk (eller islamisk) felt. Det vil kræve, at der eksisterer et netværk af relationer mellem forskellige islamiske positioner, som påtvinger individer og insti-

tationer i netværket bindinger, en særlig logik og særlige kapitalformer, der anerkendes og efterstræbes (Østergaard 2009, 26). Eksistensen af et (samlet) islamisk felt i Danmark ville forudsætte, at der ikke alene fandtes relationer<sup>6</sup> mellem de forskellige islamiske positioner i Danmark, men også, at disse relationer tog en sådan form, at der kunne identificeres egentlige kampe om konstitueringen af dansk-islamisk kapital. Moskeundersøgelsen bekræftede sådan set, at forsigtigheden havde været berettiget. Konklusionen var, at der var et gryende islamisk felt i Danmark – dermed altså også en begyndende dannelse af dansk-islamisk kapital og dansk-islamisk habitus, men at felt-effekter fra “etniske” felter var stærke. Dette gav sig bl.a. udtryk i, at stort set alle moskeer havde en etnisk profil forstået på den måde, at moskeens bestyrelse, imam osv. forholdsvis entydigt kunne knyttes til et bestemt etnisk miljø. Det betød ikke, at moskeens brugere ikke godt kunne have forskellige etniske baggrunde (eller være konvertitter eller have en blandet baggrund), men moskeernes profil var (med få undtagelser) ret entydigt tyrkisk, arabisk (evt. marokkansk eller palæstinensisk), pakistansk, somalisk, bosnisk eller afghansk, og denne type betegnelser var også helt almindelige i moskeerne, hvor der i mange tilfælde kunne være en viden om, at der fandtes andre moskeer i nærområdet, men sjældent relationer på tværs af etnisk profil. Den etniske profil blev også understreget af, at stort set ingen moskeer afholdt fredagsprædiken på dansk, selvom man nogle steder gjorde dette en gang imellem eller tilbød opsummering på dansk. Processen hen imod en “de-ethnicization of mosques” (Cesari og McLoughlin 2005; Maréchal et al. 2003) (som måske ville kunne oversættes til det islamiske felts “magtovertagelse” fra etniske felter) var således embryonisk i den danske sammenhæng. Men først og fremmest var moskeerne “lokale”, dvs. orienterede mod, hvad der skete i lokalmiljøet (om det så var Nørrebro eller Randers), og for nogle moskeers vedkommende også transnationale (dette gjaldt især organisationsmoskeerne, men også sheikhmoskeerne ville ofte have transnationale islamiske forbindelser), men i meget mindre omfang “nationale”, dvs. orienteret mod Danmark som rammen om deres aktiviteter som muslimer. Det viste sig f.eks. i, at meget få af moskeerne var godkendte som trossamfund (Kühle 2009a), at få uden for det arabiske (og nørrebro) miljø kendte Abu Laban, som på det tidspunkt (lige før Muhammedkrisen) i medierne blev betegnet

6. Her skal det understreges, at Bourdieu ikke forstår “relationer” interaktionistisk, men strukturelt, dvs. at man ikke nødvendigvis mødes, men bare at man direkte eller indirekte relaterer sig til hinanden (positivt eller negativt).

som Mr. Islam. Hidtidige forsøg på at samle danske muslimer havde været nytteløse. Dette var f.eks. forsøgt af Islamisk Trossamfund, men også Fatih Alev og Abdul Wahid Pedersens forsøg på at få luft under vingerne i Muslimernes Landsorganisationer (MLO) var faldet til jorden. Jeg har andetsteds argumenteret for, at Muhammedkrisen var en katalysator for en række udviklinger blandt muslimer i Danmark: Der blev dannet to paraplyorganisationer med henblik på at samle danske muslimer, langt flere moskeer blev godkendte trossamfund (Kühle 2014), og dertil kan tilføjes, at interessen for og adgangen til viden om moskeer, muslimske ledere og aktiviteter i Danmark eksploderede, ikke kun i majoritetsbefolkningen, men også blandt muslimer – ikke mindst faciliteret af sociale medier. Alt sammen ændringer, der peger på, at det i høj grad vil give mening at tilnærme sig spørgsmålet om moskeer gennem begrebet om et (dansk) islamisk felt. Det vil jf. definitionen af et felt indbefatte overvejelser om, hvilke positioner der er relevante og ikke mindst magtfulde – eller ligefrem dominerende – i feltet, men også de positioner, der udfordrer feltets establishment, samt dem, der underkendes som autentisk islamiske (f.eks. Ahmadiyya-bevægelsen) og dermed forsøges ekskluderet fra det islamiske felt. Det er ikke på forhånd givet, at alle moskeer i Danmark “spiller” med i feltet, eller at feltet kun består af relationer mellem moskeer. Tværtimod har jeg tidligere argumenteret for, at også f.eks. muslimske friskoler kan være nødvendige at inddrage for at få det fulde billede (Kühle 2006, 171), og empiriske undersøgelser kan også pege på, at kvindeorganisationer, begravningspladser eller halalslagtere optager positioner i det religiøse felt. Pladsen tillader ikke en detaljeret beskrivelse af alle aspekter i en bourdieusk feltanalyse. Jeg vil derfor lægge vægten på begrebet om kapital, som er den “valuta”, som kampene i felterne kredser om, både som udgangspositioner i kampene, men også som den værdisættelse, der er kampenes mål. Kapital er akkumuleret arbejde såvel som potentiel magt. Bourdieu hævder, at kapitalen antager tre grundformer: økonomisk, social og kulturel. Kapitalen er knyttet til det enkelte felt, sådan at social og kulturel kapital kun er gangbar gennem en transformation til symbolsk kapital, dvs. anerkendelse. Transformation mellem kapitalformer er en vigtig pointe for Bourdieu, men kursen varierer: Penge kan købe meget, men ikke alt. Afslutningsvis vil jeg kort diskutere, hvordan en bourdieusk un-

dersøgelse af moskeerne i Danmark kan imødegå dele af den kritik, der har været af det bourdieuske feltbegreb.

## Økonomisk kapital

Økonomisk kapital er for Bourdieu på mange måder den grundlæggende form for kapital, selvom det også er den kapitalform, han vier mindst opmærksomhed. Økonomisk kapital er nemt at forstå som begreb – der er simpelthen penge, ejendomme og andre værdier – og er grundlæggende for alle felter, også for det islamiske felt, i den forstand, at hvis der ikke er penge til at leje et lokale og aktørerne på feltet end ikke har boliger eller adgang til steder, der muliggør, at man kan mødes, ja, så er det måske svært at forestille sig, at et felt kan udvikle sig. Økonomisk kapital spiller da tydeligvis også en stor rolle i islamiske felter. Dansk Tyrkisk Islamisk Stiftelse har således kunnet etablere sig i en dominerende position gennem det tilskud, de siden 1980erne har fået fra den tyrkiske stat, som betaler for en imam, der kommer for en 4-årig periode. Tilsvarende har Dansk Islamisk Råd opnået en magtfuld position gennem den donation fra Qatar, som har muliggjort opførelsen af Hamad Bin Khalifa Civilisation Center. Ud over donationer fra udlandet opstår økonomisk kapital i det islamiske felt gennem medlemskontingenter, donationer og indsamlinger. Den danske stat yder et indirekte tilskud gennem ligningslovens §8A og 12, som tildeler donationer til godkendte organisationer et skattefradrag og fritager de godkendte organisationer fra at betale ejendomsskat og boafgift. I 2005 var det en meget lille del af de muslimske organisationer, der benyttede sig af statens hjælpende hånd på dette område, men andelen har været i stærk vækst (se tabel 1).

## Social kapital

En anden vigtig kapitalform er social kapital, dvs. de ressourcer, som moskeerne har adgang til gennem kontakt med andre moskeer og organisationer. Moskeundersøgelsen i 2006 fandt, at den sociale kapital var langt stærkest inden for de etniske miljøer og næsten ikke-eksisterende uden for disse. Ud over det



Tabel 1. Skattebidrag. De foreninger, der er markeret med 1, er godkendt i henhold til ligningslovens § 8 A, stk. 2, som i 2015 berettigede til at modtage gaver op til 15.200 kr. med fradragsret for giveren. Foreninger, markeret med 2, er godkendt efter ligningslovens § 12, stk. 3. Optagelse på listen som godkendt almennyttig forening m.v. efter ligningslovens § 8 eller § 12, stk. 3, medfører desuden, at foreningen bliver fritaget for at betale boafgift af arv m.v., som tilfalder den pågældende forening. (Kilde: skat.dk/SKAT.aspx?oID=2061734; Kühle 2009b).

Forening	2005	2016	Status
Ahmadiyya	1		Godkendt
Afghan Cultural Center (ACC)		1,2	
Dansk Islamisk Center		1	Godkendt
Det Albanske Trossamfund i Danmark		1	Godkendt
Det Islamiske Trossamfund i Danmark	1	1	Godkendt
Det Islamiske Trossamfund på Fyn	1	1	Godkendt
Foreningen Ahlul Bait i Danmark		1	Godkendt
Fredericia Tyrkisk Moske		1	Godkendt
Islamic Center Jafferia		1,2	Godkendt
Islamisk Forbund	1		Godkendt
Islamisk Forum		1,2	Godkendt
Islamisk kultur- og undervisningscenter i Danmark (Dikev Fonden)		1	En fond
Khatamul Anbia Forening		1,2	
Københavns Moske		1,2	Godkendt
Landsforeningen for Tyrkiske Foreninger		1	
Madina-tul-Ilm Education Center		1	Godkendt
Minhaj ul Quran International Denmark		1,2	Godkendt
Selimiye Stiftelsen: Gjellerupvej 88		1	Godkendt
Somalisk Familieforening		1	
Taiba		1	Godkendt
Tariqa Burhania Dusuqiya Shazuliya	1,2	1,2	
Tyrkisk Kultur Forening (TKF)		1	Godkendt
Tyrkisk Kultur Forening		1,2	Godkendt
Viomis		1	

7. Aktionen begyndte, da ti muslimske organisationer mødtes kort efter offentliggørelsen. De forsøgte at aktivere bredere, herunder også shiamuslimerne, men uden held. De elleve muslimske organisationer, som står bag politianmeldelsen af Jyllands-Posten for blasfemi og rasediskrimination, tilhører alle det arabiske moskemiljø.

økonomiske bidrag fra Tyrkiet bygger Dansk Tyrkisk Islamisk Stiftelses styrkeposition også på den hjælp, der ydes til at organisere indsamlinger blandt medlemmerne over hele Europa til køb af bygninger til moskeer i forskellige europæiske lande. I forhold til dannelsen af et islamisk felt i Danmark er andre former for social kapital vigtigere. Reaktionen på Jyllands-Postens offentliggørelse af de tolv Muhammedtegninger viste, hvordan det var vanskeligt, nærmest umuligt, at mobilisere et bredt udsnit af de muslimske miljøer til en protestaktion, men at det dog relativt hurtigt lykkedes for imam Raed Hlayel, Ligheds- og Broderskabsforeningen på Grimhøjvej, at få opbakning fra ledende skikkelser i det arabiske moskemiljø til at kræve en undskyldning fra Jyllands-Posten.<sup>7</sup> Der var på det tidspunkt spirende initiativer til "tvær-etnisk" samarbejde, men Muhammedkrisen viste det akutte behov, og etableringen af paraplyorganisationerne DMU og MFR er tegn på, at bestyrelsen af social kapital er blevet vigtig. Det er sjældent, at denne akkumulerede sociale kapital kommer i spil, men TV2's udsendelse *Moskeerne bag sløret* i foråret 2016 fremprovokerede to

mønstringer. Den ene var i form af en pressemeddelelse, som kritiserer TV2's metoder i udsendelsen, mens den anden var en kronik i Politiken, som foreslog udarbejdelsen af et "Muslimsk Manifest". Det er umiddelbart svært at vide, hvor dybt den sociale kapital, som paraplyorganisationer synes at besidde, egentlig stikker. I Sverige er 90 procent af de muslimske menigheder i Borell og Gerdners undersøgelse medlemmer af en af de fire repræsentative muslimske organisationer i Sverige, men ofte er dette udelukkende en formalitet og

mainly the result of their desire to partake of the activity subsidies offered by state and municipality, which only, or in the case of the municipalities, most often is given to local organizations that belong to a national organization with eligibility for state support. (2013, 563)

Et andet spørgsmål er, hvorvidt den sociale kapital mobiliseres på grundlag af en bagvedliggende enighed eller snarere skyldes en følelse af solidaritet i modstanden mod en fælles ydre fjende. Borell og Gerdner argumenterer for, at paraplyorganisationernes forsøg på at strømline og homogenisere moskeerne i stort omfang er mislykkedes, og at moskeerne først og fremmest er lokale, "largely autonomous, self-governing units" (ibid.).

## Kulturel kapital

Den måske allervigtigste form for kapital i et religiøst felt er den kulturelle kapital, dvs. bl.a. spørgsmålene om

hvilken uddannelse kvalificerer til at virke som religiøs ekspert, hvilken legitimitet og autoritet en position har (f.eks. biskop), hvilke teologiske bøger man bør have læst (og kan referere fra), hvilken religiøs kunst og arkitektur der udtrykker sofistikation (og hvilke der er platte eller "for opstyltede"), og hvilke ord og fysiske fremtoninger der udtrykker religiøs dannelse og modenhed i modsætning til det sværmeriske og/eller populistiske. (Kühle 2009b, 10)

I forhold til kampen om indholdet af (dansk) islamisk kapital, dvs. kampen om at indholdsudfylde *tariqa muhammadiya* (jf.

Thielmann 2013, 216), herunder, hvem der har autoritet i det islamiske felt, er dette ifølge Garbi Schmidt ikke noget, der

erhverves ... kun på baggrund af teologisk uddannelse. Autoriteten er også et resultat af, at personen gennemslagskraftigt handler og taler ind i den sociale virkelighed, som "tilhørerne" – i dette tilfælde unge aktive muslimer i Danmark – lever i. Taler imamen et dansk, som er til at forstå? Kan han forholde sig til det danske samfund og "danske" måder at gøre ting på, herunder overholde at komme til et møde til en bestemt tid? Kan han engagere sine tilhørere, fordi han forholder sig til ting, som de anser for vigtige i deres hverdag? (Schmidt 2007, 33)

I det islamiske felt indgår altså diverse uenigheder, kampe og diskussioner om skæglængde og bukselængde, om imamers uddannelse (og køn), om arabisk som bønnesprog eller *lingua franca* og om retten og magten til at påvirke nye generationer.<sup>8</sup>

## En kritisk tilgang til feltet?

Der har været en del kritik af Bourdieus feltbegreb generelt, men ikke mindst i forhold til anvendelsen på religion og herunder især islam. En stor del af kritikken – deriblandt, at Bourdieus begreb om det religiøse felt kun skulle kunne fungere i situationer med stærke hierarkier og stor magtkoncentration hos de religiøse eksperter – kan afvises (Kühle 2013, 8), selvom det kræver opmærksomhed på, hvordan Bourdieus beskrivelse af magtfulde positioner i feltet undertiden er for tæt modelleret over den katolske præst som direkte formidler af frelsen; en forestilling, som passer dårligt med den muslimske forståelse af den enkelte muslims mere direkte relation til Gud (Thielmann 2014, 206). Andre kritikere har taget fat i Bourdieus beskrivelse af felternes relation til det generelle samfundssystem gennem et generelt magtfelt. Det overordnede magtfelt er en slags metafelt, hvor repræsentanter fra de forskellige felter indgår og "vekselkursen" mellem de forskellige kapitalformer fastlægges. Flere forskere har imidlertid fundet det nødvendigt at videreudvikle og nuancere Bourdieus begreb om et overordnet magtfelt, som i Bourdieus version knyttes særdeles tæt til staten. Jeg har selv

8. Det, som Bourdieu betegner som at forme den religiøse habitus, og som han opfatter som den vigtigste indsats i spillet i det religiøse felt.

foreslået, at det overordnede magtfelt (field of religious power) kan tænkes som bestående af forskellige “under-magtfelter”, herunder også et religiøst magtfelt, hvor relationerne mellem forskellige religioner sættes (Kühle 2004). Oprettelsen af særligt privilegerede positioner, som f.eks. anerkendt trossamfund, kan betragtes som statens forsøg på at strukturere feltet, men også f.eks. mediernes håndtering af religion eller tilsvarende kan have betydning for feltets strukturering, dvs. hvilke religiøse positioner der opfattes som agtværdige og respekterede. Niels Valdemar Vinding tillægger med begrebet om “the religio-organisational field” statens indblanding en større rolle (Vinding 2013, 115),<sup>9</sup> og på trods af uenigheder om præcis, hvordan det islamiske felts relation til samfundet bedst beskrives, så er den fælles pointe, at Bourdieus begreb om et islamisk felt på brugbar vis kan tilpasses til et studie af muslimer i Danmark, hvis yderligere et felt introduceres.

Jeg vil derfor tage fat i et problemkompleks, som det er nødvendigt at forhold sig til, hvis en bourdieusk feltanalyse skal kunne være brugbar i studiet af muslimer i Danmark: transnationale islamiske bevægelers positioner i nationale islamiske felter.

## Transnationale islamiske felter

Bourdieus felttilgang kritiseres ofte for en indbygget “metodologisk nationalisme”, hvor felter umiddelbart opfattes som situeret inden for en nationalstatslig ramme. Bourdieu skriver dog selv om f.eks. det internationale sociologiske felt (Kühle 2004), og der er derfor heller ikke langt til forestillingen om islamiske felter på et europæisk plan (Yükleyen 2012). Men selvom denne type felter er interessante, er der behov for at forstå, hvordan fælles europæiske, men også transnationale islamiske bevægelser og organisationer influerer det dansk-islamiske felt. Islam i Tyrkiet er f.eks. særdeles tæt forbundet med staten. De imamer, der udsendes til Europa, er statsansatte embedsmænd (*din görevlisi*), og teologisk har Diyanet støttet op om den sekulære tyrkiske stats officielle ideologi. De politiske ændringer i Tyrkiet, hvor AKP nu er den dominerende politiske kraft, har påvirket den teologiske linje i Diyanet og medført en slags forbrødring mellem Diyanet og Milli Görüş i det transnationale muslimske

9. Han er hermed på linje med f.eks. Rosenow-Williams, som i forhold til den tyske situation argumenterer for, at et tættere samarbejde mellem delstaterne og de muslimske organisationer risikerer at lukke et “window of opportunity with regard to the institutionalisation of Islam in Germany as one of many world religions” (2014, 772).

felt (Bruce 2015, 559), som må formodes også at påvirke strukturen af det islamiske felt i Danmark. Den tyrkiske stat synes ivrig efter at påvirke europæiske islamiske felter, og ifølge en avisartikel blev Diyanets imamer, der var på vej til Danmark, i 2013 screenet for Fetullah Gülen-sympati (Bruce 2015, 514). Hvordan kan man forstå en sådan "ekstern" patruljering af det (dansk) islamiske felts grænser? Den marokkanske stat synes siden 2004 at have arbejdet hen imod et tilsvarende system, selvom imamernes position som "religionseksperter" (*qayyim al-dīnī*) bygger på mere kortvarige kontrakter (Bruce 2015, 551). I 2014 sendte Le Ministère des Habous et des Affaires Islamiques (MHAI) en delegation på ni imamer til Danmark i Ramadanen (Bruce 2015, 378). Støtten fra Tyrkiet og Marokko er også økonomisk: Diyanet har således afvejet fra reglen om alene at betale for imamerne og bidrog i 2012 til reovering af den tyrkiske moske i Ringsted, mens Moroccan Islamic Council i 2014 modtog 100.000 euro fra den marokkanske stat (Bruce 2015, 443). Udfordringen med at forstå, hvilken magt og indflydelse ikke alene den tyrkiske og marokkanske stat, men også den saudiske (gennem Muslim World League og de imamer og moskeer, de finansierer) og andre udenlandske donorer har, er ikke lille. Ifølge Bruce skal påvirkningen ikke forstås "as a coercive force, but rather one that succeeds by persuasion and seduction" (2015, 561), men hvordan kan man på solidt grundlag etablere dette? Bruce opfatter netop Bourdieus feltanalytiske tilgang som et redskab, der kan opfange dette, da den ifølge Bruce "moves beyond the reification of national borders and instead shows how divisions occur within and between religious fields, depending on the religious capital which is mobilized" (2013, 144).

## Konklusion

Moskeundersøgelsen, der afsluttedes i 2006, er på mange måder forældet. Den var stort set tilendebragt inden Muhammedkrisen, så det er måske ikke så underligt, at det muslimske landskab i dag ser temmelig anderledes ud. En ny undersøgelse er ved at blive igangsat, men spørgsmålet er, om begreberne om lægmoske, organisationsmoske og sheikhmoske, som undersøgelsen var centreret om, stadig giver en dækkende beskrivelse af moskelandskabet. Begreberne tog fat i én dimension –

spørgsmålet om autoritet – og grupperede moskeerne efter, om autoriteten lå hos en karismatisk imam, eller om den var af bureaukratisk (som hos organisationsmoskeerne) eller traditionel (lægmoskeerne) art. Organisationsmoskeerne indbefattede både moskeer, hvor imamen var statsudsendt (Tyrkiet) og udsendt af en civilsamfundsorganisation (f.eks. Minhaj ul Quran). Lægmoskeerne indbefattede både moskeer, hvor lægfolket var religiøst ukvalificerede (og det var det store flertal), og hvor lægfolket – med Webers begreb – var “religiøse virtuoser”. Spørgsmålet er, om moskeerne i Danmark er vokset ud af denne typologi, og om Bourdieus feltanalytik kan bidrage til et skarpt blik på moskeerne i Danmark anno 2016.

## Litteratur

- Allievi, Stefano. 2013. “Mosque Conflicts over Europe. Between Symbolism and Territory”. In Nilüfer Göle (ed.): *Islam and Public Controversy in Europe*. Ashgate, Farnham.
- Bagby, Ihsan. 2006. “Imams and Mosque Organization in the United States: A Study of Mosque Leadership and Organizational Structure in American Mosques”. In Philippa Strum (ed.): *Muslims in the United States*. Woodrow Wilson International Center for Scholars. Available from: [wilsoncenter.org/sites/default/files/Muslim\\_Thought\\_final.pdf](http://wilsoncenter.org/sites/default/files/Muslim_Thought_final.pdf)
- Borell, Klas og Arne Gerdner. 2011. “Hidden voluntary social work: A Nationally Representative Survey of Muslim Congregations in Sweden.” *British Journal of Social Work* 41(5): 968-979.
- 2013. “Cooperation or Isolation? Muslim Congregations in a Scandinavian Welfare State: A Nationally Representative Survey from Sweden.” *Review of religious research* 55(4): 557-571.
- Bourdieu, Pierre & Loïc Wacquant. 1996 [1992]. *Refleksiv sociologi*. København: Hans Reitzels Forlag.
- Bruce, Benjamin. 2015. *Governing Islam abroad: the Turkish and Moroccan Muslim fields in France and Germany*. Paris: Institut d'études politiques.
- Cesari, Jocelyne og Sean McLoughlin. 2005. *European Muslims and the secular state*. Aldershot: Gower Publishing Ltd.
- Døving, Cora Alexa. 2014. “Position and Self Understanding of Sunni Muslim Imams in Norway”. *Journal of Muslims in Europe*, 3(2): 209-233.
- Hegazy, Ossama. 2015. “Towards a German Mosque: Rethinking the Mosque’s Meaning in Germany by Applying Socio-Semiotics”. In Erkan Toğuşlu (ed.): *Everyday Life Practices of Muslims in Europe*. Leuven: Leuven University Press.
- Kühle, Lene. 2014. “‘We are in this together’: How the cartoon crisis changed relations between the Danish state and Muslim Danes”. In Samuel M. Behloul, Susanne Leuenberger, Andreas Tunger-Zanetti (eds.): *Debating Islam: Negotiating Religion, Europe, and the Self*. Bielefeld: Transcript.
- 2009a. “De godkendte muslimske trossamfund i Danmark – og de andre”. *Religion i Danmark*, 1(1): 18-21.

- 2009b. "Bourdieu om det religiøse felt". *Praktiske Grunde*, 1-2: 7-20.
- 2006. *Moskeer i Danmark: islam og muslimske bedesteder*. Høbjerg: Forlaget Univers.
- 2004. *Out of Many, One: A Theoretical and Empirical Study of Religious Pluralism in Denmark from a Perspective of Power*. Ph.d.-afhandling. Aarhus: Det Teologiske Fakultet, Aarhus Universitet.
- Kühle, Lene og Lasse Lindekilde. 2010. *Radicalization among young Muslims in Aarhus*. Centre for Studies in Islamism and Radicalisation & Institut for Statskundskab. Aarhus: Aarhus Universitet.
- Liengaard, Inge. 2008. 'Normalt er islam jo en fælles ting...': religiøse autoriteter og etableringen af et islamisk felt i Danmark. Aarhus: Aarhus Universitet, Afdeling for Religionsvidenskab.
- Maréchal, Brigitte. 2015. "The Historical and Contemporary Sociology of the European Muslim Brotherhood Movement and its Logics of Action". *Journal of Muslims in Europe*, 4(2): 223-257.
- Peter, Frank. 2006. "Leading the community of the middle way: A study of the Muslim field in France". *The Muslim World*, 96(4): 707-736.
- Rosenow-Williams, Kerstin. 2014. "Organising Muslims and Integrating Islam: Applying Organisational Sociology to the Study of Islamic Organisations". *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 40(5): 759-777.
- Sander, Åke. 1991. "The Road From Musalla To Mosque. Some reflections on the process of integration and institutionalization of Islam in Sweden". In WAR Shadid & PS van Koningsvel (eds.): *The Integration of Islam and Hinduism in Western Europe*. Den Haag: Kok Pharos.
- Schmidt, Garbi. 2007. *Muslim i Danmark – muslim i verden: en analyse af muslimske ungdomsforeninger og muslimsk identitet i årene op til Muhammad-krisen*. Tilgængelig fra: [pure.sfi.dk/ws/files/256678/Muslim\\_i\\_Danmark\\_muslim\\_i\\_verden.pdf](http://pure.sfi.dk/ws/files/256678/Muslim_i_Danmark_muslim_i_verden.pdf).
- Thielmann, Jörn. 2014. "Islamic fields and Muslim techniques of the self in a German context". In Samuel M. Behloul, Susanne Leuenberger, Andreas Tunger-Zanetti: *Debating Islam: Negotiating Religion, Europe, and the Self*. Bielefeld: Transcript.
- Yükleyen, Ahmet. 2012. *Localizing Islam in Europe: Turkish Islamic Communities in Germany and the Netherlands*. Syracuse, NY: Syracuse University Press.
- Vinding, Niels Valdemar. 2013. *Muslim Positions in the Religio-Organisational Fields of Denmark, Germany and England*. København: Det Teologiske Fakultet, Københavns Universitet.
- Østergaard, Kate. 2009. "Nye muslimer i det religiøse felt: Konvertitters ambivalente position." *Praktiske Grunde*: 21-40.