

Sara Lei Sparre

Temasektion

(U)synlighed og den muslimske anden

Narrativer om flugt og religiøs identitet blandt irakiske kristne i Danmark¹

Nøgleord

Irakiske kristne flygtninge; muslimske-kristne relationer; religiøs identitet; narrativer; (u)synlighed; Danmark

Abstract Denne artikel belyser religiøs identitet og muslimske-kristne relationer blandt irakiske kristne i Danmark. I de irakiske kristnes narrativer om flugt og mødet med Danmark er der en konstant svingning mellem dels opnåelse af tryghed, lige rettigheder og religiøs frihed og dels minorisering pga. oplevelser af at blive gjort usynlige som kristne og synlige som muslimer. Jeg argumenterer for, at de irakiske kristne fortolker og navigerer i disse oplevelser af minorisering og (u)synlighed ved at genskrive deres narrativer om flugt og forfølgelse og således også forholdet til den muslimske anden.

Da jeg kom til Danmark i 1984, sagde jeg med det samme under interviewet [i asylansøgningsprocessen]: “Jeg er kristen. Jeg er flygtet fra muslimerne, og I skal passe på.” Så sagde han: “Nej, nej, nej, vi er alle sammen ens.” Ens?! Nej, det er vi ikke!

Sådan genfortalte Salim,² en 55-årig assyrisk kristen flygtning fra Irak, sit første møde med en repræsentant fra det danske asylsystem. Han understregede, at han som kristen var flygtet til et kristent land, væk fra muslimerne, og forventede at blive mødt med forståelse og solidaritet. I stedet svarede sagsbehandleren, at i Danmark er alle ens. Citatet som fortælling illustrerer,

1. Denne artikel er en videreudvikling af et fælles konferencepaper “We’re not all the same’: Experiences of freedom and confinement among Christians of Iraqi origin in Denmark” skrevet og præsenteret sammen med Lise Paulsen Galal til BRISMES Annual Conference i London, 24.-26. juni 2015.

2. Alle personer i artiklen er anonymiserede, og navnene er pseudonymer.

Sara Lei Sparre er adjunkt på Kultur- og Sprogødestudier på Roskilde Universitet og ph.d. fra Afdeling for Antropologi, Københavns Universitet (2013). Sparres forskning fokuserer på muslimske unge, aktivisme, politisk subjektivitet og intergenerationelle relationer i Egypten samt religiøs identitet, migration og kulturmøde blandt mellemøstlige kristne flygtninge og migranter i Danmark.

at migranter, herunder kristne fra Mellemøsten, mødes med et krav om lighed i betydningen ensed som indbegrebet af dansk identitet og samfund (Jöncke 2011, Sjørslev 2011). Med andre ord, “vi er alle sammen ens”. På samme tid oplever mellemøstlige kristne som Salim en specifik form for subjektivering og minorisering fra den danske majoritetsbefolkning, idet de efterfølgende bliver racialiserede som mellemøstlige muslimer og således ikke set som kristne. Med udgangspunkt i det flertydige begreb (u)synlighed (Leinonen og Toivanen 2014; Juul 2011, 2014) og med særlig fokus på religiøs identitet og muslimske-kristne relationer belyser jeg i denne artikel dynamikkerne bag en relativt udbredt anti-muslimsk diskurs blandt kristne med irakisk oprindelse i Danmark. Herved viser jeg, at muslimske-kristne relationer er den primære ramme, inden for hvilken oplevelser og forhandlinger af (u)synlighed og racialisering blandt mellemøstlige kristne skal forstås. Jeg argumenterer for, at de irakiske kristne fortolker og navigerer i oplevelsen af at være usynlige som kristne og synlige som immigranter og mellemøstlige muslimer ved at genskrive deres narrativer om flugt fra Irak til Danmark og således også forholdet til den muslimske anden.

Artiklen er baseret på resultater fra et toårigt internationalt forskningsprojekt om mellemøstlige kristne i Europa påbegyndt i september 2013.³ Hvor projektet undersøger irakiske, assyriske og egyptiske kristnes identitet og tilhørsforhold i Danmark, Sverige og Storbritannien, fokuserer denne artikel udelukkende på Danmark og kristne flygtninge og familiesammenførte født i Irak, herunder assyrere. Mere specifikt stammer dataene fra individuelle og fokusgruppe-interview med herboende irakiske kristne samt interview med repræsentanter for danske organisationer og institutioner, der har berøringsflade med mellemøstlige kristne.

I Danmark har størstedelen af mellemøstlige kristne oprindelse i Irak. De anslås at tælle mellem 3.500 og 4.000 personer⁴ og udgør således lidt mere end ti procent af de ca. 31.000 med irakisk baggrund (Danmarks Statistik 2015). Ligesom deres muslimske landsmænd er langt størsteparten flygtninge, familiesammenførte eller efterkommere af flygtninge, som kom til Danmark i perioden under eller efter Iran-Irak-krigen i 1980-88 og den første Golfkrig i 1990-91 (Pedersen 2013, 6). De, som vi har interviewet, kom til Danmark fra starten af 1980'erne og indtil 2003. Ingen af de personer, som vi har interviewet, har

3. Projektet har titlen “Defining and identifying Middle Eastern Christian Communities in Europe” (DIMECCE), se projektets hjemmeside: arts.st-andrews.ac.uk/dimecce/. Projektet er finansieret af HERA's fælles forskningsprogram (heranet.info) under EU's 7. rammeprogram for forskning, teknologisk udvikling og demonstration under bevillingsaftale nr. 291827.

4. Der er ingen officielle statistikker, hvorfor antallet er baseret på menighedernes egne estimater.

således personligt oplevet Irak efter Saddam Husseins fald, hvor radikale islamiske grupper har vundet terræn og blandt andet forfulgt og fordrevet kristne og andre religiøse minoriteter. Deres konkrete oplevelser af både generel og sekterisk forfølgelse i Irak har i de fleste tilfælde at gøre med politiske handlinger udført af Saddam Husseins regime. Blandt kristne flygtninge og familiesammenførte er der ligesom blandt andre irakiske flygtninge mange, som ikke har tilknytning til arbejdsmarkedet, arbejder i ufaglærte job eller arbejder i job, som ikke matcher deres uddannelses- og arbejds erfaring (Husted et al. 2001).⁵

Kristne fra Irak tilhører desuden forskellige trosretninger. Den største gruppe er kaldæiske katolske, som har to kirker og syv menigheder fordelt over hele landet. Herefter kommer tilhængere af de ortodokse kirker, Østens Assyriske Kirke og Østens Gamle Kirke, som begge har menigheder i Aarhus. Endelig er der en lille gruppe syriakiske eller syriske ortodokse. Blandt de irakiske kristne identificerer nogle, primært de, som tilhører Østens Assyriske Kirke og Østens Gamle Kirke, sig som etniske assyrere (Sparre et al. 2015).

Efter en kort gennemgang af artiklens primære begrebsramme om (u)synlighed, minorisering og kristne-muslimske relationer er artiklen bygget op af to dele. Mens første del udforsker de irakiske kristnes oplevelser af det ambivalente møde med det danske samfund, og hvilken rolle (u)synlighed og minorisering spiller i den proces, viser jeg med anden del, hvordan de samme irakiske kristne navigerer i disse oplevelser gennem tre meget forskellige, men forbundne narrativer om flugten fra Irak og forholdet til den religiøse anden.

Forhandling af (u)synlighed og kristne-muslimske relationer

Begrebet (u)synlighed bruges ofte i forbindelse med etniske eller religiøse minoriteter (Ghorashi 2010; Haddad og Schmidt 2002; Schmidt 2011), men indtil for nylig har opmærksomheden primært været på synlighed og usynlighed som noget strukturelt påtvunget (Juul 2014, 186), og der har været meget lidt fokus på begrebets analytiske og teoretiske potentiale til at udforske dynamikken mellem (u)synlighed som noget strukturelt

5. Det ser anderledes ud for den generation, som er født eller opvokset i Danmark; mange har videregående uddannelser og job, som matcher deres kvalifikationer. De er imidlertid ikke det primære fokus i denne artikel.

påtvunget, og hvordan individer og grupper stræber efter at have indflydelse på deres egen (u)synlighed (Leinonen og Toivanen 2014).

Analytisk fokuserer denne artikel på migranternes forhandling af deres synlighed og usynlighed i forhold til majoritetssamfundet såvel som til andre minoriteter. Begrebet (u)synlighed gør det muligt at undersøge, hvordan de som del af en minoritet bliver synlige eller usynlige i mødet med personer fra særligt majoritetssamfundet, og hvordan racialisering spiller en rolle i den proces (Leinonen og Toivanen 2014). Mit fokus er primært på deres forhandlinger af forskellige former for synlighed og usynlighed gennem forskellige og forbundne narrative strategier. Disse narrative strategier er reaktioner på og modstand mod den minorisering, som irakiske kristne oplever. Minorisering skal her forstås som en specifik og kontekstafhængig subjektivering og andetgørelse af en given gruppe i samfundet i forhold til normaliteten på baggrund af et asymmetrisk magtforhold mellem majoriteten og en etnisk, religiøs, sproglig eller i andre henseender minoritet (Hvenegaard-Lassen 1996, Krag 2007). Racialisering kan være en del af denne andetgørelse. Racialisering kommer til udtryk, når minoritetens kendetegn og identitet "fryses fast, gøres naturlig og bindes inden for en pseudo-biologisk defineret kulturalisme" (Hervik 2015, 40). Irakiske kristne i Danmark oplever en tredobbelt minorisering, idet de bliver etnisk mærkede eller racialiserede som mellemøstlige muslimer, religiøst usynliggjorte blandt majoritetskristne og politisk forfulgt af muslimer i oprindelseslandet. Ved at undersøge ambivalente oplevelser og forhandlinger af (u)synlighed er det muligt at forstå dynamikkerne bag irakiske kristnes kamp for anerkendelse og for at blive hørt som kristne, herunder den til tider dominerende anti-muslimske og islamofobiske diskurs (McCaullum og Hunter 2014). Hermed lægger jeg mig op ad en forståelse af subjektpositionering som en proces, som især marginaliserede grupper investerer meget i (Cohen 2000).

Således beskæftiger denne artikel sig tillige med problemstillingen vedrørende muslimske-kristne relationer og forholdet til den religiøse anden. Muslimske-kristne relationer er primært blevet studeret gennem empiriske eller historiske møder, ofte med fokus på sameksistens eller konflikt mellem klart afgrænsede grupper (Bangstad 2009, Goddard 2000). Til forskel fra den mere formaliserede tekstlige teologiske dialog

mellem muslimske og kristne lærde, blandt andet undersøgt af Hugh Goddard (2000), ser jeg i denne artikel på kristne-muslimske relationer og forholdet til den religiøse anden gennem “almindelige” menneskers fortællinger. Relationer skal her forstås som de forestillede eller oplevede hverdagsrelationer, der kommer til udtryk i de irakiske kristnes narrativer om flugt fra Irak og mødet med det danske samfund. Det kan imidlertid ikke udelukkes, at disse fortællinger trækker på den mere overordnede teologiske dialog. Ved desuden at fokusere på de irakiske kristnes relationer til både majoritetskristne og mellemøstlige muslimer i såvel Irak/Mellemøsten som Danmark/Europa – og således som udtryk for både intra- og inter-etniske forskelle – udfordrer jeg også det essentialiserende religiøse-muslimske-versus-sekulære-kristne skel, som præger mange studier af muslimske-kristne relationer (Galal 2015). I min analyse af, hvordan irakiske kristne bliver synlige som immigranter og mellemøstlige muslimer, men usynlige som kristne, og hvordan de forstår og udfordrer denne minorisering, viser jeg således også, at den muslimske-kristne relation som en intersubjektiv kategori ikke er forudbestemt af enten den kristne eller den muslimske kategori, men derimod forhandlet og udfordret i gensidig interaktion mellem individer og grupper.

Lighed, frihed og den religiøse anden

Migrationen fra Irak til Danmark indbefattede ud over en geografisk forflytning også en bevægelse fra en konstellation af muslimske-kristne relationer til en anden. I de irakiske kristnes narrativer om flugten og ankomsten til Danmark var frihed og lige rettigheder foruden tryghed, hvad alle de interviewede fremhævede. Danmark associeredes med friheden til at praktisere deres tro, kristendommen, og deres lige rettigheder som medborgere. En assyrisk mand i 50'erne sagde:

Du ved godt, at vi boede i et land blandt muslimer og kristne, og hvor muslimerne var mange. Så vi tænkte: “Åh, vi skal til Danmark eller et andet land, hvor befolkningen er kristne, har kirkefrihed, fejrer jul, påske og mange ting.”

Disse oplevelser stemmer overens med, hvad et nyligt studie af irakiske flygtninge i Michigan har fundet frem til (Shoeb, Weinstein og Halpern 2007). De sammenligner flygtningehistorier fra hhv. arabiske irakere og religiøse minoritetsirakere og påpeger, at kurdere, kristne kaldæere og turkmenere modsat deres arabiske landsmænd fremhævede USA's religiøse frihed, kulturelle pluralisme og demokratiske processer som det, der tiltrak dem mest ved landet (452).

I Danmark mødtes kristne flygtninge fra Irak da også med påstande om frihed og lighed som essensen af danskhed, hvorved de oplevede en vis grad af mobilitet i kraft af deres lige rettigheder som borgere og ikke mindst friheden til at praktisere deres kristne tro. Imidlertid erfarede mange snart, at Danmark ikke var det kristne land, som de havde forventet. Ramina, en assyrisk kvinde i 50'erne, beskriver opdagelsen således:

Da vi kom til Danmark, troede vi, at Danmark var et kristent land. [...] Men vi blev alle sammen chokerede. Ok, Danmark er et kristent land, men folket er ikke religiøse?! De er ikke religiøse! Vi blev endnu mere chokerede, da vi i sprogskolen mødte en lærer, som sagde: "Jeg tror ikke på Gud."

Som følge af sådanne oplevelser af mødet med det danske samfund føler mange sig anderledes, endda marginaliserede, dels fordi deres liturgi og rituelle praksis som mellemøstlige ortodokse eller katolikker er anderledes end den luthersk-protestantiske, dels – og primært – fordi mange danskere ikke praktiserer kristendommen og end ikke identificerer sig som kristne (Iversen 2006). Som konsekvens heraf bliver mange ikke mødt med den forståelse og anerkendelse, som de havde forventet, hvilket er særligt godt illustreret i det indledende citat, hvor Salim genfortæller sit første møde med en repræsentant fra det offentlige asylsystem. Citatet udtrykker hans oplevelse af at blive afvist og mødt med ligegyldighed, når han præsenterer sig selv som "en kristen, der er flygtet fra muslimerne". Til hans store overraskelse insisterer den ansatte på at nedtone religiøse forskelle ved at understrege enshed som kulturel værdi. Som også andre har påpeget (se bl.a. Sjørslev 2011), ser nyttilkomne i Danmark ud til at blive præsenteret for en integrationsdiskurs om lighed i betydningen enshed, hvor religiøse og etniske forskelle og ikke mindst uligheder afvises som irrelevante.⁶ For kristne

6. Se Sparre, Jørgensen og Galal (kommende) for en uddybning af dette argument med fokus på mellemøstlige kristnes engagement i kirker og civilsamfundsorganisationer.

fra Irak opleves denne diskurs som et forsøg på at gøre dem usynlige og irrelevante som kristne; en oplevelse, som kolliderer med deres forventninger til Danmark som et kristent majoritetssamfund.

Oplevelsen af marginalisering og usynliggørelse som kristne styrkes yderligere, fordi mange majoritetsdanskere møder kristne med mellemøstlig baggrund som muslimer. Følgende udtalelse af Younan, en assyrisk mand i 40'erne, giver et indtryk af denne oplevelse af (u)synliggørelse og minorisering, og hvordan dette bragte følelser og minder frem fra hans tidligere liv i Irak:

Det, jeg har oplevet fra Irak, er ikke væk. Det er stadigvæk her. Hvis man som barn oplever mobning pga. religion og så kommer til Danmark og oplever det igen, både fra muslimer og danskere ... Dernede var det bare fra muslimer, men her er vi midt imellem muslimer og danskere.

Som Leinonen og Toivanen (2014) skriver, hænger bestemte individers eller grupperes synlighed eller usynlighed tæt sammen med racialisering forstået som en social proces, gennem hvilken virkelige eller forestillede kropslige og biologiske træk bliver givet bestemte værdier eller betydninger (se også Hervik 2015). Hermed bliver disse individer eller grupper tilskrevet en bestemt og fastfrosset identitet, som markerer dem som anderledes end majoriteten. Alle de irakiske kristne, vi interviewede, havde oplevet en sådan racialisering, som i deres tilfælde var ensbetydende med at blive tilskrevet identitetskategorierne "immigrant" og "mellemøstlig muslim". Ud over for nogle at være traumatiserende pga. præmigrationsoplevelser i Irak, oplevedes identitetstilskrivningen som muslim kombineret med immigrant som en stigmatisering grundet den udbredte negative diskurs om muslimske immigranter i Danmark.

I de irakiske kristnes narrativer om flugt og mødet med det danske samfund er der således en konstant svingning mellem, på den ene side, opnåelse af tryghed, lige rettigheder og religiøs frihed og, på den anden side, marginalisering pga. oplevelser af at blive gjort usynlige som kristne og synlige som muslimer. Mange udtrykte endvidere en oplevelse af, at muslimer i Danmark har større manøvrerum, end de som mellemøstlige kristne har – at myndighederne sørger bedre for deres behov og ønsker.

Yunas, en assyrisk mand i 40'erne, forklarede, hvordan han ikke kunne forstå, at myndighederne bare accepterede nogle muslimske flygtninges samfundsnedbrydende opførsel, fordi det blev retfærdiggjort i religionen: "Der er mange ting, som sker under religionens navn, og så siger de [myndighederne] bare 'okay, vi tør ikke pille ved det, fordi det er religion.'" Udtalelser som denne om muslimer som favoriserede på bekostning af kristne og samfundet som helhed kan ses som udtryk for en forhandling af den minorisering og marginalisering, som mange irakiske kristne oplever i en dansk kontekst. Ved at henvise til idealer om frihed, lige rettigheder og Danmark som et kristent land søger de at blive synlige som kristne. Forhandlingerne er imidlertid mere komplekse end som så, fordi penduleringen mellem narrativer om frihed og marginalisering flyder sammen med deres narrativer om flugt. I det følgende vil jeg vise, hvordan irakiske kristne forhandler og navigerer i deres oplevelser af at blive minoriserede ved at genskrive og inkorporere narrativer om flugt og forfølgelse. Der er her tale om tre forskellige, men samtidige narrativer om flugt fra politisk undertrykkelse, flugt fra muslimsk forfølgelse i Mellemøsten og Islam som trussel mod Europa.

Tre narrativer om flugt og forfølgelse

Det første narrativ tager tidsligt udgangspunkt de irakiske kristnes flugt fra Irak til Danmark og årsagerne hertil. Langt de fleste flygtede fra Irak under eller umiddelbart efter Iran-Irak-krigen og den første Golfkrig. Fokus i fortællingerne er på krigenes rædsler og politisk undertrykkelse og forfølgelse under præsident Saddam Hussein. Det irakiske styre sikrede sin magt og den nødvendige loyalitet i befolkningen, dels gennem favorisering af bestemte og skiftende grupper i samfundet og dels gennem tilfældig forfølgelse, fængsling og drab af individer, som på den ene eller anden måde sås som en trussel mod regimet (Tripp 2006). Ikke alle, vi interviewede, ønskede at fortælle i detaljer om deres flugt eller årsagerne hertil, men de, som gjorde, fortalte, at flugten ofte varede flere år og gik igennem adskillige lande. Ramina berettede for eksempel, hvordan de først flygtede fra Bagdad til Nordirak, herefter til Tyrkiet, hvor de blev afvist og sendt tilbage til Irak, og endelig fra Irak til Iran, hvorfra det

lykkedes at få politisk asyl til Danmark. Nogle få af dem, vi snakkede med, havde forud for flugten været politisk aktive eller var i nær familie med modstandere af regimet, mens hovedparten flygtede pga. angreb og kampe i de områder, hvor de boede. Maria, en assyrisk kvinde i 50'erne, fortæller her om baggrunden for og forløbet af hendes og hendes mands flugt fra Irak:

Vi havde ikke nogen rettigheder, og så, jo mere man vokser op og kommer frem i livet og på arbejdspladser og så ser, hvordan man bliver behandlet, og man ikke ligesom kan rykke frem og alt det der. Så vi begyndte en kamp for ligesom vores rettigheder, men i 1982 begyndte Saddam at jage alle dem, som var imod ham, og min mand var også meget politisk aktiv. Han flygtede i 1979, dengang vi var forlovet, til Nordirak og blev partisan i oppositionsbevægelsen, og så tre år efter, i 1982, flygtede jeg – og så vi blev gift i Syrien.

Forfølgelsen af individer aktive i ICP, Det Irakiske Kommunistiske Parti, startede så småt i 1979, hvor Saddam Hussein blev præsident, og jagen intensiveredes over de følgende år (Tripp 2006, 207ff.). Maria fortæller videre, hvordan hun og hendes mand fortsatte kampen uden for Irak, først i Syrien og senere i Sydyemen og Bulgarien, inden det lykkedes hendes mand fra en flygtningelejr i Tyrkiet at få politisk asyl til parret og deres fælles børn i Danmark.

En lidt anden historie kom fra Yunas, der som teenager flygtede under Iran-Irak-krigen sammen med sin familie fra Bagdad, som blev bombet fra luften af det iranske luftvåben. Først flygtede familien nordpå til de kurdiske områder, hvor Yunas' onkel boede, men hurtigt blev det klart, at Saddam Husseins styrker havde indledt en offensiv mod den kurdiske guerillabevægelse:

Kurderne kom ned, og så kunne vi ikke komme hjem. Så var der lukket, kunne man sige, og så gik der en måned, og så kom Saddams styrker op for at invadere hele norden, og så blev man nødt til at flygte, for så var der risiko for, at han igen kastede med kemikaliske bomber og alt det her. Der var tusindvis, der flygtede.

Raminas, Marias og Yunas' fortællinger om flugten fra Irak er forskellige, primært fordi Maria og hendes mand var aktive politiske modstandere af styret, mens Raminas og Yunas' familier flygtede pga. kampe og luftbombardementer. Nogle flygtede også, da de blev indkaldt til militærtjeneste under krigen. Fælles for disse og andre narrativer om flugten fra Irak og Saddam Husseins regime er imidlertid, at de alle indtager samme subjektposition. De taler om sig selv som irakere, der som deres muslimske landsmænd flygtede fra politisk undertrykkelse, krig og forfølgelse. Dette narrativ har vundet genklang blandt dele af den danske majoritetsbefolkning. Politiske demonstrationer og debatindlæg, blandt andet for de afviste irakiske flygtninge i Brorsonskirken i København i 2009, afspejler medfølelse og sympati for sådanne vilkår og fortællinger i dele af befolkningen (Meilvang 2011; Nielsen og Kühle 2011, 182-183). Imidlertid bliver de irakiske kristne med dette narrativ udelukkende synlige som irakere, hvorfor mange i forhandlingerne af deres subjektposition ser sig nødsaget til at trække på et andet narrativ om flugt. I dette alternative narrativ fremhæves den kristne identitet og modsætningen til deres muslimske landsmænd.

Hvor det første narrativ handler om baggrunden for, at de som irakere forlod Irak, refererer det andet narrativ til nutidige konflikter i Mellemøsten. Fokus er på den stigende indflydelse af militante islamiske bevægelser og organisationer, senest Islamisk Stat, og hvordan deres fremmarch sker på bekostning af kristne og deres kirker i Irak og Syrien. I foråret 2014 beskrev Younan situationen således:

Det går ikke så godt, altså. Du ved godt, der er selvmordsbomber næsten hver dag alle steder, også mod religionen og præsten, fordi de er kristne, og de skal have langt tøj og lange ærmer, tørklæder og sådan. Det bliver mere og mere islamisk dernede i Irak, mere fanatisk og sådan, og desværre for min familie dernede – mine søskende, de har ikke mulighed for at rejse til et andet sted.

Flere berettede også om, hvordan kristne familier i det nordlige Irak i disse år får valget mellem at konvertere til islam, forlade deres by og efterlade alt eller blive slået ihjel. Salim forklarede:

Dem, der står fast ved deres tro, bliver slået ihjel. Og ellers, så var der nogen, der siger: "Okay, vi flygter", og andre, der siger: "Men vi har ikke nogen steder at tage hen, så vi må acceptere det." Heldigvis er det ikke så mange, der konverterer til islam.

Dette narrativ om nutidig flugt fra muslimsk forfølgelse i regionen fortælles af de samme personer, som fortalte det første narrativ om irakeres flugt fra Saddam Husseins regime. Imidlertid udspringer det ofte ikke af konkrete personlige oplevelser af flugt. Hovedpersonerne i narrativerne kan være familiemedlemmer eller tidligere naboer, som stadig er bosat i Irak, men narrativet trækker ligeledes på informationer fra lokale og globale medier og taler således om kristne i Irak mere generelt. Narrativet viser politisk engagement i oprindelseslandet, men samtidig er det også et narrativ om at være mellemøstlig kristen i Danmark, idet fortællernes tilstedeværelse i Danmark legitimeres: Kristne irakere bliver forfulgt og dræbt, hvorfor der intet er at vende tilbage til. Desuden berettiger narrativet behovet for at fremhæve forskellen mellem mellemøstlige kristne og mellemøstlige muslimer: "Du ved godt, at kristne og assyrerne generelt er et mere fredeligt folk. De vil ikke hævne sig eller for eksempel: De tager ikke det her bogstaveligt, at man kan tage øje for øje, tand for tand," forklarede Ramina. Udsagn som dette giver udtryk for et behov for at gøre det omgivende samfund opmærksom på, hvad mange irakiske kristne ser som vigtige forskelle mellem kristne og muslimer fra Mellemøsten, hvorfor narrativet indirekte også forhandler relationen mellem dem som mellemøstlige kristne og muslimer af mellemøstlig oprindelse som en forestillet gruppe i Danmark. De irakiske kristne oplever, at forskellene mellem dem og de mellemøstlige muslimer bliver gjort irrelevante og ligegyldige i mødet med det danske samfund og diskursen om lighed i betydningen enshed. Ønsket om synlighed som mellemøstlige kristne illustreres desuden ved lejlighedsvis politiske demonstrationer blandt mellemøstlige kristne, der tager sigte på at råbe majoritetsbefolkningen og myndighederne op til handling mod den forfølgelse og undertrykkelse, som de irakiske kristne ser, at kristne minoriteter i Mellemøsten er udsat for. Imidlertid får disse demonstrationer i modsætning til demonstrationer til fordel for eksempelvis irakiske eller syriske flygtninge og asylansøgere

rettigheder ikke den samme offentlige opmærksomhed eller deltagelse fra majoritetsbefolkningen, højst sandsynligt fordi kravet om anerkendelse er konfessionelt og handler om konflikten i Mellemøsten. Så på trods af forsøg på det modsatte forbliver de irakiske kristne for det meste usynlige som mellemøstlige og kristne.

Det tredje og sidste narrativ adskiller sig fra de to første, idet det flytter truslen mod frihed fra Mellemøsten til Europa – ikke ved at henvise til racisme eller intolerance i det danske samfund, men derimod ved at henlede opmærksomheden på islam som en trussel mod Danmark og Europa. Også dette narrativ fortælles af mange af de samme irakiske kristne, som abonnerede på de første to narrativer. Blandt andet pegede Yunas på, hvordan nogle muslimske flygtninge, som er blevet hjulpet af den danske stat og hermed har fået muligheden for et nyt liv i Danmark, som tak “går den anden vej”, dvs. legitimerer vold og antidemokratiske handlinger med reference til islam. Mange, inklusive Yunas, bredte også narrativet ud til at omfatte hele Europa i den forstand, at det, vi nu ser ske i Mellemøsten, ifølge ham også vil komme til Europa: “Jeg håber ikke, det kommer til at ske i Europa, ik’ også, men jeg fortolker det, som om historien gentager sig.” Marcus, en kaldæisk katolsk mand i 50’erne, forudså, at om kun 25-35 år vil hele Europa være blevet muslimsk:

Fordi de vil gerne overtage hele verden. [...] For om 25 år vinder de jo, om 25 år vil Europa blive muslimsk. Belgien bliver nummer ét, og jeg tror, det vil ske snart, om 10-15 år, og Danmark måske om 35 år.

Narrativet erstatter følelsen af at blive minoriseret og ignoreret af den danske majoritetsbefolkning med ideen om, at mellemøstlige kristne sammen med majoritetsdanskere bliver kollektivt belejret af en fælles muslimsk fjende. Herved kan dette sidste narrativ ses som en modstand mod den udbredte fokus i majoritetsbefolkningen på betydningen af lighed og ensshed, som normalt placerer alle mellemøstlige i kategorierne mellemøstlige muslimer og immigranter og dermed “de andre”, som skal blive som “danskerne”. I stedet fremstilles majoritetsdanskere og mellemøstlige kristne som værende i samme situation og kategori, fordi de er konfronteret med den samme trussel. Ved at lægge sig op ad en højreorienteret anti-immigrations- og islamkritisk politik, bl.a. formidlet af bevægelsen Pegida, abon-

nerer irakiske kristne med dette sidste narrativ på en anden efterspørgsel efter synlighed og anerkendelse. I deres forsøg på at navigere i den racialisering og usynlighed, de mødes med i det danske samfund, tilskriver nogle irakiske kristne således agens til muslimer og lægger sig op ad en islamofobisk diskurs, som ellers primært er at finde blandt vestlige majoritetsbefolkninger (Meer 2013). Imidlertid har dette narrativ den utilsigtede effekt, at de forbliver usynlige som både mellemøstlige og kristne, fordi de ikke ses som de primære afsendere af budskabet.

Konklusion: Irakiske kristnes modstandsstrategier og relationen til den religiøse anden

I de irakiske kristnes narrativer om flugt og mødet med det danske samfund er der en konstant svingning mellem, på den ene side, opnåelse af tryghed, lige rettigheder og religiøs frihed og, på den anden side, marginalisering pga. oplevelser af at blive gjort usynlige som kristne og synlige som immigranter og mellemøstlige muslimer. De tre narrativer præsenteret ovenfor er udtryk for en dynamisk genskrivning og inkorporering af forskellige fortællinger om flugt og en måde at navigere i og reagere på den marginalisering og minorisering, som mange irakiske kristne oplever i mødet med det danske samfund. Fortællingerne glider fra oplevelser af konkret politisk undertrykkelse og forfølgelse til ideer om en universel islamisk trussel, og hver især leder de tre narrativer til forskellige strategier for synlighed og anerkendelse, som samtidig viser, hvordan indtagelsen af forskellige subjektpositioner betyder skiftende positioneringer i forhold til såvel det intra- og inter-etniske skel som den religiøse anden. Herved udfordrer artiklen desuden en relativt udbredt falsk dikotomi i mange studier af kristne-muslimske relationer mellem den mellemøstlige muslim på den ene side og den vestlige/europæiske (kristne) sekularist på den anden (Galal 2015).

Strategien produceret af det første narrativ er formuleret i datid og handler om at legitimere bevægelsen væk fra en meget konkret trussel i Irak, nemlig Saddam Husseins regime. I dette narrativ bliver fortælleren synlig som irakisk borger og flygtning, og fokus er på den frihed og de lige rettigheder, som ved-

kommende skulle have haft i sit oprindelsesland, men nu med rette har opnået i Danmark. I det andet narrativ, som handler om militante islamiske organisationers forfølgelse af kristne i nutidens Irak og Syrien, søger fortællerne en synliggørelse som mellemøstlige kristne og dermed en anerkendelse hos majoritetsbefolkningen af irakiske kristnes fortsatte legitime plads i det danske samfund grundet kristnes umulige vilkår i Mellemøsten. Sagt på en anden måde har de irakiske kristne ikke noget at vende tilbage til. Endelig er strategien i det sidste narrativ at mobilisere den danske majoritetsbefolkning til handling mod en global islamisk trussel nu og i fremtiden for dermed at vise, at de som kristne er i samme situation og tilhører samme kategori som majoritetsdanskeren, i håb om således at blive synlige som kristne og usynlige som muslimer.

Narrativerne er i deres indhold placeret i de forskellige tider og lokationer, hvor irakiske kristne befinder sig, har befundet sig eller forestiller sig, at de vil befinde sig i fremtiden. Imidlertid er narrativerne samtidige i den forstand, at de samme irakiske kristne kan abonnere på alle tre narrativer i den samme samtale og således trække på oplevelser baseret på både konkrete og forestillede relationer til den religiøse anden. Det er symptomatisk, at så snart den islamiske trussel præsenteres som en slags konklusion, modsvares den af samme person med en alternativ fortælling om, at de "ikke er imod muslimer". Svingningen mellem de tre forskellige narrativer kan således ses som en dynamisk navigation og kamp for anerkendelse i forhold til den (u)synliggørelse og minorisering, irakiske kristne møder i en dansk kontekst. Hvor narrativet om flugten fra Saddam Husseins regime bygger på deres egne erfaringer af flugt og højst sandsynligt var det mest fremherskende i det første årti efter de irakiske kristnes ankomst til Danmark, kan man forestille sig, at de to andre narrativer om forfølgelse af kristne og den muslimske trussel med tiden har fået mere rum og betydning i fortællingerne. Dette skyldes utvivlsomt forandrede muslimsk-kristne relationer i både Mellemøsten og Danmark/Europa og ikke mindst den øgede opmærksomhed på forskellige muslimske aktører. Mange mellemøstlige kristne oplever at være fanget i en vedvarende kamp for anerkendelse i en tid, hvor synligheden af muslimer og islam synes at dominere både dansk og europæisk offentlig debat, og grundet deres udseende som "mellemøstlige" har de som immigranter ikke den samme adgang til

usynlighed og enshed med majoritetsbefolkningen som eksempelvis de serbiske immigranter i Danmark (Juil 2011). Processer, der involverer (u)synliggørelse og racialisering, skal således forstås primært inden for rammen af muslimske-kristne relationer og forholdet til den religiøse anden, når det kommer til irakiske kristne i Danmark.

Litteratur

- Bangstad, Sindre. 2009. "Contesting secularism/s. Secularism and Islam in the work of Talal Asad." I *Anthropological Theory* 9(2): 188–208.
- Cohen, Anthony P, (ed.). 2000. *Signifying Identities. Anthropological perspectives on boundaries and contested values*. London og New York: Routledge.
- Galal, Lise Paulsen. 2015. "Introduktion: Muslim-kristen relationer til forhandling – Negotiations of Muslim-Christian Relations." I *Tidsskrift for Islamforskning* 9(2): 1-3.
- Goddard, Hugh. 2000. *A History of Christian-Muslim Relations*. Edinburgh University Press.
- Ghorashi, Halleh. 2010. "From absolute invisibility to extreme visibility: Emancipation trajectory of migrant women in the Netherlands." I *Feminist Review* 94: 75-92.
- Hervik, Peter. 2015. "Race, 'race', racialisering, racisme og nyracisme." I *Dansk Sociologi* 26(1), 29-50.
- Haddad, Yvonne Yazbeck og Jane I. Smith (eds.). 2002. *Muslim Minorities in the West. Visible and Invisible*. New York og Oxford: Altamira Press, Walnut Creek, Lanham.
- Husted, Leif, Helena Skyt Nielsen, Michael Rosholm og Nina Smith. 2001. "Employment and wage assimilation of male first-generation immigrants in Denmark." In *International Journal of Manpower* 22(1/2): 39-68.
- Hvenegaard-Lassen, Kirsten. 1996. *Minoriteter, rettigheder og den nationale idé*. København: Det Danske Center for Menneskerettigheder.
- Iversen, Hans Raun. 2006. "Secular religion and religious secularism". *Nordic Journal of Religion and Society*, 19(2), 75-92.
- Jöncke, Steffen. 2011. "Integrating Denmark: The welfare state as a national(ist) accomplishment". I: Karen Fog Olwig og Karsten Pærregaard (red.) *The question of integration: Immigration, exclusion and the Danish welfare state*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 30-53.
- Juil, Kristine. 2014. "Performing belonging, celebrating invisibility? The role of festivities among migrants of Serbian origin in Denmark and Serbia." In *Nordic Journal of Migration Research*, 4(4): 184-191.
- 2011. "From Danish Yugoslavs to Danish Serbs: National affiliation caught between visibility and invisibility." In *Journal of Ethnic and Migration Studies* 37(2): 237-255.

- Krag, Helen. 2007. *Mangfoldighed, magt og minoriteter: Introduktion til minoritetsforskningens teorier*. København: Forlaget Samfundslitteratur.
- Leinonen, Johanna og Mari Toivanen. 2014. "Researching in/visibility in the Nordic context: Theoretical and empirical views." In *Nordic Journal of Migration Research* 4(4): 161-167.
- McCallum, Fiona and Alistair Hunter. 2014. "Translocation of Prejudice: Middle Eastern Christian Islamophobic Discourse in the UK." Konferencepapir præsenteret på International Islamophobia Conference, Department of Political Science, University of Salzburg, Salzburg, Austria, 9. oktober 2014.
- Meilvang, Marie Leth. 2011. "Irakerne i kirken." I *Dansk Sociologi* 22(4): 31-49.
- Nielsen, Marie Vejrup og Lene Kühle. 2011. "Religion and state in Denmark: Exceptions among exceptions?" In *Nordic Journal of Religion and Society* 24(2): 173-188.
- Pedersen, Marianne Holm. 2014. *Iraqi women in Denmark: Ritual performance and belonging in everyday life*. Manchester og New York: Manchester University Press.
- Schmidt, Garbi. 2011. "Understanding and Approaching Muslim Visibilities: Lessons Learned from a Fieldwork-based Study of Muslims in Copenhagen." In *Ethnic and Racial Studies* 34(7): 1216-1229.
- Shoeb, Marwa, Harvey M. Weinstein og Jodi Halpern. 2007. "Living in religious time and space: Iraqi refugees in Dearborn, Michigan." In *Journal of Refugee Studies* 20(3): 441-460.
- Sjørnslev, Inger. 2011. "The paradox of integration: Excluding while claiming to integrate into Danish society". I Karen Fog Olwig og Karsten Pærregaard (red.): *The question of integration: Immigration, exclusion and the Danish welfare state*, 77-93. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- Sparre, Sara Lei, Alistair Hunter, Anne R. Jørgensen, Lise P. Galal, Fiona McCallum og Marta Wozniak. 2015. *Middle Eastern Christians in Europe: Histories, Cultures and Communities*. University of St. Andrews. Tilgængelig online: arts.st-andrews.ac.uk/dimecce/?page_id=1207
- Sparre, Sara Lei, Anne Rosenlund Jørgensen og Lise Paulsen Galal. (kommende). "Domestication of Difference: Practices of citizenship among Middle Eastern Christians in Denmark." I Fiona McCallum, Lise P. Galal, Alistair Hunter, Sara L. Sparre og Marta Wozniak (red.): *Middle Eastern Christians in Europe*. London: Routledge.
- Tripp, Charles. 2006. *A History of Iraq*. Cambridge: Cambridge University Press.