

Tidsskrift for **ISLAM**
FORSKNING

Islamic Studies Journal

DANSK
ISLAMFORSKNING
ANNO 2016

VOL 10 · NO 1 · 2016

Ansvarshavende redaktør: ph.d.-stipendiat Tina Dransfeldt Christensen

Redaktion

Tina Dransfeldt Christensen, Kultur- og sprogmødestudier, Roskilde Universitet; Ehab Galal, Institut for Tværkulturelle og Regionale Studier, Københavns Universitet; Mark Sedgwick, Institut for Kultur og Samfund, Aarhus Universitet; Tim Jensen, Institut for Historie, Religionsstudier, Syddansk Universitet; Thomas Fibiger, Institut for Kultur og Samfund, Afdeling for Antropologi, Aarhus Universitet; Sara Jul Jacobsen, Kultur- og sprogmødestudier, Roskilde Universitet; Saer El-Jaichi, Institut for Tværkulturelle og Regionale Studier, Københavns Universitet.

Design: Carl H.K.-Zakrisson

Layout: Kajsa Nina Böttcher Messell

Korrektur: Henriette Houth

Bestyrelse for Forum for Islamforskning

Thomas Hoffmann (formand), Afdeling for bibelsk eksegesi, Københavns Universitet; Ehab Galal (næstformand), Institut for Tværkulturelle og Regionale Studier, Københavns Universitet; Kirstine Sinclair (sekretær), Center for Mellemøststudier, Syddansk Universitet; Niels Valdemar Vinding (kasserer), Institut for Tværkulturelle og Regionale Studier, Københavns Universitet; Martin Riexinger (medlem), Institut for Kultur og Samfund, Aarhus Universitet; Sara Jul Jacobsen (suppleant), Kultur- og Sprogødestudier, Roskilde Universitet; Tina Dransfeldt Christensen (suppleant), Kultur- og sprogmødestudier, Roskilde Universitet.

Referee-panel

Safet Bektovic, ph.d., førsteamanuensis, Universitetet i Oslo; Jørgen Bæk Simonsen, dr. phil., lektor, KU; Ehab Galal, ph.d., lektor, KU; Lise Paulsen Galal, ph.d., lektor, RUC; Thomas Hoffmann, ph.d., professor (mso), KU; Brian Arly Jacobsen, ph.d., lektor, KU; Saer El-Jaichi, ph.d., ekstern lektor, KU; Jeppe Sinding Jensen, dr. phil., lektor, AU; Kurt Villads Jensen, ph.d., lektor, SDU; Tina G. Jensen, ph.d., forsker, SFI; Jytte Klausen, ph.d. professor, Brandeis University; Lene Kofoed Rasmussen, ph.d., kultursociolog; Lene Kühle, ph.d., professor (mso), AU; John Møller Larsen, ph.d., post-doc, AU; Søren Lassen, ph.d., ekstern lektor, KU; Carsten Bagge Lausten, ph.d., lektor, AU; Mehmet Necef, ph.d., lektor, SDU; Hans Christian Korsholm Nielsen, ph.d., lektor, AU; Helle Lykke Nielsen, ph.d., lektor, SDU; Jørgen S. Nielsen, adjungeret professor, KU; Marie Vejrup Nielsen, ph.d., lektor, AU; Jonas Otterbeck, dr. fil, Malmö högskola; Catharina Raudvere, professor, KU; Joshua A. Sabih, dr. theol., lektor, KU; Garbi Schmidt, dr. phil., professor (mso), RUC; Mark Sedgwick, ph.d., professor (mso), AU; Jakob Skovgaard-Petersen, dr. phil., lektor, KU; Margit Warburg, dr. phil., professor, KU; Morten Warmind, ph.d., lektor, KU.

ISSN: 1901-9580

© Forfatterne og Tidsskrift for Islamforskning

Formål

Tidsskrift for Islamforskning er et netbaseret tidsskrift, hvis formål er at fremme videndeling blandt forskere og samtidig viderebringe forskningsresultater til den bredere offentlighed. Tidsskriftet udgives af Forum for Islamforskning (FIFO) og udkommer to gange årligt. Artikler undergår peer-review. Første udgave af *Tidsskrift for Islamforskning* udkom 17. oktober 2006.

Hjemmeside

www.tifoislam.dk

Medlemskab af FIFO

Hvis du ønsker at blive medlem af foreningen, skal du sende en anmodning om optagelse til info@islamforskning.dk. E-mailen skal indeholde en beskrivelse af dit forskningsområde og relevante meritter. Kontingent til FIFO betales en gang årligt og udgør 150 kr. (dog 100 kr. for studerende).

Kontakt

Tidsskrift for Islamforskning kan kontaktes via Forum for Islamforskning på info@islamforskning.dk

Uopfordrede artikler

sendes til redaktøren: tifo.redaktion@gmail.com

Indhold

Tina Dransfeldt Christensen Forord 4

Lise Paulsen Galal og
Garbi Schmidt Indledning: Islam, muslimer og forskningen 7

Essays: 10-års jubilæum

Göran Larsson The Future of the Study of Islam and Muslims in the Nordic and Scandinavian Region. A Swedish Reading of *Tidsskrift for Islamforskning* 15

Niels Valdemar Vinding Islamforskning og Islamiske Studier på Københavns Universitet 21

Dietrich Jung Centre for Contemporary Middle East Studies. A Multi-Disciplinary Approach 36

Lise Paulsen Galal Hvordan forskes der i islam på Roskilde Universitet? 54

Thomas Fibiger og
Mark Sedgwick Islamforskning på Aarhus Universitet. (Snart) ti år med ICSRU 63

Thomas Hoffmann Danske koranstudier. Et forskningshistorisk over-, side- og udblik 74

Lene Kühle Moskeer i Danmark som aktører i det islamiske felt. Teoretiske og metodiske overvejelser 102

Tina Magaard Desiderata i *Tidsskrift for Islamforskning* 117

Christian Suhr og
Kirstine Sinclair Fakta og fiktion om muslimer i danske medier 134

Temasektion: Aktuel forskning

- Jørgen Bæk Simonsen Johannes Pedersen og dansk islamforskning i Mellemkrigstiden 149
- Sara Jul Jacobsen “Mother”, “Martyr wife” or “Mujahida”: “The Muslim Woman” in Danish Online Jihadi-Salafism 165
- Brian Arly Jacobsen Muslimske gravsteder i Danmark. En multireligiøs begravelsespraksis vinder frem 188
- Helle Lykke Nielsen Fra Odense til Mekka og Paradis. Rising muslimske gravplads som heterotopi 210
- Joshua A. Sabih Post-Enlightenment of Leibowitz and al-Jaberi. Philosophy and Religion 228
- Sara Lei Sparre (U)synlighed og den muslimske anden. Narrativer om flugt og religiøs identitet blandt irakiske kristne i Danmark 252

Tina Dransfeldt Christensen

Forord

Kære læser,

Den 17. oktober 2006 udkom *Tidsskrift for Islamforskning* for første gang. Formålet var dengang at skabe et rum for videndeling blandt forskere samt formidle ny forskning om islam og muslimer til den bredere offentlighed. Det har tidsskriftet nu gjort i ti år, og i anledning af jubilæet forsøger vi at gøre status over, hvor dansk islamforskning og formidlingen af den står i dag. Ligesom tidsskriftet de seneste ti år har stræbt efter at rumme forskellige faglige perspektiver og forskningstraditioner, er det også ønsket med jubilæumsnummeret at vise heterogeniteten i dansk islamforskning, både hvad angår institutionelle rammer, tematisk fokus og teoretisk og metodisk tilgang. Det er mit håb som ny ansvarshavende redaktør, at tidsskriftet fortsat kommer til at fungere både som platform for tværfaglig dialog og samarbejde, og som et rum, hvor forskningsresultater og -uenighed kan diskuteres i gensidig respekt.

To af initiativtagerne bag både Forum for Islamforskning og *Tidsskrift for Islamforskning*, Lise Paulsen Galal og Garbi Schmidt, har skrevet indledningen til jubilæumsnummeret. Her skitserer de baggrunden for etableringen af både forskningsnetværket og tidsskriftet samt trækker linjer mellem de udfordringer, islamforskningen stod over for i 2006, og dem, den står over for i dag. Jubilæumsnummeret er herefter delt i to dele. Første del rummer en række essays, som på forskellig vis gør status over dansk islamforskning, mens anden del består af klassiske fagfællebedømte artikler, der formidler ny forskning. Sigtet med jubilæumsnummeret som helhed er at afdække og understøtte multidisciplinarityen i dansk islamforskning, hvor historisk-kritiske, sociologiske, antropologiske, lingvistiske, litterære og filosofiske studier kan befrugte og berige hinanden.

Første del åbnes med et udefra-blik på dansk islamforskning skrevet af Göran Larsson, som samtidig giver sit bud på mulige skandinaviske samarbejder og diskuterer islamforskning-

gens fremtidige udfordringer. Herefter følger fire artikler, der gør status over dansk islamforskning på henholdsvis Københavns Universitet, Syddansk Universitet, Roskilde Universitet og Aarhus Universitet. Artiklerne sigter selvsagt ikke efter en udtømmende beskrivelse af dansk islamforskning på de respektive universiteter, men de giver hver på deres måde et indblik i de institutionelle rammer for dansk islamforskning, samt hvordan islamforskningen har udviklet sig over de seneste ti år. Thomas Hoffmann leverer et forskningshistorisk overblik over dansk koranforskning med særligt fokus på de seneste ti år. Lene Kühle gør status over den kortlægning af moskeer i Danmark, som hun stod i spidsen for i 2002-2006, og diskuterer, hvordan en dansk moskeundersøgelse anno 2016 kunne se ud. Herefter følger en artikel om desiderata i *Tidsskrift for Islamforskning*. Tina Magaard har læst tidsskriftet og giver sit bud på huller og mangler i dets fokus. Sidst, men ikke mindst, diskuterer Christian Suhr og Kirstine Sinclair forholdet mellem islamforskning, mediernes dækning af islam og politiske tiltag.

De fagfællebedømte artikler i anden del er vidt forskellige og giver selvfølgelig kun et lille indblik i, hvad der bedrives af aktuel islamforskning herhjemme, men fælles for dem er, at de alle tager fat på emner, som må betragtes som nye i dansk islamforskning, og som af samme grund ikke tidligere har været dækket i *Tidsskrift for Islamforskning*. Jørgen Bæk Simonsens artikel er et resultat af et større arkivarbejde, som bringer nye perspektiver på Johannes Pedersen, en af dansk islamforskningens centrale skikkelser. Sara Jul Jacobsen analyserer, hvordan dansk online jihadi-salafisme konstruerer "den muslimske kvinde" og dennes rolle i forsvars-jihad. Brian Arly Jacobsen kortlægger muslimers begravelsesmuligheder og -praksis i Danmark, mens Helle Lykke Nielsen mere specifikt fokuserer på Rising gravplads i Odense og analyserer islamisk gravkultur i Danmark i et rumligt og socialt perspektiv. Joshua A. Sabihs artikel er et tekstnært, komparativt studie af jødisk-israelske og arabisk-muslimske filosofiske diskurser med særligt fokus på moderne maimonideanisme og averroisme. Endelig belyser Sara Lei Sparre synet på den muslimske "anden" blandt irakiske kristne i Danmark.

Sidst, men ikke mindst har *Tidsskrift for Islamforskning* i anledning af jubilæet fået nyt layout, designet af Carl H.K.-Zakrisson. Tidsskriftet er ydermere blevet overflyttet til Online Journal Systems ved Statsbiblioteket i Aarhus og er blevet DOI-

registreret. Formålet med denne opkvalificering er at øge tidsskriftets synlighed, og vi glæder os i redaktionen til med jubilæumsnummeret at tage hul på et nyt tiår med videndeling, forskningsformidling og debat.

God læselyst!

På vegne af redaktionen,
Tina Dransfeldt Christensen, ansvarshavende redaktør

Lise Paulsen Galal og Garbi Schmidt

Indledning: Islam, muslimer og forskningen

Konflikter i Mellemøsten, terroranslaget mod USA i 2001 og *Jyllands-Postens* Muhammed-karikaturtegninger i 2005 er blot nogle af de begivenheder, der i første halvdel af det nye årtusinde skabte fornyet offentlig interesse for islam og muslimer. Det er samtidig også begivenheder, der ved deres dramatik har betydet, at forskning i islam og muslimer i en dansk og global sammenhæng siden da har været præget af eller implicit har været i dialog med skiftende politiske dagsordner og interesser. Islam og muslimer var dog også inden det nye årtusinde genstand for en offentlig og forskningsmæssig interesse i Danmark. Denne udsprang ikke mindst af nye migrationsmønstre, hvor indvandrere og flygtninge med muslimsk baggrund siden slutningen af 1960'erne var begyndt at bosætte sig i Danmark. Disse begivenheder, sammen med opblomstringen af nye islamiske bevægelser og genopblomstring af islam i mellemøstlige og andre muslimske lande, satte gang i en forskning, der nysgerrigt forsøgte at forstå disse udviklinger. Islam og muslimer var ikke længere kun objekter for islamologer, religionsforskere eller regionale forskere, men i stigende grad temaer, der dukkede op inden for forskellige fagligheder. Initiativområdet *Islam i nutiden* er et eksempel herpå. Dette var en forskningssatsning igangsat af Statens Humanistiske Forskningsråd, der udbød forskningsmidler til studier af muslimske indvandreres kulturelle og religiøse forhold i Danmark. Et resultat heraf var udgivelsen af ni bøger i perioden 1984-1991, der dækkede emner

Lise Paulsen Galal, ph.d., er lektor, Kultur- og Sprogødestudier, Institut for Kommunikation og Humanistisk Videnskab, Roskilde Universitet.

Garbi Schmidt, dr.phil., er professor (mso), Kultur- og Sprogødestudier, Institut for Kommunikation og Humanistisk Videnskab, Roskilde Universitet.

som familie og samfund, undervisning, mediedækning, indvandrerkultur, institutionalisering, mødet med sundhedsvæsenet, samt indvandrerungdom (se f.eks. Elverdam 1991, Dindler og Olesen 1988, Pedersen og Selmer 1991, Simonsen 1990). Disse temaer fortsatte med at være centrale for forskningen (se f.eks. Galal og Liengaard 2003, Kühle 2006, Schmidt 2007), samtidig med at nye emner som arbejdsmarkedet og religiøst baseret radikaliseringskom på banen (se f.eks. Kühle og Lindekilde 2010). Denne mangfoldighed i tematikker og perspektiver betyder samtidig, at forskere med interesse for islam og muslimer ikke automatisk har et tydeligt defineret fagligt fællesskab, men beskæftiger sig med overlappende genstandsfelter fra forskellige videnskabelige vinkler.

Denne heterogenitet og interessen for at bringe forskellige faglige perspektiver i dialog med hinanden var baggrunden for etableringen af Forum for Islamforskning og lanceringen af det tilhørende tidsskrift *Tidsskrift for Islamforskning*. Forum for Islamforskning blev oprettet i 2005, med forfatterne af denne introduktionstekst som initiativtagere. Foreningen henvendte sig fra sin oprettelse til forskere og kandidatstuderende, som på et akademisk niveau beskæftigede sig med forskning inden for islam og muslimer, primært i Danmark. Formålet var for det første at fremme kendskabet til og forskningen inden for islam og muslimer i Danmark, blandt andet igennem tidsskriftet. For det andet var målet med foreningen at bidrage til en styrkelse af nye og eksisterende forskningsnetværk gennem organisering af fælles forskningsseminarer og konferencer, der fungerer som en platform for en tværfaglig og tværinstitutionel dialog.

Foreningens aktiviteter tog hurtigt fart. Der blev fra starten satset på seminarer, hvor foreningens medlemmer kunne fremlægge deres forskning, og hvor man kunne diskutere emner af både akademisk og samfundsmæssig karakter. En hjemmeside blev meget hurtigt etableret, og der blev lagt vægt på kommunikation med både den akademiske verden og, for eksempel, pressen.

Islam som slagmark 2006-2016

Da FIFO blev etableret, var debatten om islam som beskrevet allerede i gang, både i det danske politiske liv og i den danske

(og udenlandske) offentlighed. Forskere med tilknytning til FIFO har igennem hele perioden været flittigt brugt i medierne som eksperter, der kunne bidrage til forståelsen af islam som fænomen. Øvelsen har langt fra været nem, og det bliver den nok heller ikke i fremtiden. Hvor svær balancegangen var, blev særligt klart for FIFO, da der i november 2006 (altså året efter FIFO blev etableret) blev publiceret en artikel i *Weekendavisen* under titlen “Man forsker jo heller ikke i Tøndersagen” (Dørge, Mygind og Pedersen 2006). Baggrunden for artiklen var de ti millioner kroner til forskning i “radikaliseringsprocesser, herunder al-Qaeda-inspireret terrorisme med udgangspunkt i islamistisk fundamentalisme”, som Dansk Folkeparti havde fået sat som aftryk på årets finanslov. Det var dog ikke alle forskningsmiljøer, som fra politisk hold blev anset for mulige kandidater til at modtage de mange penge. MF Jesper Langballe fra Dansk Folkeparti lod forstå, at visse forskere og miljøer (særligt Carsten Niebuhr Afdelingen på Københavns Universitet, og Religionsvidenskab på Syddansk Universitet) på forhånd var diskvalificerede, og uddybede sit udsagn i artiklen – med særligt fokus på et af de to miljøer:

Jeg vil ikke sige, at Niebuhr ikke har kompetencerne. Men de laver ikke den forskning, som vi ønsker, og det er nok mere et spørgsmål om vilje end kompetence. Min bedømmelse er, at de på Niebuhr er syltet ind i politisk korrekthed.

Artiklen understregede den politisering, som dansk islamforskning stod midt i. Som nogle forskere beskrev over for artiklens forfattere, så var forskningen – blandt andet – landet i et felt, hvor det at forklare de mange forskellige facetter af radikaliserings inden for islam umiddelbart blev tolket som et forsvar for islam i offentligheden, “hvilket ikke havde en pind med hinanden at gøre.” Andre forskere var dog langt mere kritiske og anså dele af den danske islamforskning for at være ukritiske over for minoritetskulturer, og at man derfor lige så godt kunne sætte en telefonsvarer op til at “fortælle journalister, studerende og andre ... at det hele dybest og videnskabeligt set handler om et hierarki og et os-dem-forhold mellem danskere og nydanskere”.

Artiklen understregede som sådan også – og ikke uvæsentligt – diversiteten iblandt “islamforskere” (hvor centralt emnet var i forhold til de adspurgtes forskningsfelt varierede). Nogle

forskere beskrev tilgangen i den eksisterende forskning som alt for forsigtig, andre understregede, at balancen i beskrivelsen var vigtig. En overfokusering på de negative aspekter af islam og muslimske indvandrere var ikke noget, som andre samfundsgrupper (herunder majoriteten) blev udsat for.

Artiklen blev diskuteret blandt medlemmer af FIFOs bestyrelse. Der var konsensus i bestyrelsen om, at vi måtte få de forskellige fløje inden for forskningsfeltet til at tale sammen, og at vi måtte finde måder, hvorpå vi kunne håndtere det stigende fokus på og den stigende politisering af vores fagfelt. Svaret blev et seminar, med indbudte talere, som blev afholdt på Magleås i maj 2007. Flere af seminarets indlæg blev efterfølgende udgivet i et særnummer af TIFO under titlen: "Research on Islam Re-positioned – New Agendas in the study of Islam and Muslims in a politicised research field." I indledningen blev følgende spørgsmål stillet, som må anses for fortsat at have relevans for feltet:

Within the public debate, scholars on Islam and Muslims are often described as naively portraying Muslims as victims of Western domination. Hereby, the argument goes, researchers disregard potential links between radicalisation, Islam and terrorism. This critique is worth scrutiny and scholarly self reflection, not least to strengthen the methodological and theoretical starting points for further research. Have our scholarly approaches (methodological, theoretical and philosophical) as a consequence that we avoid certain research topics and stress others overtly? Can we communicate our research results to the public without being positioned as part of a specific political agenda? And how can we fulfil our obligation to publicly disseminate sensitive research results while maintaining access to the empirical field? (Schmidt, Johansen og Possing 2008, 2)

Seminaret – og det efterfølgende særnummer – understreger, hvordan islamforskningen står i en særlig og vanskelig position i forhold til andre forskningsfelter. Den offentlige bevågenhed gør, at der i stor udstrækning i både trykte og elektroniske medier trækkes på islamforskere som eksperter, og at det efterhånden er blevet en almindelig del af arbejdsopgaven som (islam)forsker at tale med journalister flere gange om ugen. Sam-

tidig betyder offentlighedens bevågenhed, hvor argumenter og ytringer ofte er ganske uforsonlige, at forskeren let kommer til at udtale noget, som en af lejrene i debatten ikke bryder sig om. Forskeren kan således komme til at stå som “halal-hippie” eller “strammer”, og fokus skubbes fra, om personen har udført god, metodisk og teoretisk velfunderet forskning, til et spørgsmål om, hvorvidt forskeren – som person – bekræfter eller modsiger bestemte holdninger.

At der er tale om et emne, som har haft stor relevans for FIFOs forskere – og helt sikkert vil komme til at have det fremover også – understreges blandt andet af to artikler, som blev publiceret i Jyllands-Posten i marts 2016. Artiklerne kom i kølvandet på TV2 dokumentar-serien “Islam bag sløret”, som beskrev, hvorledes blandt andet argumenter for korporlig afstraffelse af kvinder og børn blev fremsat som religiøst validerede sandheder i visse muslimske miljøer. Kritikken, der blev fremsat i de to artikler, lignede meget den, som blev fremsat i *Weekendavisen* ti år tidligere: Nogle (forskere og politikere) mente, at andre var for berøringsangste og “agerede islams advokater frem for forskere.” Andre fremhævede, at dansk islamforskning faktisk var kritisk, og at det f.eks. måtte være legalt at se på majoritetens magtrelation til minoriteten (og omvendt), uden at man derfor var marxist (Broberg og Thykier 2016; Broberg, Thykier og Maressa 2016).

Islamforskningens – og forskernes – samfundsmæssige rolle kan på baggrund af de refererede artikler forekomme uændret i løbet af ti år. Vi bruges fortsat som eksperter, af og til rejses der en offentlig kritik af, hvad der anses for feltets politiske korrekthed, og i den forbindelse konfronteres forsker med forsker: Nogle bekræfter kritikken, andre afkræfter. Umiddelbart er dette nok “the name of the game” for islamforskningen i Danmark: at måderne at arbejde på, metoderne og de disciplinære udgangspunkter, selv i dette lille land, er ganske forskelligartede. Nogle arbejder mest med tekster, andre mest med mennesker. Dette skaber et spændingsfelt, som kan være ganske godt for forskningsbredden, men som nogle gange skaber modstridende fortolkninger og præferencer, som nok kan fremstå forvirrende i en bredere offentlighed.

En ting har dog absolut ændret sig de seneste ti år: Danske islamforskere viden om, at de agerer i et politiseret felt, har gjort dem mere opmærksomme på, hvordan de samarbejder

med journalister og medier, og at en dialog med sådanne samfundsaktører er nødvendig – også når mikrofonen er slukket. I maj 2015 indbød FIFO til endnu et seminar, denne gang med deltagere fra både forskningsverdenen og fra medieverdenen. At centrale redaktører fra både Danmarks Radio og Radio24syv deltog, understreger, at islamforskningen har en vigtighed i debatten, som medierne tager alvorligt og gerne vil pleje. Sådanne initiativer til dialog, både mellem islamforskere og medier og forskere imellem, vil absolut være givtigt i fremtiden. Både for at sikre, at vi får bedre mulighed for formidling af reel forskning, men også – for eksempel – som platform for oplæring af nye, unge forskere.

Aktuelle udfordringer i islamforskningen

Ud over de udfordringer, der følger med den kraftige politisering af alt, der vedrører islam og muslimer, står forskningen også over for udfordringer, der knytter sig til genstandsfeltets karakter. Det er ikke muligt i denne introduktion at berøre alle relevante udfordringer, men vi vil pege på to, som synes særligt relevante, ikke mindst når det kommer til forskning om muslimer og islam i en dansk og europæisk sammenhæng. Den ene handler om religion som forklaringsmodel, og den anden handler om en tendens til at fokusere på islam og muslimer i særlige institutionaliserede sammenhænge.

I forbindelse med de aktuelle offentlige diskussioner om religiøst baseret radikaliserings bidrager forskere blandt andet med bud på, hvorvidt forklaringen på radikaliserings findes i religionen – og særligt islam – eller i sociale og samfundsmæssige vilkår og mulighedsbetingelser. I netop denne sammenhæng synes behovet for reelt tværfagligt forskningssamarbejde af afgørende betydning, således at forståelsen af samspillet mellem religiøse overbevisninger og tilhørsforhold på den ene side og sociale og samfundsmæssige vilkår på den anden ikke ender i konklusioner baseret på forsimplede årsagssammenhænge. Et aspekt heraf er sammenblandingen af den etniske og religiøse identitet, når det handler om muslimer. Hvor indvandrerdebatten i 1980'erne og 1990'erne havde et dominerende fokus på etniske og/eller nationale tilhørsforhold, er religionen i dag blevet den definerende forklaringsfaktor, så snart det handler om

muslimer, uanset den etniske diversitet, der gemmer sig bag denne kategori. Dette afspejles til dels i forskningen, hvor det er de religiøse institutionaliseringer snarere end de etniske, der undersøges. Risikoen er, at den religiøse identifikation tages for givet, i stedet for at man undersøger de processer, hvori forholdet mellem etnicitet og religion tillægges betydning, forhandles og forskydes. For eksempel er ikke alle fra Mellemøsten muslimer. Hertil kan tilføjes, at det ikke kun gælder kategorierne etnicitet og religion, men også "race", klasse, køn, seksualitet og andre forskelsmarkører.

Det andet spørgsmål, man kan stille vedrørende genstandsfeltet, er, hvad det egentlig er, forskerne studerer, når de studerer islam og muslimer i en dansk sammenhæng? Hvilken islam og hvilke muslimer? Der har længe været og er stadig en tendens til, at der forskes mere i de former for islam, som er ekstreme eller skiller sig væsentligt ud fra en generaliseret forståelse af en dansk sekulariseret kristendom, end der forskes i den islam, der ligeledes er sekulariseret. På samme måde forskes der mere i muslimer, der er aktive i muslimske foreninger og organisationer, end der forskes i praksisser, som udfolder sig i hverdagslivet, og som aktørerne selv forbinder med det at være muslim. Dette argument er bl.a. blevet fremført af Nadia Jeldtoft (2008, 2012). Hvor interessen for institutionalisering har ført til relevant forskning i muslimske foreninger, muslimske skoler, moskeer, er faren, at dette perspektiv på islam og muslimer bliver styrende for den samlede forståelse, således at den religiøst aktive, institutionaliserede eller organiserede muslim bliver metonymi for alle muslimer.

Problemet ved disse forsimplinger af genstandsfeltet er, at kategorier som muslim og islam kommer til at fremstå som absolute. Det gavner hverken videnskaben eller den offentlige debat. Det at være muslim og at praktisere islam er ikke defineret en gang for alle, men sker gennem grænseoverskridende og grænsedragende bevægelser, hybridiseringer og brud. Det er måske netop i forhandlingerne af grænser og relationer, at vi bedst indfanger, hvad det vil sige at være muslim i dag.

Litteratur

Broberg, Mads Bonde, Michael Thykier og Jette Elbæk Maressa. 2016. "Islamforskningen kritiseres for berøringsangst overfor islam." I *Jyllands-Posten* 10. marts.

Broberg, Mads Bonde og Michael Thykier. 2016. "Lektor: Marxisme i dansk islamforskning." I *Jyllands-Posten* 11. marts.

- Bæk Simonsen, Jørgen. 1990. *Islam i Danmark*. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.
- Dindler, Sven og Asta Olesen. 1988. *Islam og muslimer i de danske medier*. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.
- Dørge, Henrik, Johanne Mygind og Ina Kjøge Pedersen. 2006. "Man forsker jo heller ikke i Tøndersagen." I *Weekendavisen* 24. november.
- Galal, Lise Paulsen og Inge Liengaard (red.). 2003. *At være muslim i Danmark*. København: Forlaget Anis.
- Elverdam, Beth. 1991. *Fra tradition til institution*. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.
- Jeldtoft, Nadia. 2008. "Andre muslimske identiteter: et studie af ikke-organiserede muslimske minoriteter i Danmark." I *Tidsskrift for Islamforskning* 3(1).
- Jeldtoft, Nadia. 2012. *Everyday lived Islam religious reconfigurations and secular sensibilities among Muslim minorities in the West*. Ph.d.-afhandling. Det Teologiske Fakultet. København: Københavns Universitet.
- Kühle, Lene. 2006. *Moskeer i Danmark: Islam og muslimske bedesteder*. Aarhus: Forlaget Univers.
- Kühle, Lene og Lasse Lindekilde. 2010. *Radicalization among Young Muslims in Aarhus*. Aarhus: The Centre for Studies in Islamism and Radicalisation & Department of Political Science, Aarhus University.
- Pedersen, Lars og Bodil Selmer. 1991. *Muslimsk indvandrer-ungdom*. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.
- Schmidt, Garbi. 2007. *Muslim i Danmark – muslim i verden. En analyse af muslimske ungdomsforeninger og muslimsk identitet i årene op til Muhammad-krisen*. Uppsala: Universitetstrykkeriet.
- Schmidt Garbi, Birgitte Schepeleer Johansen og Dorthe Høvids Possing. 2008. "Research on Islam Repositioned – New Agendas in the Study of Islam and Muslims in a Politicised Research Field." I *Tidsskrift for Islamforskning* 3(2).

Göran Larsson

Essays

The future of the study of Islam and Muslims in the Nordic and Scandinavian region

A Swedish reading of *Tidsskrift for Islamforskning*

With classical orientalists, such as Frants Buhl (1850-1932) and Johannes Pedersen (1883-1977), and contemporary scholars like Jørgen Bæk Simonsen, Jørgen S. Nielsen and Jakob Skovgaard-Petersen, Denmark has a proud history when it comes to the study of religion, including Islam and the wider Muslim world (on Buhl, see Læssøe 1979; on Pedersen, see Løkkegaard 1982). Besides these scholars, it is also possible to find others in the fields of sociology, anthropology, political science and media studies who have made, and continue to make, strong contributions to the study of Islam and Muslims (cf. e.g. *Tidsskrift for Islamforskning* 7(1) 2013). Denmark has also produced a number of strong female scholars, such as Garbi Schmidt, Lene Kühle, Kate Østergaard, Nadia Jeldtoft, Birgitte Schepelern Johansen, Jytte Klausen and Catharina Raudvere (who is Swedish, but holds a professorship in the History of Religions at the University of Copenhagen). Hence it is evident that the study of Islam and Muslims is thriving in Denmark. That said, however, it is also apparent that the academic study of minority religions (not least Islam) is often perceived as a controversial topic. From this point of view Denmark is not unique: studying Islam and Muslims generally causes debate and sometimes even tension within both academia and the public sphere. One important instrument for countering simplistic and populist conclusions about

Göran Larsson, Ph.D., is professor in History of Religions at the Department of Literature, History of Ideas, and Religion at University of Gothenburg, Sweden. His main research field is Islam and Muslims in Europe, both past and present.

Islam and Muslims and for providing a more balanced picture is to have arenas for public debates and the presentation of academic findings. Hence it is very important to have good venues for publishing academic papers that are based on testable empirical data, as well as transparent theories and methodological assumptions. From a Nordic and Scandinavian point of view, the e-journal *Tidsskrift for Islamforskning* (*Islamic Studies Journal*) is unique in being the only specialised journal for the study of Islam in the region.¹ As a result, it is important for both academics and non-academics (e.g. journalists and policy-makers) to keep track of what is being published in this particular journal.

It is difficult to provide a summary of the content of all numbers of *Tidsskrift for Islamforskning*. As a general rule, each issue is put together by an invited guest editor, and so far the journal has initiated debates and research on topics like “Shiism today”, “Islam and minorities”, “Muslims and education” and “everyday Islam”. The journal accepts contributions from both Danish and international scholars in both Danish and English. A fair amount of the articles it publishes deal with various aspects that can be related to the institutionalisation and everyday practice of Muslims in Denmark (e.g. 2(1) 2007), learning and the transmission of knowledge within Islamic institutions (e.g. sermons), education in Danish schools, the Nordic welfare state, Sufism, the media, and Muslim-Christian relations. Most importantly, it is my impression that the majority of contributions are based on data from surveys, participant observation, ethnographic field research or interviews, but the journal also includes articles that are grounded in the textual analysis of Islamic texts, such as the Koran or on the early history of Islam (e.g. 1(1) 2006).

Although the journal seems to be an important arena for publishing academic results, it is unlikely that *Tidsskrift for Islamforskning* has a high impact rate, making it difficult to know to what extent the published texts are circulated or quoted among international scholars.² This may be an issue for some funders and even governmental agencies, but it is not automatically a problem from a more general academic point of view. It can even be seen as a healthy sign that Danish institutions give Danish scholars the opportunity to publish articles that can be used and quoted in debates in Denmark. But to what degree the

1. One possible competitor is the brand new e-journal *Nidaba* that is published by the Center for Middle Eastern Studies at Lund University. On this journal, see journals.lub.lu.se/index.php/nidaba?utm_campaign=cmp_593649&utm_medium=email&utm_source=getnewsletter (accessed 2016-09-15).

2. *Tidsskrift for Islamforskning* is, for example, not included in Web of Science, Scimago Journal and Country Rank or OMICS International that rank open-access journals. However, it is included in the Norwegian Register over Vitenskapelige Publiceringskanaler, where it is rated at “Scientific level 1”. I would like to thank Bo Jarnevig of the university library in Gothenburg for his assistance on these matters.

published articles are being used by Danish journalists, policy-makers and institutions of higher learning (e.g. universities and equivalent bodies) remains an open question.

However, when considering questions of impact, outreach and pedagogical or educational texts, it can be argued that Danish scholars are in a better position than, for example, Swedish researchers in the same field. In Sweden today there is no specific journal devoted to the study of Islam and Muslims, potentially making it very difficult for Swedish scholars to reach out to policy-makers and the interested public.

Although this conclusion could justify a degree of envy from the Swedish point of view, I believe that my reading of this Danish journal should be a source of inspiration for Swedish researchers and not of gloom. Although there may be good reasons to start a similar electronic platform in Sweden, a more viable solution is to opt for cooperation and the extension of existing networks. From a Nordic and Scandinavian point of view, this should be read as a call for a larger academic research program that includes researchers from Denmark, Sweden, Norway and Finland. For example there are both important similarities and divergences between our countries that are related to the governance of Islam and Muslims, as well as how our respective countries handle challenges broadly related to questions of integration, the multicultural society and globalisation. Instead of writing the history of Swedish Muslims or Swedish Islam – and yes, I use the adjective “Swedish” instead of talking about Muslims or Islam in Sweden, since, no matter what we think about these traditions, they are today part and parcel of both Swedish history and the contemporary religious landscape – I strongly believe that the field must break free from its national shackles. Instead of confining our objects of study to national boards, we must consider their transnational and transglobal aspects. If academics from Denmark, Sweden, Norway and Finland manage to make this disciplinary turn, I believe we have a great potential to make a significant contribution to the study of Islam and Muslims. Whilst European politics and debates have become more inclined to adopt nationalistic tendencies, the study of Islam and Muslims in Europe is suffering from the same problem. Although the transnational and transglobal aspects are evident in the empirical data – for example, in migration patterns, the institutionalisation of Mus-

lim organisations and movements, Islamic theological debates, and the struggle over authority and legitimacy – major handbooks on the study of Islam and Muslims in Europe are still being written with a predominantly national framework in mind (e.g. Cesari 2015). So, instead of writing yet another book on Muslims in Sweden or Denmark, there is a growing need to paint the larger picture and look at Islam and Muslims as transnational phenomena not limited or bounded by geographical borders.

Furthermore, this academic turn will also mean scholars of Islam and Muslims embracing the fact that their object of study is not unique. In other words, it is now time to realise that Muslims and Islam are not unique phenomena and that the history of Muslims and the formation of Islamic theology must include a comparative dimension. Thus it is necessary to incorporate other religious traditions as well as so-called new religious movements into the study of Islam and Muslims (cf. e.g. Firestone 2012 on so-called Jihadism as a new religious phenomena). Although most academics who study Islam stress that this religion and its followers are not unique, many scholars, including myself, have a tendency to pay attention to Islam and Muslim affairs alone. This is most likely explained by the development of a university system that rewards specialisation, but I suggest that this is a serious problem we have to address if, as scholars of religions, we want to remain relevant to the public debate. However, it is also important to bring back the comparative perspective if we want to question so-called essentialist interpretations of Islam and Muslims that are so common in the contemporary societies of today (i.e. homogenizing tendencies that inform and influence anti-Muslim or Islamophobic stereotypes). As academics we have to engage in public debates about religion and use the scientific study of religions (i.e. study based on empirical evidence and inter-subjectively testable theories and methods) to show that Muslims too, like all representatives of religious traditions, are engaged in a constant power struggle over authority, legitimacy and representation (on religion and power, see e.g. Larsson 2015).

One way of resolving these problems is to turn our attention to earlier scholars like Johannes Pedersen and Frants Buhl and consider how they included Islamic history and Muslim texts in the general comparative study of religions. Compared to these

two classical scholars, we must also develop our own theoretical approaches, acquire a more self-critical awareness and refine our methods for studying religions to live up to contemporary standards of academic works in the 21st century. However, this demand should not stop us from making generalisations that can say something about the study object we call “religion” and from explaining why people have “religion” in the first place. Although it could be productive to return to the classical comparative scheme that dominated the early study of the history of religions, this suggestion will, of course, not solve the problems involved in operationalizing a comparative method (cf. Segal 2015). Nonetheless it is time to look back, not in anger, but for inspiration, otherwise I am afraid that the study of the topic we call “religion” will lose its importance, risking that academics who study religion are reduced to professors of curiosities and strange things in society. To avoid this gloomy scenario, we have to manage the challenges associated with comparative methods and be bold enough to offer scientific explanations that can be tested intersubjectively with the help of new empirical data, novel theories and innovative methods. As this demanding task is too large for the individual scholar, this is a call for cooperation and joint projects that include large conglomerations of scholars working towards a common goal. In my view, this is the future of both the study of religions in general and the study of Islam and Muslims in particular at Western universities.

I would like to take the opportunity to express my thanks to colleague Dr Simon Sorgenfrei at Södertörn University for his thoughtful and critical remarks on an early version of this text.

Literature

- Cesari, Jocelyne (ed.). 2015. *The Oxford Handbook of European Islam*. Oxford: Oxford University Press.
- Firestone, Reuven. 2012. “‘Jihadism’ as a new religious movement.” In Hammer, Olav and Mikael Rothstein (eds.): *The Cambridge Companion to New Religious Movements*, 263-285. Cambridge: Cambridge University Press.
- Larsson, Göran. 2015. “Power.” In Segal, Robert A. and Kocku von Stuckrad (eds.): *Vocabulary for the Study of Religion*, 103-109. Leiden and Boston: Brill.

Læssøe, Jørgen (Pedersen, Johs.). 1979. "Buhl, Frants." In *Dansk Biografisk Leksikon*, Band 3, 61-64. København: Gyldendal.

Løkkegaard, Frede (Hvidberg, Flemming). 1982. "Pedersen, Johannes." In *Dansk Biografisk Leksikon*, Band 11, 216-218. København: Gyldendal.

Segal, Robert A. 2015. "Comparative Method." In Segal, Robert A. and Kocku von Stuckrad (eds.): *Vocabulary for the Study of Religion*, 305-314. Leiden and Boston: Brill.

Niels Valdemar Vinding

Essays

Islamforskning og islamiske studier på Københavns Universitet

Samlet set har det seneste tiår for islamforskningen og for islamiske studier på Københavns Universitet været produktive, men omskiftelige og brogede. Siden Muhammedkrisens klimaks i begyndelsen af 2006 til nu har islamforskningen på Københavns Universitet set en betydelig opnormering af forskningsindsatsen. Det har været i form af den store islamsatsning, som Københavns Universitet var vært for fra 2008 til 2013, men også nye stærke centre og bevillinger gør, at islamforskningen fortsat er i fokus. Sammen med forskningen følger en internationalt rost, men hårdt dimensioneret kandidatuddannelse i islamiske studier, der markerer nye udfordringer for faget – ligesom mange andre af universitetets fag, der har været igennem lignende dimensioneringer, oplever det.

Historisk set var studiet af islam på Københavns Universitet gennem meget lang tid et område, der på forskellig vis blev varetaget af personer, der enten var ansat som professorer i semitisk og østerlandsk filologi eller var ansat, som eksempelvis Johannes Østrup, i et særligt ekstraordinært professorat. Frants Buhl bidrog i 1903 med en banebrydende metodisk afhandling, *Muhammeds Liv. Med en Indledning om Forholdene i Arabien før Muhammeds Optræden*, der i 1930 udkom i tysk oversættelse.

Niels Valdemar Vinding, ph.d., er adjunkt ved Institut for Tværkulturelle og Regionale Studier på Københavns Universitet, hvor han forsker og underviser i islam og muslimer i Danmark og Europa med særlig fokus på sharia, religion og ret, religion og politik. Med støtte fra Carlsberg fondet handler hans aktuelle forskning om "Imamer i Vesten." Det er en kvalitativ, religionssociologisk interviewundersøgelse af mellem 50 og 60 imamer i Europa og Nordamerika, som afsluttes sommeren 2017.

Johannes Østrup, der i 1918 blev ekstraordinær professor i islam, udgav i 1911 *Profeten Muhammad. En folkelig Fremstilling* og i 1914 *Islam. Den muhammedanske Religion og dens historiske Udvikling i kortfattet Fremstilling*. Buhl udgav i 1921 *Ali som Prætendent og Kalif* og i 1924 *Muhammeds religiøse Forkyndelse efter Quranen*. Hans efterfølger Johannes Pedersen udgav i 1923 efter studier i Cairo *Muhammedansk Mystik. En Samling Texter oversat og forklaret af Johs. Pedersen*, der i 1960 blev fulgt op med *Kitab Tabaqat al-Sufiyya. Texte arabe avec une introduction et un index par Johannes Pedersen*, ligesom han skrev flere grundige bidrag om islam til større religionshistoriske værker. Frede Løkkegaard efterfulgte i 1950 Pedersen og udgav samme år *Islamic Taxation in the Classical Period* og i 1972 *Muhammad*. Jørgen Bæk Simonsen disputerede i 1988 med afhandlingen *Studies in the Genesis and Early Development of the Caliphal Taxation System*, og Jakob Skovgaard-Petersen i 1997 med *Defining Islam for the Egyptian State: Muftis and Fatwas of the Dâr al-Iftâ*.

Længe var islamforskningen på den måde et fagfelt indlejret i arbejdet med Mellemøsten og arabisk sprog, men også et fagfelt med stærke relationer til religionsfaget, der har leveret substantielle bidrag til islamforskningen og samfundsdebatten om islam. I 2004, efter sammenlægningerne af mange forskellige afdelinger på humaniora til det institut, der nu hedder TORS – Tværkulturelle og Regionale Studier, er det blevet tydeligt, at islamforskning er bredere forankret både tvær-regionalt og tværdisciplinært. Med baggrunde fra mellemøststudier, religionsstudier, arkæologi, historie, antropologi og sprogvidenskab i bredeste forstand er det problemstillingerne, emnerne og nysgerrigheden, der står i forgrunden, og det, som giver et islamfagligt fællesskab på tværs af instituttet. Ligeledes er især samspillet med Det Teologiske Fakultet og Det Juridiske Fakultet frugtbart og giver noget nær kritisk masse for kvalificeret islamforskning i international klasse på Københavns Universitet.

Dette essay er skrevet på opfordring fra TIFOs redaktion for at give et indblik i islamforskningen og islamiske studier på Københavns Universitet. Essayet omfatter selvfølgelig ikke alt forskning med relation til islam, men er et produkt af undertegnede syns- og interessefelt. Udgangspunktet er derfor universitets store islamsatsning, hvis virke og ambition skitseres, men også en håndfuld andre vigtige forskningsprojekter og

-dagsordener trækkes frem, da de er med til at tegne den eksisterende islamforskning og giver et indblik i, hvor islamforskningen på KU bevæger sig hen.

Islamsatsningen på Københavns Universitet, 2008-2013

Det var tydeligt både i lyset af den internationale krise, som muhammedtegningerne ansporede, og fra de politiske og samfundsmæssige debatter, at islam havde en fortsat voksende rolle i de nationale og internationale spørgsmål. På Københavns Universitet kom dette til udtryk som en stor efterspørgsel efter aktuell islamforskning, og det blev besluttet, at denne skulle opprioriteres. Da Grundforskningsfonden i 2007 efter ansøgning fra Det Teologiske Fakultet valgte at udnævne Jørgen S. Nielsen, der på daværende tidspunkt var direktør for Det Danske Institut i Damaskus, som såkaldt DG professor med en bevilling på 19,7 mio. kr., fulgte Københavns Universitet op og spejlede bevillingen, så der på TORS med Jakob Skovgaard-Petersen i spidsen kunne sættes tværfakultært på islamforskningen. Det blev til en dobbeltcenterstruktur med Jørgen S. Nielsen som leder af Center for Europæisk Islamisk Tænkning (CEIT) på Det Teologiske Fakultet og med Jakob Skovgaard-Petersen som professor (mso) og leder af Center for den Nye Islamiske Offentlighed (CNIO). Førstnævnte havde til opgave at afsøge og forstå islamisk religiøs tænkning i både islams og Europas kontekst, hvorimod forskningsgruppen i CNIO arbejdede med muslimers anvendelse af medier og islams nye offentlige fremtræden.

Center for Europæisk Islamisk Tænkning¹

Jørgen S. Nielsen satte sit hold af forskere med tværfaglige kompetencer, og han havde blik for, at islamforskningen ikke som udgangspunkt var noget, der naturligt boede på Det Teologiske Fakultet. Safet Bektovic, der havde skrevet ph.d. på teologi om Søren Kierkegaards filosofi i forhold til islam, blev forskningslektor og udgav i 2012 bogen *Islamisk filosofi. Baggrund, problemstillinger og moderne udformninger*. Thomas Hoffmann, der

1. Om centeret, dets medarbejdere og forskning: teol.ku.dk/ceit/english/ (besøgt 3. oktober 2016).

kom fra en stilling som postdoc på TORS, blev ansat som forskningsadjunkt, inden han i 2009 tog til Århus – for en stund. Riem Spielhaus fra Humboldt Universitetet i Berlin blev postdoc i 2009, og gennem resten af centerets tid forskede hun i dannelsen af muslimske trossamfund, især i Tyskland, men med relation til resten af Europa. Centeret havde ligeledes gavn af forskning ved Birgitte Schepelern Johansen som postdoc og Lissi Rasmussen og Gina Smith som tilknyttede forskere. To ph.d'ere blev tilknyttet centeret med komplementære forskningsinteresser mellem det ikke-organiserede og det organiserede hos muslimer i Europa: Nadia Jul Jeldtoft med en afhandling om *Everyday Lived Islam* fra 2012 og Niels Valdemar Vinding med afhandlingen *Muslim Positions in the Religio-Organisational Fields of Denmark, Germany and England* fra 2013.

En vigtig del af centerets arbejde var central deltagelse i RELIGARE, et treårigt forskningsprojekt om religiøs pluralisme og sekularisme i Europa, finansieret af Europa-Kommissionens *7th Framework Programme* og med deltagelse fra 12 forskellige europæiske forskningsinstitutioner. Det danske bidrag var især Niels Valdemar Vinding og Lisbet Christoffersens rapport *Danish Regulation of Religion, State of Affairs and Qualitative Reflections* fra 2012,² der med 18 eliteinterview på tværs af fire temaer gav indblik i danske forhold til internationale kolleger og aftagere. Et andet af centerets blivende bidrag er Jørgen S. Nielsens meget store produktion som redaktør gennem forlaget Brill, hvilket blandt andet tæller 22 udgivelser i *Muslim Minorities*-serien, *Yearbook on Muslims in Europe*, som nu med sin ottende årlige udgave giver overblik over muslimer i hele det udvidede Europa, samt *Journal of Muslims in Europe*, der på sjette år udgiver peer-reviewede artikler om aktuelle emner om islam og muslimer i Europa fra alle discipliner og på tværs af hele regionen.

Som en slags efterord til centerets arbejde blev Thomas Hoffmann i 2013 kaldet til Det Teologiske Fakultet som professor (mso) i koran- og islamstudier på Afdeling for Bibelsk Eksegese for at arbejde med koranstudierne i en bredere islamvidenskabelig kontekst. Niels Valdemar Vinding kom som adjunkt til TORS i 2014 med en treårig Carlsbergbevilling til forskningsprojektet "Imamer i Vesten".

2. Rapporten *Danish Regulation of Religion, State of Affairs and Qualitative Reflections* er frit tilgængelig og kan hentes på Københavns Universitets hjemmeside. Den er til dato blevet hentet mere end 11.000 gange. teol.ku.dk/ceit/religare/Danish_Report_Final_2012.pdf (besøgt 3. oktober 2016).

Center for den Nye Islamiske Offentlighed

Center for den Nye Islamiske Offentlighed blev oprettet i 2008 med en femårig finansiering fra Københavns Universitet med Jakob Skovgaard-Petersen som centerleder. Hans forskningsfelt er moderne islam i den arabiske verden, særligt de transformationer, muslimers erfaringer og opfattelser af deres religion har gennemløbet med tilblivelsen af moderne stater og offentligheder. Han har særligt samlet sig om gruppen af de islamiske lærde, *al-ulama*, og skrevet om deres læreinstitutioner, metoder, forhold til staten og internationale organisationer. Meget i forlængelse af dette arbejde var det centerets opgave at kortlægge og analysere, hvordan nye mellemøstlige medier, såsom satellit-TV og internet, i de år var i færd med at ændre islamiske normer, politik og identitet. De transnationale medier har siden 1990'erne skabt en række nye offentlighedsformer, der gør det muligt for muslimer at kommunikere og interagere med trosfæller på tværs af stater og regioner, og som samtidig har svækket de enkelte staters mulighed for at kontrollere kultur og religion i deres medier. Fremkomsten af nye medier er faldet sammen med en større islamisk vækkelse siden 1980'erne, og de to udviklinger udgør tilsammen en udfordring for de sekulære moderne offentligheder, der har domineret de fleste mellemøstlige samfund siden anden verdenskrig.

Ved centerets oprettelse blev følgende ansatte tilknyttet: adjunkt Sune Haugbølle, adjunkt Ehab Galal og adjunkt Daniella Kuzmanovic. Efterfølgende blev også adjunkt Rasmus Christian Elling tilknyttet. Desuden har to ph.d.-studerende været tilknyttet centret: Donatella Della Ratta, der i 2013 forsvarede afhandlingen *Dramas of the Authoritarian State: The Politics of Syrian TV Serials in the Pan Arab Market*, og Rikke Hostrup Haugbølle, der i 2014 forsvarede afhandlingen *Reformer under autoritære regimer. En etnografisk tilgang. Samfundsmæssige og individuelle reaktioner på reformer i Tunesien, 1956-2011*. Ehab Galal, der i 2009 forsvarede sin afhandling *Identiteter og Livsstil på islamisk Satellit-TV: En indholdsanalyse af udvalgte programmers positionering af Muslimer* har været på TORS siden CNIO og er nu lektor og forsker i islamistiske partiers mediestrategier i Egypten med det formål at studere politiske og kulturelle forandringsprocesser efter det arabiske forår. Han er ligeledes program

manager for det Det Arabiske Initiativs *Fund for Academic Cooperation and Exchange* (FACE).

Forskning i moderne og global islam

Københavns Universitet er selvsagt kendetegnet ved højt kvalificeret islamforskning både før, ved siden af og i særdeleshed efter islamsatsningen. I midten af 1980'erne finansierede Statens Humanistiske Forskningsråd initiativet *Islam i Nutiden*, og en række forskningsprojekter om islam og muslimer i Danmark blev finansieret på den måde. Jørgen Bæk Simonsen gennemførte således en kortlægning af islams institutionelle etablering i Danmark med afhandlingen *Islam i Danmark: Muslimske Institutioner i Danmark 1970-1989*, der udkom i 1990. Med sin ansættelse ved Carsten Niebuhr Institutet fortsatte han dette arbejde og publicerede gennem 1990'erne og 00'erne en lang række artikler i danske og udenlandske tidsskrifter – suppleret med *Det retfærdige samfund. Om islam, muslimer og etik* i 2001, *Islam med danske øjne. Danskernes syn på islam gennem 1000 år* i 2004, *Hvad er islam?* i 2006 og *Politikens bog om islam* i 2008. Han har de seneste år brugt sin forskningstid til at gennemgå Johannes Pedersens efterladte papirer med henblik på en videnskabshistorisk biografi om hans betydning for studiet af islam.³

Fra 2006 til 2011 var han leder af Forskerskole for Regionale Studier finansieret af en bevilling fra Statens Humanistiske Forskningsråd og med formel tilknytning til Tværkulturelle og Regionale Studier og fungerede fra 2005 og frem til 2013 som professor (mso). Et af de ph.d-projekter, der blev finansieret efter ansøgning fra forskerskolen, er den ambitiøse og vigtige forskning, som Saer El-Jaichi under vejledning af Joshua A. Sabih afsluttede i 2016 med afhandlingen *Early philosophical Sufism: The neoplatonic thought of Ibn M. al-Hallag*.

I det seneste tiår har lektor, dr. theol., Joshua A. Sabih været central i den klassiske og kritiske islamforskning på universitetet. Han har især arbejdet med muslimske og jødiske relationer, som disse kommer til udtryk i både klassiske og samtidige politiske, filosofiske og religiøse diskurser. Resultaterne af denne forskning blev til den teologiske doktordisputats *Japheth ben Ali's Book of Jeremiah: A Critical Edition and Linguistic Analysis of the Judaeo-Arabic Translation*, som blev udgivet på Equinox

3. Se Jørgen Bæk Simonsens artikel om Johannes Pedersen i indeværende nummer.

Publishing i 2009. Endvidere har Joshua A. Sabih sammen med Saer El-Jaichi udgivet oversættelsen af Averroës' berømte fatwa *Den afgørende diskurs (Fasl al-Maqāl)* om filosofiens og den kritiske fornufts forhold til og forudsætning for tro, *I Averroës' fodspor: samtalen mellem religion og filosofi* fra forlaget Gamma 2013. Det er en vigtig og pædagogisk tekst i oversættelse og med kommentarer, som de studerende i undervisningen har taget godt imod.

Nye og gamle kræfter på tværs af TORS bidrager med forskning og undervisning i islam. Professor i religionshistorie Catharina Raudvere bidrager med sit Carlsbergprojekt *The Many Roads in Modernity - The Transformation of South-East Europe and the Ottoman Heritage from 1870 to the Twenty-first Century* (2012-2016) til bredden i islamforskningen. Med fokus på Sydøsteuropa og Tyrkiet og påvirkningen fra det sen-osmanniske rige forfølger projektet mange af de modernitetsprocesser og udviklinger, som kendetegner det 20. århundrede og årene frem til i dag. Her er krig og konflikt, tradition, generation, identitets- og nationalitetsdannelse og mange relaterede temaer i fokus og ses fra bl.a. muslimsk og de muslimske befolkningers synspunkt.

Lektor Brian Arly Jacobsen har i årevis skrevet om islam og muslimer i Danmark og om, hvordan de organiserer sig, institutionaliserer sig og forholder sig til den stigende politisering af religion i Danmark. Særlig denne politisering og italesættelse af religion er i fokus i hans afhandling fra 2009, *Religion som fremmedhed i dansk politik: En sammenligning af italesættelser af jøder i Rigsdagstidende 1903-45 og muslimer i Folketingstidende 1967-2005*. I sit nuværende projekt undersøger Brian Arly Jacobsen religion og lokalpolitik i Danmark med fokus på, hvordan religionsmodeller på et lokalt niveau spiller sammen med sekularisering, politisering og medier. Her er studiet af moskeer og moskébyggeri et tilbagevendende eksempel, hvor han bringer mange religionssociologiske perspektiver i spil i forhold til islamforskningen.

Per 1. januar 2015 er Simon Stjernholm blevet ansat som lektor i religionshistorie på TORS. Han forsker i samtidig sufisme, muslimske prædikanter, religiøs autoritet og religion i offentligheden i både Danmark og Sverige. Forskningsadjunkt Rubya Mehdi har været tilknyttet TORS i en længere årrække og har arbejdet og undervist islamiske studier og moderne indienstudier. Hun har som jurist arbejdet med kvindelige dommere i Pa-

kistan og i resten af den muslimske verden, og hun har arbejdet med muslimske kvinder, der er kommet i klemme i familie- og privatretlige problemstillinger. Hun er forfatter til *Integration & retsudvikling* (Religion i det 21. århundrede, nr. 14) fra 2007 om traditionel, islamisk familieret og en række relaterede spørgsmål, såsom for eksempel ægteskabskontrakt, morgengave, børn, økonomiske forhold i ægteskabet og skilsmisse i forhold til dansk ret.

Lektor Alessandro Gori leder det store internationale forskningsprojekt *IslHornAfr: Islam in the Horn of Africa, A Comparative Literary Approach*, med støtte fra det europæiske 7th Framework Programme og fra European Research Council fra 2013 til 2018. Projektet er et vigtigt bidrag til både Afrika- og islamforskning og undersøger den islamiske kultur- og litteratur-historie i Etiopien, Eritrea, Djibouti og Somalien. På tværs af arabisk, somali og mange af de andre lokale sprog samler Alessandro Goris hold manuskripter og tekster, som skal kaste nyt lys over kilderne til forbindelserne mellem Afrikas Horn og resten af den islamiske verden.

Lektor Ildikó Bellér-Hanns forsker i kinesiske muslimer og i uighurerne i Xinjiang i det nordøstlige Kina. Ildikó Bellér-Hann følger det etniske og religiøse uighur-mindretals kamp for at beholde identitet og særtræk i det dobbelte møde mellem en voldsom kinesisk centralmagt på den ene side og islamiserende globale kræfter på den anden. De muslimske uighurer er marginaliserede i et kinesisk kulturprojekt, og internationale islamistiske tendenser tilbyder sig som en ressource, men dette udstilles i den kinesiske politiske kontekst som sympati for terrorisme og fremmede magter.

Lektor Claus Valling Pedersen forsker i persisk, iranske forhold og de komplekse magtforhold, der udspiller sig her, hvilket bl.a. inkluderer tolvver-shiismen. Få steder har de islamistiske kræfter fået magten som i Iran, hvor Ayatollah Khomeini i 1979 gennemførte den islamiske revolution. På mange måder ligger Iran både i og uden for Mellemøsten samtidig med at det er bindeled mellem Europa og Sydøstasien. Claus Valling Pedersens forskning ser på Irans historie, ideer, religion og politik. der har så stor international bevågenhed i disse år. I et temanummer af Religionslærerforeningens tidsskrift *Religion* (nr. 4., december 2015) er samlet bidrag fra Alessandro Gori, Ildikó Bellér-Hann, Claus Valling Pedersen og Niels Valdemar Vinding, der

fint illustrerer, hvordan TORS har samlet de tværfaglige kompetencer om islam i den globale verden på tværs af instituttet.

I tillæg til det allerede nævnte, er der de sidste ti år udgivet en række ph.d.-afhandlinger inden for islam og relaterede forskningsemner. Dorte Bramsen forsvarede i 2007 sin ph.d.-afhandling i islamiske studier *Divine Law and Human Understanding: Interpreting Sharīa within the Institution of Iftā and Qadā in Saudi Arabia*. Jean Butler forsvarede sin afhandling *Myth and Memory - Satan and the Other in Islamic Tradition* i 2008 og arbejder nu med sin viden om militant islamisme, terrorisme og islamisk ideologi i sin job som analytiker i forsvaret. Marie Juul Petersens afhandling *For Humanity or for the Umma? Ideologies of Aid in four transnational Muslim NGOs* blev forsvaret i 2011, og hun er nu postdoc på Institut for Menneskerettigheder, hvor hun arbejder med menneskerettigheder og religion, islamistiske og muslimske organisationer, religionsfrihed, udvikling og humanitær hjælp.

På tværs af Københavns Universitets øvrige fakulteter, er der gode eksempler på fremragende islamforskning. På institut for antropologi har lektor og studieleder Heiko Henkel forsket i de sociale sammenhænge, der betinger den måde den islamiske tradition fortolkes af muslimer såvel som ikke-muslimer. Han har også skrevet om det komplekse politiske spil forbindelse med Muhammedkrisen og islamismens trusler i Danmark. På det juridiske fakultet har professor i forfatningsret Antoni Abat Ninet siden 2013 været tilknyttet Centre for European and Comparative Legal Studies. Hans forskning i forfatningsret går på tværs af retstraditioner og retskulturer, hvilket kommer til udtryk i hans nuværende forskning i messianisme og forfatningsret, som er højaktuelt for studier af det arabiske forår og islamisk stat.

Fortsat fokus også på formidling

Det seneste tiår er rig på eksempler på formidling af forskning i islamiske studier på Københavns Universitet, der når langt ud til den brede offentlighed, men som i særdeleshed rammer ind i mange af samtidens store politiske debatter og kontroverser. Som supplement til, hvad der ellers er fremhævet om formidling i form af publikationer, skal her fremhæves to eksempler på for-

midling til offentligheden og til debatten om islam og islamrelaterede emner.

Carsten Niebuhr Biblioteket⁴

Carsten Niebuhr Biblioteket er en bogserie om islamisk kunst, kultur, samfundsforhold og religion forfattet af internationale islamforskere og oversat til dansk. Carsten Niebuhr Biblioteket, som nåede op på 28 bøger, udkom 2003-2016 i et samarbejde mellem C.L. Davids Fond og Samling, Carsten Niebuhr Afdelingen på Københavns Universitet og Forlaget Vandkunsten. Serien blev redigeret af professor Jakob Skovgaard-Petersen, redaktør Pernille Bramming og arkitekt og professor emeritus Hans Munk Hansen. En af de sidste udgivelser i serien var *Guds Styre* om islamisk politisk tænkning igennem seks århundred-er, skrevet i 2004 af nyligt afdøde Patricia Crone.

Udgiverne præsenterede serien og baggrunden for Carsten Niebuhr Biblioteket med henvisning netop til den til tider heftige debat om islamisk kultur og religion, som pågår i de danske medier. Serien var imidlertid ikke tænkt som et debatindlæg, men derimod som et forsøg på at sikre, at der fortsat fandtes en videnskabeligt lødig litteratur om islam på dansk, så offentligheden kunne få et bredere og mere sagligt indblik i islamisk kunst, kultur og religion. Mange, endda hovedparten, af bøgerne drejer sig om emner, som ikke har direkte forbindelse til den nutidige debat om islam. For serien, som for islamforskningen generelt, er muslimer til alle tider og steder principielt af interesse, og det ses som fortjenstfuldt at oplyse om noget, som seriens læsere ikke kender meget til i forvejen. Til hver af bøgerne hører et præsentationsblad, som stadig kan læses på Bibliotekets hjemmeside.

Burka-rapporten⁵

Et glimrende eksempel på styrken i islamforskningens tværfaglige bredde på TORS kan hentes fra den såkaldte *Rapport om brugen af niqab og burka* fra 2009, som blev rekvireret af den daværende regerings arbejdsgruppe om burka og anden lignende beklædning under Indenrigs- og Socialministeriet. Styrken i rapporten er, at den falder i to komplementære dele. Første del er en religionssociologisk kortlægning af anvendelsen af an-

4. Dele af dette afsnit er gengivet fra bogseriens hjemmeside: forlagetvandkunsten.dk/97496/ (besøgt 3. oktober 2016).

5. Rapporten ligger frit tilgængelig på Københavns Universitets hjemmeside: e-pages.dk/ku/322/ (besøgt 3. oktober 2016).

sigtsdækkende beklædningsgenstande, først og fremmest i Danmark. Den er udarbejdet af Birgitte Schepelern Johansen og Kate Østergaard under ledelse af Margit Warburg. Anden del handler om den religionshistoriske baggrund for anvendelse af ansigtsdækkende beklædningsgenstande og er udført af cand. mag. Anne Nybo, Iram Nisa Asif, Claus Valling Pedersen, Daniella Kuzmanovic, Lars Døssing Rosenmeier og Rikke Hostrup Haugbølle under ledelse af Jakob Skovgaard-Petersen i regi af CNIO. På den måde giver rapporten en klar sociologisk kortlægning af udbredelsen af niqab og burka i Danmark med stærke paralleller til de lande, Danmark normalt sammenligner sig med, hvorefter rapporten sætter emnet i international og historisk kontekst.

Rapporten var et første forsøg i en dansk kontekst på, på systematisk vis, at samle viden om kvinder, der bærer beklædning, der dækker ansigtet. Rapportens forfattere vurderer på baggrund af de tilgængelige tal, deloptællinger og viden fra sammenlignelige lande, at der i Danmark findes mellem 100 og 200, der bærer niqab eller burka. I lyset af de løbende diskussioner om kvindesynet i islam, om integration og om radikaliserings er det for læseren af rapporten svært at fastholde, at tildækning af ansigtet er et udbredt problem i Danmark.

Udfordrende og udfordret undervisning: islamiske studier som kandidatuddannelse

Fra 2004 er det blevet muligt på Københavns Universitet at læse en kandidat i islamiske studier. Her får man som studerende en grundig indføring i en række emner inden for islamisk teologi, jura, mystik, historie, sociologi, politik, filosofi og kritisk tænkning i såvel muslimske majoritets- som minoritetssamfund med hovedvægt lagt på det 20. og 21. århundrede. Et vigtigt fokus i undervisningen har i mange år været moderne arabisk-islamisk filosofi og religionskritik samt orientalisme og orientalsmekritik. Målet med kandidatuddannelsen i islamiske studier er at uddanne humanistiske kandidater, der har en professionel og videnskabeligt baseret kompetence i islamiske forhold på et højt niveau og er rustede til at varetage professionsudøvelse inden for en række fagområder (integrationsområdet, journalistik, forskning, undervisning) i statslige og private virksomheder

såvel som nationale og internationale ngo'er, der arbejder i den globale, islamiske verden. Det er bemærkelsesværdigt ved kandidatuddannelsen i islamiske studier, at den til trods for sin relativt korte levetid og sit meget beskedne optag alligevel har kastet fem ph.d.-studerende af sig, fordelt på København, Roskilde, Aarhus og Lund.

I juni 2015 blev kandidatuddannelsen i islamiske studier genakkrediteret efter en længere sagsbehandling og grundigt gennemsyn af uddannelsen, bl.a. ved professor Seyed Mohammad Fazlhashemi, Uppsala Universitet, og professor Knut Vikør fra Bergen Universitet. Uddannelsen blev vurderet tilfredsstillende på samtlige kriterier og dermed sikret de næste mange år. Allerede inden tilbagemeldingen om den positive akkreditering blev uddannelsen "dimensioneret" og dermed hårdt skåret til på et meget lavt optag, som i praksis ikke er bæredygtigt for en uddannelse i sin egen ret. Det er med andre ord en glimrende, men stærkt udfordret uddannelse, og der er et udpræget behov for at nytænke og genprioritere islamiske studier på Københavns Universitet.

Der er heldigvis mange stærke ressourcer at trække på fra hele Københavns Universitet. På TORS og på tværs af universitetet udbydes i samarbejde med universiteter i IARU med jævne mellemrum en international master class med temaet *Islam og Muslimer i den Moderne Verden*, hvor studerende fra flere lande og gæstelærere fra udlandet deltager. Her er fokus på islam og muslimer i sine globale og samtidige sammenhænge. Hvordan ser den moderne muslimske verden ud? Hvordan tænker man islam både globalt og lokalt? Hvilke ligheder findes der blandt muslimer til trods for de meget store forskelle i praksis og levevis? Med disse spørgsmål i et genfokuseret uddannelsesudbud tilbyder Københavns Universitet et meget bredere udblik, end islamforskningen traditionelt giver, men håber også at give et nyt stærkt fokus på det, som forener og udfordrer islam og muslimer fra Kina til Danmark.

På Det Humanistiske Fakultet eksisterer også en faglig forening, der bl.a. henvender sig til studerende og kandidater fra islamiske studier, nemlig NASIM, der både betyder "brise" på arabisk, hebraisk og persisk og er forkortelsen af Netværket af Akademikere, Studerende og Interesserede i Mellemøsten. Foreningen afholder foredrag og andre arrangementer og har en hjemmeside på nettet og på Facebook. Mange af forskerne på

fakultetet er også medlemmer af foreningen, og dermed oprettholdes en uformel, men vigtig kontakt på tværs af fagligheder og institutter.

Fra sommeren 2015 har man på Det Teologiske Fakultet kunnet tage kurser i islamisk teologi og praksisformer. Organiseret som en række valgfag fokuseres der på islams teologiske hovedkilder: Koranen, *hadith* og centrale tekster fra traditionen i relation til de vigtigste islamiske tolkningstraditioner. Fokus er samtidig på centrale islamiske praksisformer i de vestlige samfund i dag. Hovedvægten ligger således på islams helligskrifter og deres forhold til de islamiske praksisformer, forkyndelse, ritualer, spiritualitet, åndelig omsorg og social etik. Islam studeres både udefra og indefra: Islamisk teologi og praksis undersøges på baggrund af den historiske kontekst, den er udviklet i, men samtidig studeres den eller de aktuelle tolkninger og udfoldelser af islam, som findes blandt muslimer i Europa i dag.

Korte afsluttende bemærkninger

Det gælder for både islamforskningen og kandidatuddannelsen islamiske studier på Københavns Universitet, at de hverken nominelt eller organisatorisk er højt prioriteret. Fyringsrunder, dimensionering og manglende fokus over længere tid har gjort, at islamforskning og islamiske studier står diffust og uden klar retning. Set i tidens lys er islamforskning et vigtigt fagfelt, og der er uden tvivl en højt kvalificeret og bredt funderet gruppe af forskere og undervisere på tværs af fagskel, discipliner, institutter og fakulteter. Der er mange lovende større og mindre forskningsprojekter, der fortsat kaster resultater af sig. Ligeledes er der igennem det seneste tiår blevet uddannet dygtige kandidater og forskere, som har fundet plads både inden for og uden for universitetet. Det bør derfor ikke blot være et håb, men også en klar ambition for alle, der bidrager til islamforskningen på universitetet, at finde faglig samling og fælles kritik på tværs af forskningsinteresser og discipliner. Der er med Jørgen S. Nielsens formulering kritisk masse af kvalificeret islamforskning, og ud af den kan der – ikke kun forankret i København, men på tværs af Danmark – vokse et miljø for islamforskning af international kaliber. I det seneste tiår er grundstenene helt sikkert

lagt til noget sådan, og det burde være muligt at realisere inden for de næste ti år.

Litteratur

- Bektovic, Safet. 2012. *Islamisk filosofi. Baggrund, problemstillinger og moderne udformninger*. København: Forlaget Anis.
- Beller-Hann, Ildikó. 2015. "Islam og Muslimer i Kina." *Religion* 4: 10-20.
- Buhl, Frants. 1924. *Muhammeds religiøse Forkyndelse efter Quranen*. København: Schultz Forlag.
- 1921. *Ali som Prætendent og Kalif*. København: Københavns Universitet.
- 1903. *Muhammeds Liv. Med en Indledning om Forholdene i Arabien før Muhammeds Optræden*. København: Gyldendalske Boghandels Forlag.
- Butler, Jean. 2008. *Myth and Memory - Satan and the Other in Islamic Tradition*. Ph.d.-afhandling. København: Det Humanistiske Fakultet.
- Crone, Patricia. 2016. *Guds Styre*. København: Forlaget Vandkunsten.
- Della Ratta, Donatella. 2013. *Dramas of the Authoritarian State: The Politics of Syrian TV Serials in the Pan Arab Market*. Ph.d.-afhandling. København: Det humanistiske Fakultet.
- El-Jaichi, Saer. 2016. *Early philosophical Sufism: The neo-platonic thought of Ibn M. al-Hallag*. Ph.d.-afhandling. København: Det humanistiske Fakultet.
- Galal, Ehab. 2009. *Identiteter og Livsstil på islamisk Satellit-TV: En indholdsanalyse af udvalgte programmers positionering af Muslimer*. Ph.d.-afhandling. København: Det Humanistiske Fakultet.
- Gori, Alessandro. 2015. "Bag om konflikternes paradigme: Muslimer og kristne i Etiopien og Eritrea." *Religion* 4: 38-50.
- Haugbølle, Rikke Hostrup. 2014. *Reformer under autoritære regimer. En etnografisk tilgang. Samfundsmæssige og individuelle reaktioner på reformer i Tunesien, 1956-2011*. Ph.d.-afhandling. København: Det humanistiske Fakultet.
- Jacobsen, Brian Arly. 2009. *Religion som fremmedhed i dansk politik: En sammenligning af italesættelser af jøder i Rigsdagstidende 1903-45 og muslimer i Folketingstidende 1967-2005*. Ph.d.-afhandling. København: Det Humanistiske Fakultet.
- Jeldtoft, Nadia Jul. 2012. *Everyday Lived Islam*. Ph.d.-afhandling. København: Det Teologiske Fakultet.
- Løkkegaard, Frede. 1972. *Muhammad*. København: G. E. C. Gads Forlag.
- 1950. *Islamic Taxation in the Classical Period, with Special Reference to Circumstances in Iraq*. København: Branner und Korch.
- Mehdi, Rubya. *Integration & retsudvikling. Religion i det 21. århundrede*, nr. 14. København: Jurist- og Økonomforbundets Forlag.
- Pedersen, Claus Valling. 2015. "Shi'a-islam og det politiske system i Iran." *Religion* 4: 32-37.
- Pedersen, Johannes. 1960. *Kitab Tabaqat al-Sufiyya. Texte arabe avec une introduction et un index par Johannes Pedersen*. Leiden: Brill.

- 1923. *Muhammedansk Mystik. En Samling Texter oversat og forklaret af Johs. Pedersen.* Tuxen, Poul & Marcus, Aage (red.). København: Gyldendal.
- Simonsen, Jørgen Bæk. *Politikens bog om islam.* København: Politikens Forlag, 2008.
- 2006. *Hvad er islam?* København: Akademisk Forlag.
- 2004. *Islam med danske øjne. Danskernes syn på islam gennem 1000 år.* København: Akademisk Forlag.
- 2001. *Det retfærdige samfund. Om islam, muslimer og etik.* København: Forlaget Samleren.
- 1990. *Islam i Danmark: Muslimske Institutioner i Danmark 1970-1989.* Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.
- 1988. *Studies in the Genesis and Early Development of the Caliphate Taxation System.* København: Akademisk Forlag.
- Petersen, Marie Juul. 2011. *For Humanity or for the Umma? Ideologies of Aid in four transnational Muslim NGOs.* Ph.d.-afhandling. København: Det Humanistiske Fakultet.
- Sabih, Joshua A. 2009. *Japheth ben Ali's Book of Jeremiah: A Critical Edition and Linguistic Analysis of the Judaeo-Arabic Translation.* London: Equinox Publishing.
- Sabih, Joshua A., og Saer El-Jaichi. 2013. *I Averröes' fodspor: samtalen mellem religion og filosofi.* København: Forlaget Gamma.
- Skovgaard-Petersen, Jakob. 1997. *Defining Islam for the Egyptian State: Muftis and Fatwas of the Dâr al-Iftâ.* Leiden: Brill Publishers.
- Vinding, Niels Valdemar. 2015. "Sharī'a i Europa." *Religion* 4: 52-61.
- 2013. *Muslim Positions in the Religio-Organisational Fields of Denmark, Germany and England.* Ph.d.-afhandling. København: Det Teologiske Fakultet.
- Vinding, Niels Valdemar, og Lisbet Christoffersen. 2012. *Danish Regulation of Religion, State of Affairs and Qualitative Reflections.* København: Det Teologiske Fakultet.
- Warburg, Margit, et al. 2009. *Rapport om brugen af niqab og burka.* København: Københavns Universitet.
- Østrup, Johannes. 1914. *Islam. Den muhammedanske Religion og dens historiske Udvikling i kortfattet Fremstilling.* København: G.E.C. Gad.
- 1911. *Profeten Muhammad. En folkelig Fremstilling.* København: Kunstforlaget Danmark.

Dietrich Jung

Essays

Centre for Contemporary Middle East Studies

A Multi-Disciplinary Approach

In May 2007, the board of University of Southern Denmark (SDU) made a strategic decision in declaring the field of modern Middle East studies a priority research area of the Faculty of Humanities at SDU. The board underpinned this decision with the allocation of substantial additional means to the Centre for Contemporary Middle East Studies at SDU (hereafter “the Centre”). The research staff of the Centre was augmented by two regular professorships, one guest professorship (one-year term) and two PhD positions. In this way, the board aimed at strengthening the research component of the Centre and its international profile. The first new faculty member was guest professor Francesco Cavatorta (today teaching at Université Laval in Canada), who was employed from August 2008 to July 2009. Since then, nine scholars have served as guest professors at the Centre, representing countries as diverse as Germany, India, Ireland, Jordan, Turkey, and the United States.¹ In January 2009, the Faculty of Humanities appointed Dietrich Jung as the first regular professor. Jung previously worked as a senior researcher at the Danish Institute for International Studies (DIIS). He also took over the directorship of the Centre from Associate Professor Peter Seeberg who had served in this position since

1. More information about the Centre’s previous guest professors you will find on its homepage.

Dietrich Jung, Ph.D., is Professor and Head of the Center for Contemporary Middle East Studies, University of Southern Denmark. He holds a MA in Political Science and Islamic Studies, as well as a Ph.D. from the Faculty of Philosophy and Social Sciences, University of Hamburg, Germany. He has large field experience in the Muslim world and his research covers the modernization of the Muslim world, war and conflicts in the Middle East, world society theory, historical sociology and the sociology of religion.

January 2003. In August 2012, Martin Beck then joined the Centre as the second regular professor. Coming from a position as the Resident Representative of the German Konrad Adenauer Foundation in Amman, Jordan, Beck had previously worked as a senior researcher at the German Institute of Global Area Studies (GIGA) in Hamburg. In addition, four PhD researchers have thus far been employed at the Centre thanks to the above-mentioned allocation of extra resources.

With its decision to make modern Middle East studies a priority research area in the humanities, the SDU board facilitated a remarkable transformation of the Centre. Established at the time as an “Information Centre on the Arab World” mainly catering for the Danish public, today the Centre represents an internationally recognized academic research institution on the Middle East and the Muslim world. Over the year 2016, the staff of the Centre comprised 11 full-time faculty members, two part-time lecturers, six PhD researchers, one project manager and a secretary. Currently it is organized within four units: First, there is a research group working on the modern political history of the Middle East; second, there are researchers focusing on studies in immigration, religion and cultural transformation; third, there is the section for Arab language acquisition; and finally, there is the Danish Resource Centre on the Modern Middle East and the Muslim World. The unit for Arab language acquisition holds an autonomous position within the Centre, whereas the three other units are characterized by crosscutting activities of the various researchers involved.

The research and teaching agenda of the Centre is complementary to the departments for Arab and Islamic studies at Copenhagen (KU) and Aarhus Universities (AU). While not giving up on being an important source of information for the Danish public, the multi-disciplinary research output of its staff is predominantly directed to an international scholarly audience. Its researchers publish in international peer-reviewed journals and with global publishing houses that also address audiences beyond a Middle East area interest. Moreover, the Centre offers a MA program in English language that attracts a relatively high number of international students. This article will first briefly describe the transformation of the Centre from an information unit for the Danish public to an internationally oriented institution of graduate teaching and research. The main

part of the article, then, presents the multi-disciplinary research agenda of the Centre, its institutional cooperation, and its scholarly output. The focus will be on the two integrated units studying the Middle East and immigration/religion/cultural transformation, as well as the Resource Centre. The conclusions will take a look into the future and end with a critical remark on recent decisions in Danish university policies.

The Centre for Contemporary Middle East Studies: A Historical Sketch

The Centre for Contemporary Middle East Studies at SDU was founded in August 1983. The establishment of the Centre goes back to an application to SDU's rector, Aage Trommer, in which Morten Nøjgaard, then professor of Roman languages and literature in Odense, asked for the establishment of "Arab Area Studies" within the Faculty of Humanities. The aim of the Centre was to provide information about the contemporary culture and society of Arab peoples. In this way, the profile of the Centre should clearly distinguish itself from the traditional university discipline of Oriental studies and its focus on philological methods. In contrast to the classical approach of Oriental studies, the faculty of the Centre should teach courses on the culture, economy and politics of the modern Arab world. They should transmit knowledge about current Middle Eastern affairs to the staff of Danish business and to state employees. Consequently, teaching and research at the Centre was initially aiming at the provision of general information about the region with practical relevance.

The dissemination of this information about the modern Middle East took place largely through two journals that were published at the Centre: *Mellemøstinformation* (Information about the Middle East) and *Information om Indvandrere* (Information about Immigrants). The journal *Mellemøstinformation* appeared from 1983 to 2008 and comprised short articles on Middle Eastern affairs related to then topical public debates. These articles were predominantly written by the staff of the Centre, but the journal was also an open forum for contributions from journalists, diplomats and business people. *Information om Indvandrere* was launched in 1996 and published until

the year 2008. The journal took up current debates about immigration and discussed more general issues regarding migration, cultural encounters, nationalism, and xenophobia. Like in the journal *Mellemøstudier*, researchers at the Centre wrote the articles for *Information om Indvandrere*, with the journal in this case also open for contributions from other authors. In addition to these two journals, the Centre published a series of books, many of them directed to the interested general reader. Furthermore, the Centre's staff produced four editions of the *Mellemøsthåndbogen* (Handbook of the Middle East) with "facts about countries in the Middle East and North Africa". The last edition of the *Mellemøsthåndbogen* appeared in 2005.

In terms of teaching, in the first two decades the focus of the Centre was clearly on "further education" through so-called open university programs. The staff taught weekend-courses in the fields of Middle East studies, immigration studies, Arabic, and Mediterranean Studies. These courses were mainly directed toward students who already had a professional career. Through the Centre's weekend-courses they were able to acquire a supplementary university degree in order to broaden their professional profiles. This kind of focus on further education was gradually transformed into regular university teaching in the field of Arab language acquisition and the broader area of Middle East and Islamic studies. A decisive change in the Centre's teaching profile took place with the establishment of a graduate program in Middle East studies in September 2005. This new MA program has increasingly attracted graduate students from various Danish universities and from universities abroad. Currently about 30 students enroll each year in the program, and it represents the core of the Centre's teaching activities. The course addresses students from the social sciences and the humanities without demanding specific regional language skills. Its curriculum builds on the multi-disciplinary character of the Centre. The courses combine the modern history of the Middle East with the fields of culture, politics, political economy, research history, and religion. In these fields, teaching deals with Middle Eastern affairs and their relationship to social developments in the broader Muslim world, including ongoing debates about Islam and the West. Moreover, the program includes an internship period through which students are able to acquire practical skills and regional expertise.

When winding down the publication of *Mellemøstinformation* and *Information om Indvandrere* the Danish Resource Centre on the Middle East and the Muslim World was established in 2008. Since then, the Resource Centre has been developed toward concentrating the various tasks of dissemination to the Danish public within one organizational unit. Through this information unit, the staff publishes short articles directed to the broader public, documents the Centre's engagement with Danish media, supplies links to important news media in the Middle East, and conducts public lectures, workshops, and conferences. These dissemination activities are complemented by the publication of the Centre's newsletter and Facebook-page; at the moment, the newsletter has 1,347 subscriptions. Moreover, we keep in touch with our previous students through the Centre's alumni association, organizing events between them and our MA students twice a year. The alumni association also keeps track of the employment of our graduates who make their way into a broad variety of careers in the public and private sectors.

In light of this brief historical sketch, the decision of the SDU board in 2007 supported and accelerated a process that already had been tentatively under way. From this perspective, continuity and change have characterized the historical development of the Centre. The Centre was established on a multi-disciplinary platform and has been following this particular design. The profile of its staff has never represented classical area experts and its research agenda comprised issues beyond the geographical demarcations of the Middle East. Since 2009, however, changes in the profile of the Centre have become more visible in both its teaching and its research. The open university courses came to an end, due to both the enhanced research orientation of the Centre and a sharp decrease of interest in further education courses in the aftermath of the financial crisis of 2007/2008. The staff's teaching is meanwhile clearly directed toward regular university students and has its core in the Centre's flagship graduate course in Middle East studies. This does not exclude future engagement in the field of further education. Yet this engagement has to be demand-driven and will only represent additional forms of teaching with regard to the focus on research-based graduate studies in Middle East and Islamic studies. Visible changes have also characterized the Centre's research activities, in particular when it comes to content and audiences. Today, the

researchers at the Centre predominantly address international scholarly audiences with research-based journal articles and books. They engage in current academic debates and disseminate their knowledge at international conferences, workshops, and symposia. This does not exclude the catering of information to the broader Danish public, as the activities concentrated in the Resource Centre show, but these activities represent nonetheless only an additional task for the staff and in this way the heritage of the rationale on which the Centre was originally founded continues. The following section will move to the current research agenda of the Centre. It will describe the scholarly profiles of its core faculty and some of their more recent research projects. Moreover, the section presents the Centre's most important institutional cooperation with national and international partners.²

Researching the Middle East: A Multi-Disciplinary Approach

The research agenda of the Centre has its focus on the modern Middle East in a global perspective. Historically, the individual research projects cover the period from the early nineteenth century to the present, with a particular focus on developments in the 20th and 21st centuries. In geographical terms, the Middle East is conventionally defined as a regional state system demarcated by Morocco in the west, Iran in the east, Turkey in the north and Sudan in the south. However, many of our current research projects transcend these geographical boundaries of the Middle East. On the one hand, we consider the Middle East to be an integral part of international and global relations. Therefore, we conduct Middle Eastern studies from a global studies perspective, rather than in the form of a distinct field of area studies. On the other hand, we approach the region from a multi-disciplinary angle documented in the different educational backgrounds of the Centre's staff. The academic staff of the Centre represents very different disciplines, such as Geography, History, Islamic Studies, Linguistics, Political Science, and Sociology. These different disciplinary backgrounds are mirrored by the thematic fields which the research agenda of the Centre addresses. Broadly speaking, these thematic fields deal with

2. For each of the Centre's core researchers, three important publications are listed under references at the end of the article.

three distinct areas: First, Middle Eastern affairs and regional developments in their global contexts; second, issues of migration and cultural transformation with their implications for Denmark and Europe; third, linguistics and studies on methods and didactics of the teaching of communicative Arabic. Again, this framework of research reflects to a certain extent the historical legacy of the rationale on which the foundation of the Centre originally took place. In the following I will briefly describe ongoing research in the first two areas.

Middle Eastern Affairs and Regional Developments

The first area, Middle Eastern affairs and regional developments in their global contexts, combines the individual research projects of Martin Beck, Peter Seeberg, Martin Hvidt and Dietrich Jung. In this area, the researchers apply theories, themes and methods from political science, IR, geography, development studies, and political sociology in a historical perspective. The research interests of Martin Beck comprise the Arab uprisings and their repercussions, the Israeli-Palestinian conflict, international and regional oil politics, and the international relations of the Middle East in general. He has based his research on the international relations of the Middle East on the concept of regional power, rent theory, and the application of schools of thought of International Relations, particularly rationalist theories and constructivist Institutionalism. The Arab uprisings, for instance, Beck addresses from two vantage points. First of all, he discerns a region-wide crisis behind them, which applies to the Arab world as a whole. Secondly, Beck examines the various different ways in which the Arab political systems have responded to the uprisings. In this way, he analyzes contemporary Arab politics as undergoing a complex transformation process of diversification. In this context, Martin Beck has recently received funding for his projects: “The Impact of the ‘Arab Spring’ on Socio-Political Developments in Lebanon: Preconditions, Process, and Consequences” and “State Crisis Management of the Current Syrian Refugee Waves to Lebanon and Jordan”. In his research on the Israeli-Palestinian conflict, finally, Beck attempts to challenge the conventional wisdom that Israel and the PLO are adversaries in a basically symmetric conflict that—supported by the international community—envision “peace” in

the form of a two-state solution. Instead, he emphasizes the structural asymmetry of the conflict and the incapability and limited willingness of all actors involved to solve the fundamental issue of human rights deprivation of the Palestinians.

Peter Seeberg's research agenda addresses mainly the historical development and political implications of European-Middle Eastern relations. In the broader framework of "the EU and the Mediterranean 1980-2017", Seeberg analyzes the relationship between the EU and Middle Eastern states since the Venice Declaration of the EU in 1980. In this research he focuses on both the cooperation between Europe and the Mediterranean and the role of the EU as an actor in foreign and security policies. Seeberg applies a historical perspective in order to describe the gradual changes in the EU's political and institutional practices between 1980 and 2017 and the ways in which these changes have affected relations between the EU and Middle Eastern states. In particular, he investigates three landmark agreements: the Euro-Mediterranean Partnership (EMP), the European Neighborhood Policy (ENP), and the so-called Union for the Mediterranean (UfM). Seeberg considers these three agreements core elements in a new foreign policy and security regime on behalf of the EU. Seeberg's research perspective takes its point of departure in attempts at discussing the EU as a foreign policy actor. This discussion has been characterized by a number of different perceptions – from François Duchêne and his understanding of European civilian power domesticating the European surroundings to, for instance, Federica Bicchì's concept of ideational intergovernmentalism and her understanding that the EU still needs to offer a less Europe-centered contribution to Mediterranean politics. In his work, Seeberg discusses the regionalist ambitions of EU policies, demonstrating that they actually never have been realized. He argues that recent EU policies can be termed as pragmatic multilateralism. This label indicates a continuation of the pragmatic dimensions of the ENP. Furthermore, it claims that the EU through the UfM pursues a policy which neglects former ambitions of promoting democracy and human rights.

The current work of Martin Hvidt is in the field of the political economy and social development of the Gulf countries. He has been working on economic diversification in the Gulf states

and on the “Dubai Model” of development. His most recent research project addresses the transformation of Gulf economies into so-called knowledge economies. This research interest he was able to underpin by holding a professorship in the political economy of modern Gulf countries at Zayed University in Dubai (2013-2016). Martin Hvidt’s research agenda has revolved in particular around two major projects for which he was able to receive substantial external funding. The first project – “Gulf Rising” – examines developmental patterns in the resource rich economies of the Arab Gulf states. This research project focuses on the broader development processes that are currently undertaken in the Gulf states of Bahrain, Kuwait, Oman, Qatar, Saudi Arabia and UAE. More specifically, this research project attempts to document and analyze variations in the developmental strategies, patterns and their respective outcomes among these six member states of the Gulf Cooperation Council. The major aim of this project is to understand the emergence of divergent outcomes of the employed strategies over time. In the second project, Martin Hvidt examines Dubai from the perspective of a Middle Eastern developmental state. In this project, Hvidt has analyzed the developmental process of Dubai in order to specify the key elements of the “Dubai model” of development. The project has looked more closely at the political and organizational set-up in Dubai and the interrelationship between the state and the private sector as it unfolds in society. The core ambition of this project is to contribute to the ongoing theoretical debate on the so-called developmental state.

Finally, Dietrich Jung has been working on wars and conflicts in the region, as well as on the modernization and EU accession process of the Republic of Turkey. In applying concepts of historical political sociology, Jung analyzed different conflict formations in the Middle East in the context of global constraints to regional state formation. In his research on modern Turkey, Jung also put emphasis on processes of state and nation building since the Tanzimat (1839-1878), the period of Ottoman reforms. Moreover, he has been working on more recent issues of Turkish domestic and foreign policies. However, since joining the Centre in 2009, Jung increasingly engaged in studies which also relate to the second research area of the Centre.

Migration and Cultural Transformation

This second research unit addresses issues of migration and cultural transformation with their implications for Denmark and Europe from sociological perspectives. These fields are the priority areas for the research of Kirstine Sinclair and Mehmet Ümit Necef. Since her PhD thesis on Hizb ut-Tahrir in Denmark and Great Britain, Kirstine Sinclair's research interests have addressed questions of Islam in Europe with a particular focus on organized forms of political activism among Muslim minority groups. This comprises the relationship of Islamist organizations to Europe and the Middle East, as well as various forms of cultural encounters between Muslims and their European host societies. Sinclair's studies have been concerned with issues such as belonging, transnational networks, and collective and individual processes of identity building. Furthermore, her research contributes to the study of political activism in general and Islamist and Jihadi-Salafi movements in particular. With respect to this research area, Kirstine Sinclair has been working with previous activists of both jihadist organizations and extremist right-wing groups. Her core interest with regard to these groups of people has been the ways in which negative emotions contribute to individual processes of motivation and recruitment. In theoretical terms, Kirstine Sinclair's research has been inspired by the hermeneutical approaches of sociological theories, cultural studies and cultural geography.

Mehmet Ümit Necef's research agenda refers to the relationship between ethnic minorities and their host societies. Necef has, in particular, focused on Muslim immigrants to Denmark. In theoretical terms, Necef's work has engaged in an ongoing discussion about concepts such as discrimination, prejudice, racism, and multiculturalism. He has especially been interested in reflecting upon these concepts in a Danish context. One of his fields of research is a critical analysis of Danish research regarding migration. In this field, Necef examined majority opinions, media representations, labor market discrimination and criminal records, as well as the issues of the Islamic headscarf and instances of honor killings. In addition to these studies on migration research in Denmark, Necef also worked on a project about ethnic minorities in Danish film and literature. In this work, Necef analyzed the representation of ethnic minorities in

Danish movies between 1970 and 2013, reaching the conclusion that Danish movies live in a “post-racist” period. More recently, he entered the field of radicalization studies with a particular focus on the motivational backgrounds of young Danish Muslims who are joining the Islamic State (IS). In doing so, Necef investigates IS’s propaganda machine and the various ways in which its ideology resonates among young Muslims in Denmark.

Since coming to the Centre in 2009, Dietrich Jung has increasingly been working on the broader Muslim world in applying concepts associated with the sociology of knowledge. In light of the ongoing debate about differences between Islam and the West, his research agenda aims at uncovering the conceptual foundations of Islam as a modern religion in the modern transformation of European and Muslim societies from the nineteenth century onwards. In 2013, Jung was able to attract extensive funding for two individual projects, which became integrated parts of the “Modern Muslim Subjectivities Project” (MMSP). The MMSP takes its point of departure in cultural theories about the construction of modern forms of subjectivity and applies them to the history of the modern Muslim world. While the relationship between Islam and politics has been a central theme in research about Islamic modernity, the formation of modern Muslim identities has remained a comparatively marginal field of inquiry. With regard to European history, sociological research refers to three dominant types of subjectivity formation since the nineteenth century: the classical bourgeois, the peer-group-oriented subject of the salaried masses and a consumption-oriented “postmodern” form of subjectivity. It is the hypothesis of the project that all three types are of relevance in the Muslim world. However, while Christianity seems to play a relatively peripheral role in modern European subjectivity formation, modern forms of subjectivities in the Muslim world have been constructed in close reference to Islamic traditions. The project will investigate the various ways in which Islamic traditions have been related to these cultural processes and why religion tends to play a more significant role in the Muslim world than in modern Europe.

The MMSP involves a number of researchers at the Centre and beyond. At the Centre, four researchers, one associate professor and three PhD candidates are directly involved in MMSP.

In her project “The Role of Islamic Universities in Modern Muslim Subjectivity Formation in Europe and the USA”, Kirstine Sinclair examines the ways in which Islamic universities in the West facilitate the construction of meaningful selfhoods among their students. In her PhD project, Gry Hvass Pedersen takes up a similar question, her empirical site, however, being Islamic universities in Asia. In her study “Visions of Higher Education and Modern Muslim Selfhoods at Islamic Universities in Asia”, she explores the interlacement of global models and local interpretations of higher education at Islamic universities in India and Malaysia. Line Mex-Jørgensen, in her thesis “Young Egyptians’ Imaginaries of the Good Life”, analyzes the various ways young Egyptians imagine the good life in the post-Arab Spring period. Finally, there is a third PhD project directly funded by the MMSP grants. In “Being a ‘Good Muslim’ in Denmark”, Sofie Pedersen analyzes the impact of the prescriptive ideals and norms of the Danish welfare state on the subjectivity formation of young Danish Muslims. In addition to these four researchers at the Centre, Prof. Mervat Hatem (Howard University, Washington DC) and Mark Sedgwick (Aarhus University) are integral parts of MMSP. Mervat Hatem is working on the project “The 1952 and 2011 Egyptian Revolutions and Comparative Perspectives on Gender Subjectivities: Work, the Family and the Body”, while Mark Sedgwick examines “Postmodern Sufism” as forms of spirituality and the good life in late modernity.

In addition to the abovementioned research projects, three additional PhD researchers have been active at the Centre throughout 2016. In January 2016, Martin Ledstrup successfully defended his thesis “Oscillations of Nationhood: A Socio-logy of In-betweenness in the United Arab Emirates”, and Maja Gildin Zuckerman submitted her thesis “Broadening Home: The Emergence of Danish Zionism and its Topological Expansion of Danish Jewishness, 1897-1914” in September 2016. Finally, Claudia Læssø Pedersen embarked upon her project “The Political and Military Challenges of Urban Warfare in the Israeli-Arab Wars, 1982-2014” in September 2016. She is a Danish Air Force officer at the Royal Danish Defense College and her project is supervised by Dietrich Jung and Dr. Niels Bo Poulsen, the head of the Defense College’s Institute of Military History and War Studies.

Institutional Cooperation Projects

The Centre is part of extended research networks through both individual and institutional cooperation. It would go well beyond the scope of this article to describe all these collaborations among the Centre, its researchers, and external partners. Therefore, I only present briefly the most important institutional cooperation. *The Danish Jordanian University Cooperation* (DJUCO) was certainly the most significant of these cooperation projects in the past years.³ DJUCO was established in 2009, based on a grant from the Danish Ministry of Foreign Affairs. In the context of the Danish Arab Partnership Program (DAPP) it has received funding totaling 11.6 million DKK between 2009-2016. The project has been directed by Peter Seeberg and was until November 2016 managed by Bo Vestergaard Thiesen. DJUCO aims at enhancing academic cooperation between Denmark and Jordan through conferences, research cooperation and student exchange programs. The project aims to build a bridge between different educational cultures and to establish scholarly networks between Danish and Jordanian academia. Thematically, the focus is on European-Middle Eastern relations which represents one of the core fields of teaching and research at the Centre.

In institutional terms, cooperation has primarily taken place with the Prince Al Hussein Bin Abdullah II School of International Studies and the Center for Strategic Studies at University of Jordan, whereas the academic network also includes regional scholars and researchers from Europe and the United States. Educational cooperation has been a central part of the project. Since 2009 more than 70 Jordanian students have attended the MA-Course “Mediterranean Perspectives” at SDU. The course has been taught in both Jordan and Denmark and facilitated an intensive exchange among European and Arab students. In this context, about 67 Danish students took part in events in Jordan and 34 Danish students worked for DJUCO as interns in Amman. Together with its Jordanian partners, DJUCO arranged two Young Scholars Conferences at which students presented their papers in different panels. In 2015 and 2016, DJUCO arranged an Academic Student Conference, where Danish and Jordanian students worked together on specific topics. Finally, DJUCO organized Innovation Camps,

3. For more detailed information, see: sdu.dk/en/om_sdu/institutter_centre/c_mellemoest/pro_amman

bringing students and graduates together in working on specific business cases provided by a Jordanian private company.

In addition to DJUCO, the Centre is involved in three international cooperation partnerships. In the so-called *Stella Polaris* cooperation, the Centre works together with the Middle East and Islamic studies departments of Hamburg University, Kiel University and the University of Aarhus. This co-operation was originally initiated as part of a broader partnership by the vice-chancellors of the universities involved. Over time the cooperation between the three university departments and the Centre became self-reliant, based on fundraising by the individual partners. The cooperation covers both research and teaching and has established an annual Danish-German research meeting to which promising MA and PhD candidates are invited. More recently, SDU signed a cooperation agreement with Griffith University in Brisbane, Australia. In the context of this university cooperation, the Centre is engaged in building a platform for joint research and teaching activities with the Islamic studies department of the School of Humanities, Languages and Social Science of Griffith University. Last but not least, the Centre cooperates with the international publishing house Palgrave MacMillan in New York in the book series “The Modern Muslim World”. In transcending the confines of area studies, the series publishes scholarly work on political, economic, and cultural issues in modern Muslim history, taking a global perspective. At the Centre, “The Modern Muslim World” is edited by Dietrich Jung and 12 volumes have appeared since its inception in 2012.⁴

On the national level, the Centre has been a partner of the *Centre for Resolution of International Conflicts* (CRIC) since August 2013. CRIC received funding from the Danish Council of Strategic Research and is a research centre organized as a cooperation between researchers from different disciplines at the University of Copenhagen, Copenhagen Business School, Aarhus University, Aalborg University, the University of Southern Denmark and Danish Institute for Human Rights. The core aim of CRIC is to strengthen the prevention and resolution of violent conflicts through developing analytical tools and practical techniques in collaboration with practitioners. Finally, there is the *Research Cluster – International Security, Middle Eastern Conflicts, and U.S. Policy*. This Research Cluster brings together three distinct centres in the humanities and social sci-

4. See: Palgrave homepage: palgrave.com/fr/series/14429

ences of SDU: the Center for American Studies, the Centre for Contemporary Middle East Studies and the Center for War Studies. All three centres conduct research at a high international level and offer graduate teaching for Danish and international students. The Research Cluster aims at integrating related research themes of the three centers and developing a platform for synergy in inter-faculty collaboration with regard to both teaching and research. The collaboration will further develop the research and teaching profile of SDU in the broader field of international studies. In the fall semester of 2015, for instance, the Cluster organized four lectures with Dr. Laurent Bonnefoy (SciencePo, Paris), Prof. Steven Hurst (Manchester Metropolitan University), Dr. Matthew Hill (Liverpool John Moores University), and Prof. Pinar Bilgin (Bilkent University) that together attracted more than 300 people.

Conclusions

This article has described the current research and teaching agenda of the Centre for Contemporary Middle East Studies at SDU and its transformation from a national information center into an internationally oriented scholarly institution. The article argued that this transformation was mainly facilitated by the decision of the SDU board to declare Middle East studies one of the priority research areas of the humanities and to provide the Centre additional funding. Since the implementation of this decision in 2009, the staff of the Centre was able to attract substantial amounts of additional external funding for its research projects. These external grants of about 30 million DKK have come from a broad range of funding institutions such as Carlsberg Foundation, Danish Institute in Damascus, Danish Ministry of Foreign Affairs, Danish Research Council for the Humanities, Danish Research Council for the Social Sciences, and VELUX Foundation. In this way, university funding and external funding have been complementary in developing and enhancing the Centre's research activities toward a clearly visible international standard.

This international standard is documented in the staff's representation in international professional associations, in conducting a broad variety of academic consultancies, and in serv-

ing as peers for over 40 international journals and publishing houses. With regard to the research output, the Centre's staff has published research-based articles in about 50 different peer-reviewed journals representing a broad range of thematic and disciplinary fields. This comprises, on the one hand, articles in leading area studies journals, such as *British Journal of Middle East Studies*, *Der Islam*, *International Journal of Middle East Studies*, *Journal of Islamic Studies*, *Middle East Critique*, *Middle Eastern Studies*, *The Middle East Journal* and *The Muslim World*. On the other hand, the Centre has been represented by articles in important disciplinary journals, such as *Dansk Sociologi*, *Democracy and Security*, *Democratization*, *European Foreign Affairs Review*, *European Journal of International Relations*, *International Journal*, *Journal for the Study of Religion in Europe*, *Mediterranean Politics*, *Politische Vierteljahresschrift*, *Religious Research Review*, *Security Dialogue*, *TEMP*, *TEMENOS*, *Thesis Eleven*, and *Zeitschrift für Internationale Beziehungen*.

This positive development of the Centre, however, does not only depend on the efforts of its staff. On the contrary, the future of its vibrant research and teaching environment will largely be determined by political decisions. In this sense, the most recent decisions of Danish governments have impacted negatively on the Centre. In the course of *dimensioning*, the political demand to substantially reduce the number of students at Danish universities, SDU decided to fade out the university's Arab language teaching programs. Moreover, it limited the number of enrolled students in the Centre's MA program to 25 students beginning in 2018. This number of students, however, is only a tiny margin above the economic break-even point of MA courses in the humanities. Consequently, a number of drop-outs or students who prolong their studies for various reasons, often beyond their control, could undermine the economic viability of the Centre's teaching component. This restriction with respect to enrolled MA students is particularly problematic because the Danish government has already imposed economic sanction regimes on the universities in order to guarantee graduation within regular time. Given the fact that the Danish university funding system to a large extent relies on mere numbers of successfully graduated students, the economic governance of the educational sector may also have severe effects on research. In the end, positions at Danish universities depend on the eco-

conomic viability of the educational component. Consequently, the future for the Centre as an international research institution harbours uncertainties which seem to be almost entirely out of the control of its staff. In looking back on the achievements of the Centre since its inception in 1983, this conclusion leaves us with very ambivalent feelings regarding its future.

I would like to thank Kirstine Sinclair and Peter Seeberg for their help in writing this article.

Literature

- Beck, Martin. 2016. *The Levant in Turmoil: Syria, Palestine, and the Transformation of Middle Eastern Politics*. Edited with Dietrich Jung and Peter Seeberg. New York: Palgrave Macmillan.
- 2015. “Regional Middle Eastern Exceptionalism? The Arab League and the Gulf Cooperation Council after the Arab Uprisings.” In *Democracy and Security* 11(2): 190-207.
- Beck, Martin and Simone Hüser. 2015. “Jordan and the ‘Arab Spring’: No Challenge, No Change?” In *Middle East Critique* 24(1): 83-97.
- Hvidt, Martin. 2013. “Economic Diversification in the GCC Countries - Past Record and Future Trends.” In *Research Paper No. 27: Kuwait Programme on Development, Governance and Globalisation in the Gulf States*. London: The London School of Economics and Political Science (LSE): 51 pp.
- 2012. “Planning for Development in the Arab Gulf States: A Content Analysis of Current Development Plans.” In *Journal of Arabian Studies* 2(2): 189-207.
- 2009. “The Dubai Model: An Outline of Key Development-Process Elements in Dubai.” In *International Journal of Middle East Studies* 41(3): 397-418.
- Jung, Dietrich, Marie Juul Petersen and Sara Lei Sparre. 2014. *The Politics of Modern Muslim Subjectivities. Islam, Youth, and Social Activism in the Middle East*. New York: Palgrave Macmillan.
- Jung, Dietrich. 2011. *Orientalists, Islamists and the Global Public Sphere. A Genealogy of the Modern Essentialist Image of Islam*. Sheffield: Equinox.
- Jung, Dietrich (with Wolfango Piccoli). 2001. *Turkey at the Crossroads: Ottoman Legacies and a Greater Middle East*. London: ZED books.
- Necef, Mehmet Ümit and Torben Beck Dyrberg (eds.). 2016. *Multikulturalismens fælder. Mørklægning og moralisme i medier, forskning og politik*. Roskilde: Samfundslitteratur.
- Necef, Mehmet Ümit and Henning Bech. 2012. *Er danskerne racister? Indvandrerforskningens problemer*. København: Frydenlund.
- Necef, Mehmet Ümit and Søren Frank (eds.). 2012. *Indvandrere i dansk film og litteratur*. København: Forlaget Spring.

- Seeberg, Peter. 2017. "Mobility Partnerships and Security Subcomplexes in the Mediterranean: The Strategic Role of Migration and the EU's Foreign and Security Policies towards the MENA region." In *European Foreign Affairs Review*, 22(1): forthcoming.
- 2015. "The EU and the Syrian Crisis: The Use of Sanctions and the Regime's Strategy for Survival." In *Mediterranean Politics*, 20(1): 18-35.
- Seeberg, Peter and Zaid Eyadat (eds.). 2013. *Migration, Security and Citizenship in the Middle East. New Perspectives*. New York: Palgrave Macmillan.
- Sinclair, Kirstine and Dietrich Jung. 2015. "Multiple modernities, modern subjectivities and social order: Unity and difference in the rise of Islamic modernities. In *Thesis Eleven*, 130(1): 22-42.
- Sinclair, Kirstine and Jakob Feldt (eds.). 2011. *Lived Space: Reconsidering Transnationalism among Muslim Minorities in Europe*. Hamburg: Peter Lang.
- Sinclair, Kirstine. 2010. *The Caliphate as Homeland: Hizb ut-Tahrir in Denmark and Britain*. Odense: Syddansk Universitet, Det Humanistiske Fakultet.

Hvordan forskes der i islam på Roskilde Universitet?

På Roskilde Universitet (RUC) er der ingen forskningsgrupper eller -enheder, der er *defineret* ved at beskæftige sig med islam eller muslimer. Til gengæld er der både forskere, forskningsmiljøer og forskningsprojekter, der enten beskæftiger sig indgående med eller berører islam og/eller muslimer som en tematik, der viser sig relevant i relation til processer i samfundet i dag. Netop engagementet i samfundsudvikling og RUCs tværfaglige profil kan siges at være afgørende for den forskning om islam og muslimer, der bedrives på RUC.

RUCs forskning i islam afspejler således, at islam oftest ikke er det primære genstandsfelt. I stedet er det kulturmøder, byrum, mode, forbrug, multikulturalisme, radikaliseringsudvikling, ungdomskultur, integrationspolitik, sekularisme, regulering af religion, repræsentation, samfundsdiskurser etc. I disse sammenhænge kan islam og/eller muslimer dukke op som relevante aspekter, objekter eller subjekter. Heraf følger således også et dominerende fokus på samfundets *relationer* til og *interaktioner* med islam og/eller muslimer og omvendt snarere end på ideen om islam som en klart afgrænset og identificerbar størrelse, der primært må studeres som religion i en ontologisk givet og institutionaliseret form. I stedet for at fokusere på, hvad nogle ville pege på som *indholdet* i islam, undersøger RUC-forskere, hvordan muslimske praksisser og identiteter konstant bliver til og bliver forhandlet igennem grænsedragninger, det være sig samfundets, dets institutioners, eller borgeres, herunder muslimeres egne. Denne tilgang betyder, at islam som religiøs praksis og overbevisning i nogle tilfælde viser sig at være en drivende kraft inden for det genstandsfelt, der forskes i. I andre tilfæl-

de dukker islam som tema op i form af repræsentationer af islam og muslimer eller som genstand for politiske diskurser og reguleringer. Endelig kan islam dukke op i studier af social interaktion i forskellige kontekster, hvor islam som forskelssætning gøres relevant i samspil med andre forskelssætninger (f.eks. køn, seksualitet, race, etnicitet, klasse).

Der er flere forskningsmiljøer på RUC, der på denne måde bidrager med ny viden om islam og muslimer i Danmark såvel som globalt, men islamforskningens mangfoldige karakter på RUC gør det svært at yde den fuld retfærdighed i en beskrivelse som denne. Det følgende dækker derfor ikke al forskning i islam og muslimer på RUC, men giver et indblik i dele af den eksisterende forskning.

Interkulturelle studier

En af de forskningsgrupper, hvor islam og muslimer til stædighed dukker op som tema, er Interkulturelle Studier, der har eksisteret siden 2007. Interkulturelle studier er en tværfaglig forskningsgruppe, der er vokset ud af studieretningen Kultur- og Sprogødestudier, der blev etableret i 2000, og som nu ligger under Institut for Kommunikation og Humanistisk Videnskab. Dets interesseområde er ikke som sådan defineret som værende islam eller religion. I stedet tager forskningen udgangspunkt i samfundsmæssige processer, der udspringer af globalisering, internationalisering, postkolonialisme og hertil knyttede fænomener, som f.eks. migration, racisme eller kulturel og sproglig diversitet. Mens genstandsfeltet for denne forskning både kan være sociale, kulturelle og politiske praksisser, identifikationer og repræsentationsformer, har forskerne i gruppen det tilfælles, at de er optaget af at undersøge sammenhænge mellem praksis, identifikation og repræsentation med særlig opmærksomhed på grænsedragninger, relationer og de heri indlejrede asymmetriske magtforhold. Det giver næsten sig selv, at islam og muslimer må dukke op i denne forskningsmæssige sammenhæng, primært af to grunde: for det første fordi islam er blevet en langt større del af den europæiske virkelighed på grund af globalisering og migration; for det andet fordi islam de seneste årtier er blevet genstand for en voldsom politisering og sikkerhedsliggørelse globalt såvel som i Danmark. I den forbindel-

se er islam blevet genstand for politisk styring, populisme, racisme og repræsentation. Men muslimer er også aktører, som bidrager til samfundets diversitet. Det gør de på mange måder, hvor islam langt fra altid spiller en rolle. Når islam spiller en rolle, bliver det derfor interessant at undersøge, hvordan muslimer selv tillægger islam og det at være muslim betydning i praksis og i relation til andre. Ved netop ikke at gøre islam til genstandsfelt, bliver det muligt at undersøge, hvordan islam og muslimer dukker op og gøres relevante – af muslimer, ikke-muslimer og det omkringliggende samfund – i disse samfundsmæssige processer. De følgende eksempler illustrerer denne pointe.

Organiserede kulturmøder

Begrebet “det organiserede kulturmøde” udspringer af et forskningsprojekt, der under ledelse af lektor Lise Paulsen Galal er udviklet i et samarbejde mellem medlemmer af Interkulturelle Studier og er finansieret af det Det Frie Forskningsråd, Kultur og Kommunikation. Projektet påbegyndtes i september 2013 og løber frem til ultimo september 2017. De andre forskere i projektet er lektor Kirsten Hvenegård-Lassen, lektor Lene Bull Christiansen, post.doc Rasmus Præstman Hansen og ph.d. Helle Bach Riis, som alle i forbindelse med projektet er eller har været ansat på RUC. Projektet er symptomatisk for måden, hvorpå islam og muslimer dukker op som tema i den forskning, der bedrives i Interkulturelle Studier, og afspejler samtidig, hvordan islam i samfundet tillægges varierende betydning i forskellige sammenhænge. Organiserede kulturmøder skal forstås som arrangementer af forskellig karakter, der har det tilfælles, at de er organiseret omkring forskelle, der på den ene eller anden måde anses for at være en hindring eller udfordring for f.eks. sameksistens, udvikling, tolerance, profit, fred etc. Disse arrangementer er derfor organiseret med det formål at håndtere sådanne forskelle for derved at overvinde eller vende det problematiske til noget produktivt. Projektet undersøger fem forskellige typer af organiserede kulturmøder, der afspejler, hvordan forskelle betydningstillægges som forskelssættende og dermed gøres til genstand for interventioner som det organiserede kulturmøde. De fem typer af organiserede kulturmøder er

interreligiøse dialoginitiativer, mangfoldighedstræning, udviklingsturisme, kulturmødeambassadører og Dans i Nordvest. Alle disse organiserede kulturmøder tager afsæt i på den ene eller anden måde at overskride grænser, og i den proces bringes islam nogle gange i forgrunden, andre gange i baggrunden. Hvor islam således oftere end f.eks. buddhisme bliver et omdrejningspunkt for interreligiøs dialog (se f.eks. Galal 2015), synes islam, og for den sags skyld religion i al almindelighed, ikke at være særlig relevant for mangfoldighedstræning af integrationsmedarbejdere, i hvert fald sættes ingen af delene eksplicit i tale. Uanset begge "projekters" potentielle interesse i at hjælpe til integration og sameksistens så gøres islam tilsyneladende kun relevant i den eksplicit religionsdefinerede aktivitet. Dette afspejler den særlige sekulære indretning af Danmark og illustrerer, hvordan islam tillægges forskellig betydning i forskellige domæner af det danske samfund.

På trods af fraværet af islam som tema i den mangfoldighedstræning, som dette forskningsprojekt undersøger, er det paradoksalt nok en forskelssætning, der til gengæld dukker op i konkrete sociale indsatser, som f.eks. praktiksamtaler med immigranter. Lektor Louise Tranekjær, medlem af forskergruppen Interkulturelle Studier, viser således i bogen *Interactional Categorization and Gatekeeping. Institutional Encounters with Otherness* (2015), hvordan islam og kropstegn tilskrevet islam igen og igen bliver et omdrejningspunkt i praktiksamtaler. Praktiksamtalerne er et skridt på vejen til et ulønnet praktikophold med det formål at bringe immigranten nærmere arbejdsmarkedet. Baseret på en analyse af en række sådanne praktiksamtaler viser Tranekjær, hvordan arbejdsgivere og jobkonsulenter forsøger at begrebsliggøre, kategorisere og adressere kandidaternes sproglige, etniske og religiøse andethed, og hvordan disse er spundet ind i aktuelle samfundsmæssige diskussioner. De nævnte forskningsprojekter er således eksempler på studier af, hvordan der bevidst arbejdes med en mangfoldighed, der nogle gange og andre gange ikke rummer en opmærksomhed på religiøse forskelle og tilhørsforhold.

Rum og grænser

I 2015 udkom doktorafhandlingen *Nørrebros indvandringshistorie 1885-2010*, skrevet af Garbi Schmidt, der er professor mso og leder af forskningsgruppen Interkulturelle Studier. I Schmidts forskningsprojekt om Nørrebro spiller islam også en rolle, ikke mindst i beskrivelsen af bydelen fra 1980 og frem. Projektet beskriver, hvordan islam historisk set kom til at spille en rolle i debatten om indvandring til bydelen, hvornår islam og muslimer blev synlige, og hvornår islam og muslimer begyndte at blive italesat som problemer. Projektet fokuserer også på, hvordan muslimsk identitet kan blive anvendt i politisk øjemed i det, som Schmidt kalder for "hverdagens politik" – herunder på gadeplan, som f.eks. under demonstrationer og processioner. Projektet er på flere måder en fortsættelse af Schmidts tidligere forskning om muslimsk ungdomsidentitet, aktivisme og transnationale forbindelser i Skandinavien og USA, der blandt andet resulterede i bogen *Muslim i Danmark – muslim i verden. En analyse af muslimske ungdomsforeninger og muslimsk identitet i årene op til Muhammad-krisen* (2007).

Interessen for islam og muslimer i et rumligt og urbant perspektiv er også et område, som geografer ved RUC har forsket i. Professor Kirsten Simonsen og lektor Lasse Koefoed har således i projektet "Den fremmede, byen og nationen – om møder, grænser og socio-rumlig praksis" og senest sammen med Maja de Neergaard i projektet "Paradoxial Spaces: Encountering the Other in public space", begge finansieret af Det Frie Forskningsråd, Samfund og Erhverv, arbejdet med byrum og herunder også islams og muslimers placering heri. Med det rumlige perspektiv undersøges, hvordan islam og muslimer dukker op og gøres relevante som forskelssættende på forskellige måder i forskellige rum. En række artikler er udgivet på baggrund af denne forskning ud over bogen *"Den fremmede", byen og nationen: om livet som etnisk minoritet* (2010).

Repræsentationer

Et andet tema, som flere forskere ved RUC har arbejdet med, er mediernes dækning af islam og muslimer. F.eks. har lektor

Randi Marselis blandt andet skrevet om fremstillingen af muslimer i dansk tv-dokumentarisme og om webbaserede livshistorier, herunder hvordan en ung mand med muslimsk baggrund oplever fremstillingen af sin egen livshistorie. Lektor Rikke Andreassen har skrevet om repræsentationer af den muslimske kvinde. Det er dog ikke kun i medierne, at islam og muslimer repræsenteres. Dette sker også i f.eks. litteratur eller hverdagsamtaler.

Et eksempel på litterære repræsentationer er et aktuelt ph.d.-projekt om samtidig marokkansk litteratur. I dette projekt sætter ph.d.-stipendiat Tina Dransfeldt Christensen fokus på, hvilke muligheder litteraturen giver for at italesætte tabuiserede emner og dermed skubbe til den offentlige debat om f.eks. homoseksuelles rettigheder. I denne sammenhæng kommer projektet bl.a. i berøring med, hvordan islam er blevet aktiveret som argument både for og imod LGBT-rettigheder i Marokko.

Forskningsprojektet "Defining and Identifying Middle Eastern Christian Communities in Europe" er et europæisk forskningsprojekt finansieret af HERA (Humanities in the European Research Area) i perioden september 2013 til september 2015. Heri har lektor Lise Paulsen Galal og postdoc Sara Lei Sparre forsket i mellemøstlige kristne i Danmark og deres møder med Danmark, andre kristne og andre migrantgrupper. I den sammenhæng blev de mellemøstlige kristnes narrativer om islam og muslimer i både oprindelseslandet og Danmark et redskab til grænsedragning og afstandtagen og ikke mindst til identifikation med det kristne Danmark. Indeværende nummers artikel af Sara Lei Sparre illustrerer denne problematik.

Muslimske identitetspolitikker

At religion er omdrejningspunkt for forskellige former for identitetspolitikker, er hverken et nyt eller et særligt muslimsk fænomen. Muslimske identitetspolitikker er dog genstand for megen forskning af samme grunde, som nævnes i introduktionen til denne artikel. De er samtidig meget forskellige og kan studeres fra flere perspektiver. Man kan argumentere for, at det er forskning i identitetspolitikker, der på RUC mest eksplicit har islam og/eller muslimer som genstandsfelt. Der er flere eksempler, hvoraf jeg vil nævne følgende:

Ved Institut for Samfundsvidenskab og Erhverv har lektor Johan Fischer således forsket i og udgivet flere bøger og artikler om halal (det tilladte) som definerende for et muslimsk forbrug i overensstemmelse med islam. I bogen *Halal Matters* (2016) præsenteres således en række analyser af halal-praksisser i et globalt perspektiv. Det fremgår, at markedet for halal-produkter er ekspansivt, men også indlejret i politiske, sociale og økonomiske kampe og forhandlinger. Ved det tidligere Institut for Samfund og Globalisering arbejdede daværende lektor Connie Carøe Christiansen ligeledes med et forbrugsperspektiv i sin forskning i islamisk mode. Denne forskning endte bl.a. med et bidrag til bogen *Islamic Fashion and Anti-Fashion: New Perspectives from Europe and America* (2013).

Flere ph.d.-projekter har de senere år taget afsæt i muslimske identitetsforhandlinger og -politikker. Således skrev Iram Khawaja ph.d. om "To belong everywhere and nowhere: fortællinger om muslimskhed, fællesgørelse og belonging" (2010). Monique Hocke skrev ph.d. om "Narratives of piety: an analysis of the formation of moral selves among young Muslim women in Denmark" (2014). Aktuelt arbejder Sara Jul Jacobsen på et ph.d.-projekt om, hvordan danske salafi-jihadi-grupper agerer online, og særligt hvordan de konstruerer "den muslimske kvinde". Konstruktionen heraf undersøger hun ved at analysere tekster, video og billeder, som danske salafi-jihadi-grupper uploader online, og gennem en analyse af muslimske kvinders online-forhandlinger og legitimeringer af synspunkter, blandt andet med henvisning til islamisk litteratur og islamiske autoriteter. Jacobsens artikel i indeværende nummer er en del af dette projekt.

Styring af religiøs mangfoldighed

Som det sidste eksempel på forskning på RUC, der inddrager islam og/eller muslimer, vil jeg nævne den forskning, der arbejder med, hvordan et flerkulturelt og flerreligiøst samfund organiseres, institutionaliseres og styres. Her har professor Lisbet Christoffersen ved Institut for Samfundsvidenskab og Erhverv udgivet adskillige bøger, rapporter og artikler om den religionsretslige tilstand i Danmark og dens betydning for religiøse minoriteter, herunder muslimer. På samme måde har Sune

Lægaard, lektor og viceinstituttleder ved Institut for Kommunikation og Humanistisk Videnskab, forsket i multikulturalisme i et filosofisk perspektiv. Han har bl.a. udgivet en række artikler om religionsfrihed, betydningen af religiøse symboler og om kontroversielle sager, der knyttes til islam.

Litteratur

- Andreassen, Rikke. 2013a. "Take off that Veil and Give me Access to Your Body: An Analysis of Danish Debates About Muslim Women's Head and Body Covering." In Marlou Schrover og Deirdre M. Moloney (eds.): *Gender, migration and categorisation: Making distinctions between migrants in Western countries, 1945-2010*, 215-229. Amsterdam: Amsterdam University Press B.V.
- Andreassen, Rikke. 2013b. "Muslim women and interracial intimacies." *Nordic Journal of Migration Research* 3: 117-125.
- Christensen, Tina Dransfeldt. 2016. "'Writing the self' as narrative of resistance: L'Armée du salut by Abdellah Taïa." *The Journal of North African Studies* 21(5): 857-876.
- Christiansen, Connie Carøe. 2013. "'Miss Headscarf', Islamic fashion and the Danish media." In Annelies Moors og Emma Tarlo (eds.): *Islamic Fashion and Anti-Fashion: New Perspectives from Europe and America*, 225-238. Bloomsbury Academic.
- Christoffersen, Lisbet. 2013. "Sacred Spaces in Secular (post)-Lutheran Contexts: on the Danish Church Asylum Case." In Rosemarie Van Den Bremer, José Casanova and Trygve Wyller (eds.): *Secular and Sacred? The Scandinavian Case of Religion in Human Rights, Law and Public Space*, 102-122. Göttingen/Bristol: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Christoffersen, Lisbet. 2012. "The Danish Cartoons Crisis revisited." In W. Cole Durham Jr., David Kirkham and Tore Lindholm (eds.): *Islam and Political-Cultural Europe*, 217-228. Farnham UK & Burlington USA: Ashgate.
- Christoffersen, Lisbet, Hans Raun Iversen, Niels Kærgård og Margit Warburg (eds.). 2012. *Fremtidens danske religionsmodel*. København: Forlaget Anis.
- Fischer, Johan and John Lever. 2017. *Between Religion, Regulation and Consumption: Globalising Kosher and Halal Markets*. Manchester University Press.
- Fischer, Johan, John Lever and Florence Bergeaud-Blackler (eds.). 2015. *Halal Matters: Islam, Politics and Markets in Global Perspective*. London and New York: Routledge.
- Galal, Lise Paulsen. 2015. "Dialogens arrangement: Når muslimer og kristne mødes." *Journal of Islamic Research* 9(2): 48-67.
- Hocke, Monique. 2014. *Narratives of piety: an analysis of the formation of moral selves among young muslim women in Denmark*. Ph.D.-dissertation, Roskilde Universitet.
- Khawaja, Iram. 2010. *To belong everywhere and nowhere: fortællinger om muslimskhed, fællesgørelse og belonging*. Ph.D.-dissertation, Roskilde Universitet.

- Lægaard, Sune. 2016. "What's the problem with symbolic religious establishment? The alienation and symbolic equality accounts." In Cécilie Laborde and Aurélie Bardon (eds.): *Religion in Liberal Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Lægaard, Sune. 2014. "The Case of the Danish Cartoons Controversy: The Paradox of Civility." In Nilüfer Göle (ed.): *Islam and Public Controversy in Europe*, 123-136. Aldershot: Ashgate.
- Marselis, Randi. 2013. "Migrant life stories and the Web: the experience of having your life story made public." *Social Semiotics* 23(3): 368-384.
- Schmidt, Garbi. 2015. *Nørrebro's indvandringshistorie 1885-2010*. København: Museum Tusulanum.
- Schmidt, Garbi. 2012. "'Grounded' Politics: Manifesting Muslim Identity as a Political Factor and Localized Identity in Copenhagen." *Ethnicities* 12(5): 603-622.
- Schmidt, Garbi. 2007. *Muslim i Danmark – muslim i verden. En analyse af muslimske ungdomsforeninger og muslimsk identitet i årene op til Muhammad-krisen*. Uppsala: Universitetstrykkeriet.
- Simonsen, Kirsten og Lasse Martin Koefoed. 2010. "Den fremmede", *byen og nationen: om livet som etnisk minoritet*. Frederiksberg: Roskilde Universitetsforlag.
- Tranekjær, Louise. 2015. *Interactional Categorisation and Gatekeeping: Institutional Encounters with Otherness*. Bristol: Multilingual Matters.

Thomas Fibiger og Mark Sedgwick

Essays

Islamforskning på Aarhus Universitet

(snart) ti år med ICSRU

I løbet af det seneste tiår – det samme tiår, som dette jubilæumsnummer af TIFO markerer – er en forskningsenhed for islamiske kulturer og samfund etableret på Aarhus Universitet. Enheden har siden en reorganisering af universitetet i 2011 lydt navnet Islamic Cultures and Societies Research Unit (ICSRU), idet enheden er underlagt det ny Institut for Kultur og Samfund under Faculty of Arts. ICSRU blev oprindeligt etableret i 2007 under navnet Forskningsenhed for Arabiske og Islamiske Studier (AIS).

Forskningsenheden for islamiske kulturer og samfund er en tværdisciplinær forskningsenhed, der er åben for alle ved Aarhus Universitet med interesse for islamiske kulturer og samfund, både i den islamiske verden og tværregionalt. Dette betyder, at ICSRU også dækker islam og muslimer i Vesten, specielt Danmark og Europa.

ICSRU's interesseområde er defineret af islam, men dette betyder ikke, at ICSRU alene fokuserer på religionsforskning. Der er fokus på islamstudier, men der er også interesse for studier i emner, der ikke er relateret til religion, først og fremmest samfundsmæssige og politiske. Ligesom der er et fokus på islam, er

Thomas Fibiger, ph.d., er adjunkt på Afdeling for Antropologi, Aarhus Universitet og er i øjeblikket især beskæftiget med forskningsprojektet "Sectarianism in the Wake of the Arab Revolts".

Mark Sedgwick, dr.phil., er professor (mso) i arabisk og islamstudier, Aarhus Universitet. Uddannet historiker på Oxford University og ph.d. fra Universitetet i Bergen. Hans forskningsområde er moderne islamisk historie, særligt Egypten, sufisme, modernisme, og terrorisme.

der også et specielt fokus på nutidige og tværregionale fænomener, men heller ikke her er der tale om, at dette udelukker andre emner.

ICSRU's hovedopgave er at skabe et stimulerende forskningsmiljø for både senior- og juniorforskere gennem støtte af diskussion og udveksling mellem forskere og universitetets forskellige discipliner. ICSRU udgør også et forum for planlægning og gennemførelse af projekter, der udføres af forskningsgrupper. Endelig støtter ICSRU undervisningen ved Aarhus Universitet, først og fremmest på faget Arabisk- og islamstudier, men også på andre relevante fag.

Antallet af deltagere i netværket varierer fra år til år, men for det meste består gruppen af cirka ti seniorforskere fra forskellige fag og cirka ti juniorforskere, dvs. forskere, der er ph.d.-studerende, adjunkter eller lignende.

Institut for Kultur og Samfund under Faculty of Arts er bedst repræsenteret i ICSRU, med forskere fra fagene Arabisk- og islamstudier, Religionsvidenskab og Antropologi. Forskere fra Danmarks institut for Pædagogik og Uddannelse (DPU, også under Faculty of Arts) og Statskundskab fra Business and Social Sciences deltager også i arbejdet.

Aktiviteter og forskningsprojekter

Vi vil i denne artikel berette om de forskellige aktiviteter, ICSRU afholder, samt ikke mindst de forskningsprojekter, som har taget afsæt i dette tværfaglige samarbejde. ICSRU afholder forskningsseminarer, arrangerer gæsteforelæsnings og besøg. Enheden tager også del i organiseringen af en regional MA- og ph.d.-workshop i samarbejde med SDU og med Hamburg og Kiel Universiteter.

Forskningsseminarerne har som regel været afholdt to gange hvert semester og har hovedsagelig taget form af enten en præsentation af et aktuelt forskningsprojekt fra et af medlemmerne i gruppen (eller en gæst) efterfulgt af diskussion, eller kortere præsentationer fra de forskellige repræsenterede faggrupper om et fælles emne. Det kunne for eksempel være "islam og politik", "fokus på kvinder" eller "forklarer religion, eller skal religion forklares?". Denne form har givet et godt indblik i, hvordan forskellige faglige discipliner arbejder med et konkret emne, som

har relevans for hele gruppen.

ICSRU's individuelle medlemmer arbejder med en bred vifte af forskningsprojekter, der ofte diskuteres med andre medlemmer af ICSRU i forbindelse med workshops og lignende. ICSRU's medlemmer arbejder også med fælles forskningsprojekter, der indbefatter andre medlemmer fra ICSRU eller forskere fra institutioner uden for AU.

Det største aktuelle fællesprojekt, der tager udgangspunkt i gruppen af medlemmer af ICSRU, er projektet "Sectarianism in the Wake of the Arab Revolts" (SWAR), et treårigt projekt, der er finansieret af en hovedbevilling fra Det Frie Forskningsråd i Samfund og Erhverv samt mindre bevillinger fra Carlsbergfondet, Det Danske Institut i Damaskus samt Aarhus Universitets ForskningsFond. To afsluttede projekter i samme størrelsesorden er "Islam og muslimer i folkeskolen" samt "Sufism and Transnational Spirituality". Også disse projekter har opnået støtte gennem eksterne bevillinger.

Islam og muslimer i folkeskolen

I 2009 påbegyndtes et forskningsprojekt med fokus på islam og muslimer i folkeskolen. Projektet var under ledelse af Mark Sedgwick, dengang lektor (nu professor mso) på Afdeling for Religionsvidenskab, med deltagelse af Lene Kühle, dengang lektor (nu professor mso) på Religionsvidenskab, Sally Anderson og Laura Gilliam, lektorer på afdelingen for Pædagogisk Antropologi, Danmarks institut for Pædagogik og Uddannelse (DPU), Iram Khawaja som postdoc på DPU og Sidsel Vive Jensen som ph.d.-studerende på Religionsvidenskab. Marianne Holm Pedersen fra Dansk Folkemindesamling ved Det Kongelige Bibliotek har også deltaget, og Christian Suhr fra Afdeling for Antropologi på Aarhus Universitet var tilknyttet projektet i dets afsluttende måneder.

Det overordnede formål var at undersøge, hvordan religion generelt, og mere specifikt islam, bliver forstået, praktiseret og konstrueret i den danske folkeskole. I projektet har man også undersøgt, hvordan de enkelte folkeskoler på det praktiske plan forholder sig til tilstedeværelsen af elever med anden religiøs baggrund og især elever med muslimsk baggrund. Projektet un-

dersøgte, hvilke konsekvenser mødet med folkeskolen har for islam og muslimske børn og familier i Danmark.

Sidsel Vive Jensen har udført en kvantitativ spørgeskemaundersøgelse om, hvilke holdninger folkeskolerne havde til religion. Sally Anderson og Laura Gilliam har foretaget længerevarende feltarbejde i skoler i jyske stationsbyer såvel som i hovedstaden med henholdsvis en minoritet og en majoritet af børn med muslimsk baggrund, mens Marianne Holm Pedersen og Iram Khawaja har foretaget kvalitative interviews med forældre og børn. Lene Kühle har undersøgt islams rolle i politiske sfærer og i mediedebatten om folkeskolen, mens Mark Sedgwick har forsket i behandlingen af islam i undervisning om religion.

Projektet har ført til en international konference på engelsk i København i oktober 2011 og et seminar på dansk tilrettet det interesserede publikum i den danske offentlighed i december 2013. Projektet har ligeledes ført til en fælles publikation på engelsk, *Making European Muslims: Religious Socialization among Young Muslims in Scandinavia and Western Europe* hos Routledge i 2014, og en fælles publikation på dansk i form af et særnummer af *Tidsskrift for Islamforskning*, "Muslimske børn i den 'sekulære' danske folkeskole", også i 2014. Alle langtidsprojektmedlemmer har deltaget i særnummeret, mens de fleste – plus Christian Suhr og forskere fra universiteter i Norge, Sve-rige, Finland, Holland og Østrig – har bidraget til bogen.

Sufism and Transnational Spirituality

I 2010 påbegyndtes et andet forskningsprojekt med fokus på sufisme, "Sufism and Transnational Spirituality" (SATS), ledet af Nils Bubandt, professor på Afdeling for Antropologi, med deltagelse af Mark Sedgwick, professor (mso) på Globale Studier, Maria Louw og Mikkel Rytter fra Antropologi og Kasper Mathiesen som ph.d.-studerende på Globale Studier. Projektet er groet ud af diskussioner i ICSRU-netværket.

Projektets formål var at undersøge sufismens stigende popularitet i en senmoderne og politisk foranderlig verden. Denne undersøgelse var dels etnografisk, dels historisk, med fokus på udvalgte grupper af transnationale sufinetværk og -ordener. Mere specifikt var målet at afdække særlige karakteristika ved

sufisme som en ny og global religiøs bevægelse, som kan forklare sufismens brede aktuelle tiltrækningskraft, og samtidig at belyse, hvordan dette kan bidrage til en bedre forståelse af religions plads i senmoderne samfund.

Nils Bubandt arbejdede med Murabitun-bevægelsen, den velsagtens mest tydeligt politiske af alle aktuelle sufigrupper. Bubandt foretog "multi-sited" feltarbejde med fokus på relationen mellem mystisk erfaring og politiske forestillinger i denne gruppe. Han har på denne baggrund publiceret en række artikler, hvoraf "A Method Whose Time is Due: Mysticism, Economics, and Spiritual Kinship in a Global Sufi Movement" (2011) kan fremhæves. Mark Sedgwick arbejdede med den brede kategori vestlig sufisme i et historisk perspektiv i form af forskning til bogen *Western Sufism: From the Abbasids to the New Age*, som blev udgivet på Oxford University Press i november 2016. Mikkel Rytter arbejdede med delprojektet "Pakistani Sufis in Denmark: Diaspora and the Quest for Well-Being" og har udgivet en række artikler om dette, hvoraf kan nævnes "Bønner og borgere: Forbudte fristelser under *itikaf* blandt sufi-brødre i Pakistan" (2013). Denne artikel blev udvalgt som "årets artikel" i *Norsk Antropologisk Tidsskrift*, og i 2016 er en engelsk version af artiklen blevet publiceret under titlen "Burger Jihad: Fatal attractions at a Sufi lodge in Pakistan" i *Journal of Muslim Minority Affairs*. Maria Louw arbejdede med sufisme i postsovjetisk Centralasien og har især publiceret om sufisme i Usbekistan, blandt andet artiklen "Ufuldkommenhedens Etik: Om at Realisere Sufismen som Dyddetik i det Post-Sovjetiske Usbekistan" i dette tidsskrift i 2013. Kasper Mathiesen arbejdede med ph.d.-projektet "Prophetic Education and Islamic Self-Cultivation" og har blandt andre artikler publiceret "Anglo-American 'Traditional Islam' and Its Discourse of Orthodoxy" i *Journal for Arabic and Islamic Studies* (2013).

Sammen har de involverede forskere i projektet afholdt workshops i Aarhus samt en større konference i Istanbul i 2014 med titlen "Multi-Sited Sufism. Transmissions, Translations, Transcendence". Desuden har de sammen redigeret et særnummer af *Tidsskrift for Islamforskning*, "Sufismens Paradokser", i 2013.

Sekterisme efter de arabiske opstande

I 2015 påbegyndtes et nyt forskningsprojekt med fokus på den øgede sekterisme efter de arabiske opstande i 2011. Projektet ledes af Morten Valbjørn, lektor på Institut for Statskundskab, med deltagelse af Martin Riexinger, lektor på Arabisk- og islamstudier, Thomas Fibiger, adjunkt på Afdeling for Antropologi, samt professor Raymond Hinnebusch fra St. Andrews University i Skotland. De tre førstnævnte er alle fra Aarhus Universitet og har deltaget i ICSRU-netværket gennem det meste af dets levetid. Projektet er et godt eksempel på et forskningsprojekt, som er groet ud af samarbejdet og mere eller mindre uformelle diskussioner i netværket, som dermed giver forskningsprojektet en stærk tværfaglig og institutionel forankring.

Projektet tager udgangspunkt i den almene observation, at en væsentlig konsekvens af opstandene i den arabiske verden siden 2011 har været øgede sekteriske spændinger i regionen, altså en øget grad af konflikt mellem sunni- og shiamuslimer, som dermed defineres som absolutte modsætninger. Hvor opstandene tilsyneladende havde til hensigt at styrke demokratisk udvikling i landene, blev resultatet i de fleste tilfælde noget helt andet, og i lande som Syrien (som Hinnebusch er ekspert i) og Bahrain (som Fibiger er ekspert i) er sekteriske konflikter i stedet brudt ud i mere (Syrien) eller mindre (Bahrain) voldsom grad. Ligeledes præges også lande, som ikke har været del af netop disse opstande, i særdeleshed Irak og Libanon, men også f.eks. Saudi Arabien og Kuwait, af øget sekterisk bevidsthed og konflikt.

Forskningsprojektet har altså ikke så meget til hensigt at dokumentere, at sekterisme er kommet til at spille en større rolle efter 2011, men snarere *hvordan, hvorfor* og med *hvilke konsekvenser og forklaringsrammer* dette er tilfældet.

Forskningsprojektet sigter dermed på at give politologisk, religionshistorisk og etnografisk kontekst til den aktuelle situation, hvor sekterisme synes at spille en større rolle i den arabiske verden. Politologisk ved at adressere litteraturen og den politiske meningsdannelse om sekterisme i både Mellemøsten og den vestlige verden (i særdeleshed Valbjørn og Hinnebusch), religionshistorisk ved at vurdere, hvordan og hvornår sekterisme er kommet til spille en rolle for identitetsmæssig forståelse og konflikt i den islamiske verden (i særdeleshed Riexinger, især

fokuseret på udviklingen fra det 19. århundrede og frem og ikke mindst fokuseret på udviklingen i Sydasiens), og etnografisk ved at vurdere, hvordan folk i dagliglivet lever med, taler om og forstår sekterisme (i særdeleshed Fibiger, baseret på feltarbejde i Bahrain og Kuwait).

Forskningsprojektet består af en række såkaldte “work packages” (WP). WP1 adresserer nogle af de (meta)teoretiske udfordringer, der er knyttet til udviklingen af en interdisciplinær tilgang til studiet af shia-/sunnisekterisme. Det vedrører f.eks. spørgsmål om, hvordan man kommer hinsides såvel primordiale og instrumentalistiske forståelser af sekterisme; hvorvidt shia-/sunnisekterisme adskiller sig fra andre former for sekterisme; hvorvidt sekterisme skal betragtes som enhver anden form for identitetspolitik, således at teorier om andre former for kollektive identiteter kan overføres, og endelig hvorvidt og i så fald hvordan religion spiller en signifikant rolle for shia-/sunnisekterisme. WP2 har til formål at karakterisere og kortlægge, hvad der er betegnet som “den nye sekterisme”. Dette omfatter dels en kortlægning af, hvor, i hvilket omfang og hvordan forskellige former for sekterisme (banal, instrumentel eller radikal) aktuelt kommer til udtryk, og dels en sammenligning med tidligere historiske perioder præget af shia-/sunnisekterisme. WP3 handler om, hvordan man teoretisk kan forklare, hvorfor shia-/sunnisekterisme netop nu er blevet en central faktor i mellemøstlig politik efter de arabiske revolter, herunder hvilken rolle man relativt skal tillægge historiske/aktuelle faktorer og dynamikker på et regionalt/statsligt/samfundsmæssigt plan. Endeligt er der WP4, som angår spørgsmålet om, hvordan den stigende shia-/sunnisekterisme påvirker forskellige dimensioner af mellemøstlig politik, herunder regionale konflikter og alliancemønstre, muligheden for demokratisering og autokratiers regimebevarelsesstrategier, den islamistiske scene og former for statsbygning/sammenbrud.

Fremtidsudsigter

Tværdisciplinær forskning i islam og i islamiske kulturer og samfund på Aarhus Universitet er nu veletableret. Forskningsprojekter har fokuseret på islam i Europa (skoler), transnational islam (sufisme) og mellemøstlig islam (sekterisme), og for-

skere har bidraget med faglighed og perspektivering fra islamologi, religionsvidenskab, pædagogisk antropologi, etnografi, antropologi og statskundskab. Der er en god balance mellem seniorforskere, etablerede juniorforskere og ph.d.-studerende, ligesom der er en række talentfulde og motiverede kandidatstuderende på alle de uddannelser, som er tilknyttet ICSRU. Der er naturligvis også udfordringer. Selvom reformprocessen kendt som "dimensionering" i sidste ende kan vise sig nyttig, hvis det forbedrer kvaliteten af de studerende på de uddannelser, som er tilknyttet ICSRU, er de finansielle følgevirkninger for Faculty of Arts i Aarhus bekymrende. Det truer også kandidatuddannelsen i arabisk- og islamstudier, som er et klassisk "småfag", og derfor er mere ressourcekrævende end større og mindre specialiserede kandidatuddannelser, såsom historie eller endda religionsvidenskab. En god kandidatuddannelse understøtter god forskning på flere måder. En anden udfordring er geografisk: Hovedvægten af dansk islamforskning ligger i landets østlige del, og det er ikke altid nemt at holde det aarhusianske forskningsmiljø forbundet til det nationale forskningsmiljø. Den energi og interesse, der har udviklet sig på Aarhus Universitet, skulle dog gerne være i stand til at overvinde disse udfordringer, og fremtidsudsigterne er derfor gode.

Litteratur

- Anderson, Sally. 2014a. "Likeable children, uneasy children: growing up Muslim in small-town Danish schools." In Mark Sedgwick (ed.): *Making European Muslims: religious socialization among young Muslims in Scandinavia and Western Europe*, 205-228. New York: Routledge.
- 2014b. "Religionens mange dimensioner. Skoleteologi og muslimske børn i en dansk provinsskole." *Tidsskrift for Islamforskning* 8(2): 77-99.
- Bubandt, Nils. 2011. "A Method Whose Time is Due: Mysticism, Economics, and Spiritual Kinship in a Global Sufi Movement". In Mikkel Rytter and Karen Fog Olwig (eds.): *Mobile Bodies, Mobile Souls. Family, Religion and Migration in a Global World*, 223-245. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.
- Fibiger, Thomas. 2014. "Stability or Democracy? The Failed Uprising in Bahrain and the Battle for the International Agenda." In Kjetil Fosshagen (ed.): *The Arab Spring – Uprisings, Powers, Interventions*, 81-94. Oxford: Berghahn.
- 2012. "Ikke Sunni, Ikke Shia, Blot Bahraini." I *Babylon - Nordisk Tidsskrift for Midtøstenstudier* 10(1): 10-21.

- 2011. “Sectarian Secularism in Bahrain.” In Nils Bubandt and Martijn van Beek (eds.): *Varieties of Secularism in Asia*, 163-181. Oxford: Taylor and Francis.
- Gilliam, Laura. 2015. “Being a good, relaxed or exaggerated Muslim: religiosity and masculinity in the social worlds of Danish schools.” In Mark Sedgwick (ed.): *Making European Muslims: religious socialization among young Muslims in Scandinavia and Western Europe*, 165-186. New York: Routledge.
- 2014. “Når religion i skolen er ‘uproblematisk’: moderat sekularisme, civiliseringsidealer og afslappede muslimer.” I *Tidsskrift for Islamforskning* 8(2): 35-56.
- Gilliam, Laura og Lene Kühle. 2014. “Muslimske børn i den ‘sekulære’ danske folkeskole.” I *Tidsskrift for Islamforskning* 8(2): 1-16.
- Hinnebusch, Raymond. 2016a. “The sectarianization of the Middle East: Transnational identity wars and competitive interference.” In *Transnational Diffusion and Cooperation in the Middle East and North Africa*. 8-9 June in Hamburg, Germany. (pomeps.org/2016/08/04/the-sectarianization-of-the-middle-east-trans-national-identity-wars-and-competitive-interference/)
- 2016b. “Syria.” In Ellen Lust (ed.): *The Middle East*, 781-807. 14th ed. London: Sage.
- (ed.). 2016c. *After the Arab Uprisings - Between democratization, counter-revolution and state failure*. London: Routledge.
- 2015a. “Introduction: understanding the consequences of the Arab uprisings – starting points and divergent trajectories.” In *Democratization* 22(2): 205-217.
- 2015b. *The International Politics of the Middle East*. Manchester: Manchester University Press.
- 2014. “Historical Sociology and the Arab Uprising.” In *Mediterranean Politics* 19(1): 137-140.
- 2013. “The Politics of Identity in Middle East International Relations.” In Louise Fawcett (ed.): *International Relations of the Middle East*, 148-169. 3rd edition. Oxford: Oxford University Press.
- Hinnebusch, Raymond, et al. 2016. “Civil Resistance in the Syrian Uprising.” In Adam Roberts, Michael J. Willis, Rory McCarthy and Timothy Garton Ash (eds.): *Civil Resistance in the Arab Spring: Triumphs and Disasters*, 223-247. Oxford: Oxford University Press.
- Jensen, Sidsel Vive. 2014. “Håndtering af muslimske praksisser i danske folkeskoler. Autoritet, inklusion og religion.” I *Tidsskrift for Islamforskning* 8(2), s. 17-33.
- 2013. *It has nothing to do with religion: Governance of Muslim practices in Danish public schools*. PhD afhandling, Aarhus Universitet.
- 2010. “Gå glad i bad?: Muslimske normer for fællesbad.” I René Dybdal Pedersen (red.): *Religion 2.0?: Tendenser og trends i det nye årtusind*, 26-29. Aarhus: Det Teologiske Fakultet.
- Khawaja, Iram. 2014a. “Home is gone!?: the desire to belong and the renegotiation of home.” In *New Scholar* (Burwood) 3(1): 13-24.
- 2014b. “Hverdagens religiøsitet i og udenfor skolen: om kirker, nisser og bedetæpper.” I *Tidsskrift for Islamforskning* 8(2): 101-122.
- 2014c. “Muslimness and prayer: the performance of religiosity in everyday life in and outside school.” In Mark Sedgwick (ed.): *Making European Muslims: religious socialization among young Muslims in Scandinavia and Western Europe*, 187-204. New York: Routledge.
- Kühle, Lene. 2014. “Religious Diversity and Muslim Claims-Making: Conflicts over the Danish Folkeskole.” In Mark Sedgwick (red.): *Making European Muslims: Religious Socialization Among Young Muslims in Scandinavia and Western Europe*, 123-146. New York: Routledge.
- Louw, Maria. 2013. “Ufuldkommenhedens Etik: Om at Realisere Sufismen som Dydsetik i det Post-Sovjetiske Usbekistan.” I *Tidsskrift for Islamforskning* 7(2): 8-38.
- 2011. “Sufisme i Usbekistan.” *Magasinet rØst* 2: 9-11.
- Mathiesen, Kasper. 2013a. “Anglo-American ‘Traditional Islam’ and its Discourse of Orthodoxy.” In *Journal for Arabic and Islamic Studies* 13: 191-219.
- 2013b. “I lære som Allahs ven: Selvets renselse på et islamisk universitet i Yemen.” I *Tidsskrift for Islamforskning* 7(2): 39-80.
- Pedersen, Marianne Holm. 2015. “Islam in the family: The religious socialization of children in a Danish provincial town.” In Mark Sedgwick (ed.): *Making European Muslims: Religious socialization among young Muslims in Scandinavia and Western Europe*, 21-38. New York: Routledge.

- 2014. “Den private religion: Fortolkninger af muslimske børns religiøse tilhørsforhold i en dansk folkeskole.” I *Tidsskrift for Islamforskning* 8(2): 57-76.
- Riexinger, Martin (2004). *Sanā'ullāh Amritsarī (1868-1948) und die Ahl-i Hadīs im Punjab unter britischer Herrschaft*. Würzburg: Ergon-Verlag.
- Rytter, Mikkel. 2016a. “Burger Jihad: Fatal attractions at a Sufi lodge in Pakistan.” In *Journal of Muslim Minority Affairs* 36(1): 46-61.
- 2016b. “By the beard of the Prophet: imitation, reflection and world transformation among Sufis in Denmark.” In *Ethnography* 17(2): 229-249.
- 2015a. “Genopdagelsen af Pakistan: Religiøs mobilitet blandt sufi muslimer.” I Karen Valentin og Karen Fog Olwig (red.): *Mobilitet og tilknytning: Migrantliv i et globaliseret Danmark*, 161-180. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.
- 2015b. “The Scent of a Rose: Imitating Imitators as They Learn to Love the Prophet.” In Britta Timm Knudsen and Carsten Stage (eds.): *Affective Methodologies: Developing Cultural Research Strategies for the Study of Affect*, 140-160. New York: Palgrave Macmillan.
- 2014a. “Et skæg: synlighed og selvkultivering blandt danske muslimer.” I Nils Bubandt, Anne Line Dalsgaard, Ulrik Høj Johansen og Bodil Selmer (red.): *Hverdagens Mysterier: refleksioner over ting vi kender, men ikke helt forstår*, 62-81. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.
- 2014b. “Transnational Sufism from below: charismatic counselling and the quest for wellbeing.” In *South Asian Diaspora* 6(1): 105-119.
- 2013. “Bønner og borgere: Forbudte fristelser under itikaf blandt sufi-brødre i Pakistan.” I *Norsk Antropologisk Tidsskrift* 24(1): 26-38.
- Sedgwick, Mark. 2016. *Western Sufism: From the Abbasids to the New Age*. New York: Oxford University Press.
- 2015a. “Islamic Mysticism and Neo-Sufism.” In *CISMOR* [Kyoto] 8: 40-51.
- 2015b. “Sufis as ‘Good Muslims’: Sufism in the Battle against Jihadi Salafism.” In Lloyd Ridgeon (ed.): *Sufis and Salafis in the Contemporary Age*, 105-17. London: Bloomsbury Academic.
- 2015c. “The Making of a Sufi Saint of the Twentieth Century: Shaykh Ahmad al-‘Alawī (1869-1934).” In *Journal of the history of Sufism* 6: 225-240.
- (ed.). 2014a. *Making European Muslims: Religious Socialization among Young Muslims in Scandinavia and Western Europe*. New York: Routledge.
- 2014b. “Families, Governments, Schools, Alternative Spaces and the Making of European Muslims.” In Mark Sedgwick (ed.): *Making European Muslims: Religious Socialization Among Young Muslims in Scandinavia and Western Europe*, 1-17. New York: Routledge.
- 2014c. “Islam in Christianity: Religious Education in the Danish Folkeskole.” In Mark Sedgwick (ed.): *Making European Muslims: Religious Socialization Among Young Muslims in Scandinavia and Western Europe*, 146-162. New York: Routledge.
- 2014d. “The Distribution of Pupils with Muslim Religious-cultural Backgrounds in Danish Schools.” In *Tidsskrift for Islamforskning* 8(2): 123-132.
- 2013a. “Seyyid Hüseyin Nasr’ın düşüncesinde dört tema.” In Ş. Öçal and C. Özyurt (ed.): *Modernizm ve gelenekselcilik arasında din*, 229-40. Ankara: Hece.
- 2013b. “Something Varied in the State of Denmark: Neo-nationalism, Anti-Islamic Activism, and Street-level Thuggery.” In *Politics, Religion & Ideology* 14(2): 208-33.
- 2012. “Neo-Sufism.” In Olav Hammer and Mikael Rothstein (eds.): *The Cambridge Companion to New Religious Movements*, 198-214. Cambridge: Cambridge University Press.
- 2010a. “Da Vesten opdagede sufismen.” I *Carsten Niebuhr Biblioteket* 20: 23-27.
- 2010b. “Sufis as Mythic Bearers of Esoteric Tradition.” In Andreas Kilcher (ed.): *Constructing Tradition in Western Esotericism*, 413-25. Leiden: Brill.
- Suhr, Christian. 2014. “Brainwashed at School? Deprogramming the Secular among Young Neo-orthodox Muslims in Denmark.” In Mark Sedgwick (ed.): *Making European Muslims: Religious Socialization Among Young Muslims in Scandinavia and Western Europe*, 249-268. New York: Routledge.

- Valbjørn, Morten. 2015a. "Introduction: The Role of Ideas and Identities in Middle East International Relations." In Morten Valbjørn and Fred Lawson (eds.): *International Relations of the Middle East* (Vol. 3: The Role of Ideas and Identities in Middle East International Relations), vii-xxiii. London: Sage.
- 2015b. "Det sekteriske Mellemøsten." I Morten Winther Bülow og Tonny Brems Knudsen (red.): *International PolitikNU – magtbalance, værdier og samarbejde*, 215-231. 2. udgave. Aarhus: Systime.
- 2015c. "International relations theory and the new Middle East: three levels of a debate." In *POMEPS Studies 16: International Relations and a changing Middle East*, 74-79. (pomeps.org/wp-content/uploads/2015/09/POMEPS_Studies_16_IR_Web1.pdf)
- 2015d. "Reflections on Self-Reflections – On framing the analytical implications of the Arab uprisings for the study of Arab politics." In *Democratization* 22(2): 218-238.
- Valbjørn, Morten and André Bank. 2012. "The New Arab Cold War: rediscovering the Arab dimension of Middle East regional politics." In *Review of International Studies* 38(1): 3-24.
- 2007. "Signs of a New Arab Cold War: The 2006 Lebanon War and the Sunni-Shi'i Divide." In *Middle East Report* 242 (Spring): 6-11.

Thomas Hoffmann

Essays

Danske koranstudier

Et forskningshistorisk over-, side- og udblik

I dette forskningshistoriske rids vil jeg introducere til dansk islamforsknings *sine qua non* og *evergreen*, koranforskningen. Til trods for denne unikke og prominente status er det også en forskning, der alt andet lige har været nichepræget og i stigende grad været bagatelliseret eller, i bedste fald, relativiseret. Det er ikke desto mindre min hypotese eller påstand, at dette forskningsfeltets status og relevans er stigende.

Artiklen vil falde i tre afsnit: allerførst et vue over dansk koranforskning før årtusindskiftet, fra reformationstiden til moderniteten. Dernæst følger et afsnit om koranforskningen i det nye millennium – med inddragelse af denne signaturs egen rolle. Herefter opstiller jeg nogle betragtninger over feltets mulige opblomstring for endelig at afslutte med nogle argumenter for koranforskningens frugtbare parløb med universitetsteologien. Som et appendiks til dette historiske vue har redaktionen indvilget i at trykke min 2013-tiltrædelsesforelæsning som professor *mso* (med særligt område) i koran- og islamstudier ved Det Teologiske Fakultet. Denne forelæsning komplementerer så at sige essayets bagudskuende og historiske blik ved at pege på nogle mulige samfundsmæssige potentialer og fordringer for Koranen og koranforskningen.

Thomas Hoffmann, ph.d., er professor (mso) i Koran- og Islamstudier, Teologisk Fakultet, Københavns Universitet. Han er uddannet i religionshistorie ved Københavns Universitet og blev ph.d. fra Litteraturvidenskab på afhandlingen *The Poetic Qur'ān. Studies on Qur'ānic Poeticity* (Harrassowitz Verlag, 2007). Hoffmanns forskningsfokus er koranstudier. Han har udgivet flere artikler internationalt, men formidler derudover bredt om islam i dansk regi, blandt andet som redaktør og medforfatter på *Gads leksikon om islam* (Gads forlag, 2008) og som klummeskribent på *Weekendavisen*.

Dansk koranforskning før årtusindskiftet

For de internationale koranstudiers vedkommende yder to artikler i *Encyclopaedia of the Qur'ân* et koncist og forholdsvis opdateret overblik, nemlig dels Hartmut Bobzins "Pre-1800 Pre-occupations of Qur'ânic Studies" (2004), hvis felt mestendels må kaldes apologetisk og i bedste fald proto-videnskabeligt, og dels Marco Schöllers "Post-Enlightenment Academic Study of the Qur'ân" (2004), der redegør for den egentlige videnskabelige konstituering af faget. For et nationalt forskningshistorisk blik over islamforskning i bredeste forstand, fra de første tilnærmelser i kølvandet på Hans Tausen og reformationen til starten af 1970erne, kan man med fordel konsultere den tidligere professor i semitisk filologi Frede Løkkegaard og hans bidrag til Københavns Universitets 500 års-jubilæumsskrift samt forskningsbibliotekar Stig T. Rasmussens *Dansk arabistik og islamforskning i det 17.-19. århundrede: hovedtræk bibliografisk belyst* (1996). Følgende bemærkninger støtter sig især til disse to artikler.

At koranstudier overhovedet kommer inden for den danske universitære horisont, skyldes i første omgang senmiddelalderens teologi med sin inspiration fra Erasmus af Rotterdam (1466-1536) og den såkaldte bibelhumanisme. Yderligere impulser kommer fra den protestantiske reformation (med sin legendariske start i Wittenberg i 1517), hvor man i stigende grad begynder at interessere sig for Bibelens originalsprog (Bobzin 1995), herunder også de såkaldte østerlandske sprog, der rummede eller tænkte at kunne rumme ukendte nøgler til forståelsen af bibelteksten. Endelig var de realpolitiske omstændigheder omkring de såkaldte Tyrkerkrige med osmannerne heller ikke uden betydning, og Martin Luthers kommissionering af en trykt oversættelse (latin) af Koranen i 1543 skal da også delvis ses som udtryk for, at man ønskede at udbrede kendskabet til fjendens helligskrift. Med Det Gamle Testaments hovedsprog, hebræisk, bliver hebræiskstudier og subsidiært det semitiske en vigtig del af bibelkundskaberne – med den "danske Luther" Hans Tausen som den første, der begynder at undervise i hebræisk i 1537.

Omkring 1700-tallet bliver arabisk et sprog, som flere af de danske teologiprofessorer arbejder med, men ikke med Koranen som primær fokus. Heller ikke Den Arabiske Rejse (1761-1767), der i første omgang var udtænkt af den tyske orientalist Johann

Michaëlis (1717-1792), blev en oplagt lejlighed til at opnå nærmere kendskab til Koranen og dens rolle i fromhedslivet, ja, faktisk blev ekspeditionen ligefrem pålagt *ikke* at erhverve sig koranmanuskripter på deres rejse. Ikke desto mindre tilflød der på forskellig vis, blandt andet ved donationer, Danmark koranmanuskripter i 1700-tallet.

Det er ikke helt klart, hvornår eller i hvilken grad der blev bedrevet eller undervist i arabiskstudier første gang på Københavns Universitet. Løkkegaard henviser til, at den teologiske professor Hans Hansen Svanes (1606-1666) undervisning i syrisk og arabisk blev nedlagt i 1646, da sprogene blev erklærede for unyttige for undervisningen. Herefter skulle det først være omkring første halvdel af 1700-tallet, at Marcus Wöldike (1699-1750), teolog og rektor, genoptager undervisningen i aramæisk, syrisk, samaritansk og arabisk. Tilsyneladende er det først med Johan Christian Kall (1714-1775), der var tysker af fødsel, men bosat i Danmark, at undervisning i Koranen blev en reel mulighed – ifølge Løkkegaard fortrinsvist med det formål at påvise “ugudeligheder” i muslimernes bog (Løkkegaard 1992, 492). Med teologen Jacob Georg Christian Adler (1756-1834) ser vi de første spæde akademiske arbejder, hvor Koranen og tekster om islamisk historie indgår. Dette følges op af Jens Lassen Rasmussen (1785-1826), der ud over at forelæse over Koranen blandt andet udmærkede sig ved – som den første – at skrive om vikingernes engagementer i den islamiske verden og udgive et værk om den præ-islamiske periode, baseret på muslimske historikers værker.

Den første egentlige monografi inden for koranforskning kom fra teologen og frihedstænkere Jacob Jacobsen Dampe (1790-1867), der i 1812 forsvarede en 67 sider kort latinsk afhandling om Koranens etik. Desværre er den ikke blevet oversat til dansk.¹ Teologen Frants Peder William Buhl (1850-1932) er uomtvisteligt den første danske tænker, der for alvor sætter sit præg på den internationale islam- og koranforskning, især med sin klassiker *Muhammads Liv* fra 1903, der senere, i 1930, udkommer på tysk. I 1921 udgiver Buhl et udvalg af oversatte koranpassager, som han arrangerer efter en hypotetisk kronologisk rækkefølge, bl.a. inspireret af Theodor Nöldeke, hvis kronologiske teser fremsættes i ungdomsarbejdet *Geschichte des Qorans* fra 1860, der senere udvides og bearbejdes af tre tyske arabister, Schwally, Bersträsser og Pretzl i årene 1909-1938.

1. Det er vanskeligt ikke at undre sig over disse teologiske arabisters betydning for danmarkshistorien: dels den uforløste og tragiske skæbne for friheds- og demokratitænkere Dampe, der dømmes til døden i 1820, benådes med livsvarigt fængsel på Christiansø og først 20 år senere får amnesti. Dels hans samtidige, Ditlev Gothard Monrad (1811-1887), der er magister i semitisk filologi og arbejder med et så vanskeligt felt som den tidlige arabiske poesi, inden han for alvor vender sig mod den politiske løbebane, hvor hans rolle i 1864 bliver tragisk og fatal, ikke bare personligt, men også nationalt.

Buhls *Muhammeds religiøse Forkyndelse efter Qurânen* fra 1924 må betegnes som sin tids mest grundige og forskningsmæssigt opdaterede danske monografi om Koranen. Buhl bliver også den sidste teolog, der virker inden for både de klassiske teologiske fag og rene islamstudier, hvor de sidste efterhånden kommer til at blive bedrevet inden for de humanistiske fag religionshistorie, semitisk filologi og mellemøststudier. Buhls referencer til Muhammad viser også, at koranforskningen stadig tog sammenhængen mellem Koranen og Muhammad for forholdsvis uproblematisk. Senere danske forskere, henholdsvis arabisten og teologen Frede Løkkegaard (1920-2007) og iranisten Jes P. Asmussen (1928-2002), bidrog i samme ånd med to kortfattede og formidlende værker i henholdsvis 1972 (*Muhammed*) og 1982 (*Muhammed, Jesus, Abraham: Kristendom og jødedom i Koranen*). Begge kombinerede muhammadbiografien med udvalgte koranlæsninger. Inden da havde især teologen og orientalsisten Johannes Peder Ejler Pedersen (1883-1974)² bedrevet islamstudier og i forskellig grad behandlet koranisk materiale, egentlig mest indgående (i form af en slags perspektiveringskapitel) i doktorafhandlingen fra 1912, *Den semitiske Ed og beslægtede Begreber samt Edens Stilling i Islam*, der udkom på tysk to år senere. Det næste større koranorienterede arbejde, som udkommer efter Asmussen, ser vi først i 1997. Det drejer sig om *Koranen i udvalg* (1997), der er nyoversat, introduceret, tematisk arrangeret og tilføjet et historisk-sprogligt noteapparat, af den teologiske licentiat og semitiske filolog Finn O. Hvidberg-Hansen, der også var professor i semitisk filologi ved Aarhus Universitet.

Selvom de forskellige religions- og islamvidenskabelige samt mellemøstorienterede fag i Aarhus, Odense og København alle har haft kapaciteter med viden om Koranen, dens historiske kontekst og fortolkningshistorie (bl.a. Jeppe Sinding Jensen, Mark Sedgwick, Martin Riexinger, Kate Østergaard, Jørgen Bæk Simonsen, Jakob Skovgaard-Petersen, Catharina Raudvere), har forskningen ikke desto mindre været fokuseret på andre aspekter af det islamvidenskabelige end det strikt koraniske³ – om end Koranen (og Muhammad) jævnligt introduceres og formidles i forskellige arbejder fra denne front. Der sker imidlertid en mindre vending omkring årtusindskiftet, som vil blive behandlet nedenfor.

2. Se Jørgen Bæk Simonsens artikel om Johannes Pedersen i indeværende nummer.

3. Med Irmeli Perho og John Møller Larsen som undtagelser.

Dansk koranforskning i det nye millennium

Da det nystiftede *Forum for Islamforskning* i 2006 lancerede sit første nummer af *Tidsskrift for Islamforskning* (TIFO), var temaet *Danske koranstudier*. Seks peer-reviewed artikler udgjorde åbningsnummeret. Den første artikel satte Koranen i sammenhæng med en af islamismens betydeligste tænkere og koraneksegeter, ægypteren Sayyid Qutb (1906-1966). Artiklen var skrevet af en nyslået ph.d., Jean Butler, hvis afhandling var et klassisk studie over Koranens sataniske Iblis-figur og dennes rolle i *tafsîr*-traditionen. Ph.d.-stipendiat Dorte Maria Kodals bidrag, "Kritisk læsning af Koranen i muslimsk optik", hørte også til i den moderne afdeling, for så vidt som den koncentrerede sig om nogle af tidens store akademiske og konfessionelt progressive koran- og islamforskere i Vesten og primært i universitært regi. Det var navne som fransk-algierske Mohammed Arkoun (1928-2010), pakistanske Fazlur Rahman (1919-1988), maldiviske Abdullah Saeed (1960-) og ægyptiske Nasr Abū Zayd (1943-2010). Tidsskriftets ansvarshavende redaktør, ph.d.-stipendiat Inge Liengaard, introducerede til europæisk islams mest profilerede intellektuelle, nemlig schweizeren Tariq Ramadan (der tillige er kendt for at være barnebarn af Hassan al-Banna (1906-1949), *Det Muslimske Broderskabs* stifter) og dennes syn på Koranen. Endnu et bidrag i den moderne afdeling var en mere antropologisk orienteret artikel omkring koranundervisning i en nutidig kenyansk kontekst, skrevet af den svenske islamforsker Jonas Svensson. Ovenstående signatur, der på det tidspunkt opretholdt et postdoc-stipendium, bidrog med artiklen "En meget kort introduktion til koranforskningen", der, som titlen angiver, introducerede til den moderne koranforskning, de centrale emner inden for feltet samt nogle af de vigtigste værker og hjælpemidler. Sidst, men ikke mindst, kunne åbningsnummeret prale med særligt fornemt bidrag fra den danskfødte Patricia Crone (1945-2015), professor i islamisk historie ved Princetons *Institute for Advanced Studies*. Crones artikel var et stykke materialistisk historiestudie, der ud fra koranteksten forsøgte at rekonstruere, hvordan folk i 600-tallets Vestarabien, dvs. det område, hvorfra Koranen tænkes at udspringe, levede af agerbrug, fiskeri og handel. Crone bedrev adskillige studier, hvor koranteksten nærlæses.

At TIFO åbnedes med et så klassisk og kanonisk emne som Koranen, kan ses som udtryk for en grundlæggende anerkendelse af, at Koranen og dens reception og brug blandt muslimer er udgangspunktet for islamforskningen – hvad enten man som Crone går helt tilbage til de sociale og materielle omstændigheder for Koranens livsverden i senantikken Arabien, eller man fokuserer på de idéhistoriske og eksegetiske forvaltninger og omvæltninger, som moderniteten har ført med sig i forhold til Koranen. Nogenlunde samme publikationsmæssige rationale kunne spores i den formidlende bogserie *Carsten Niebuhr Biblioteket* fra Forlaget Vandkunsten, finansieret af C.L. Davids Fond⁴ og redigeret af et redaktørhold bestående af blandt andre islamforskeren Jakob Skovgaard-Petersen, Københavns Universitet.⁵ Selvom der i Niebuhr-serien, der startede i 2003 og løb indtil i år, 2016, er udgivet i alt 27 bøger med vidt forskellige emner og indgangsvinkler til islam og den islamiske verden, var et af de første værker i serien en bog om Koranen, nemlig *En meget kort introduktion til Koranen* (2003),⁶ forfattet af en af Patricia Crones gamle samarbejdspartnere, den ligeledes Princeton-residerende Michael Cook.⁷ Flere af de senere bøger i serien, ikke mindst Barbara Stowassers (1935-2012) *Kvinder i Koranen: Helligtekst, tradition og fortolkning*, men også John Burtons *En introduktion til Hadith*, Rudolph Peters *Jihad i klassisk og moderne islam*, Sami Zubaidas *Ret og magt i den islamiske verden* og Patricia Crones *Guds styre* rummer vigtige kapitler eller længere passager, der inddrager Koranen som væsentlig faktor i analyserne.

At tre af bidragsyderne til TIFO-nummeret, Butler, Kodal og Hoffmann, alle havde skrevet eller var i færd med at skrive ph.d.-afhandlinger om markant koraniske emner (Butler om Koranens Iblis/Satan-figur, Kodal om den gådefulde hanifbetegnelse og Hoffmann om Koranens poesilignende gestalt), og at TIFO og Carsten Niebuhr Biblioteket lagde ud med koran-

4. Samme fond, som står bag Davids Samling, der som bekendt også rummer en særdeles fornem samling af islamisk kunst.

5. De to andre redaktører af serien var arkitekt, professor emeritus Hans Munk Hansen og journalist Pernille Bramming.

6. Hvis titel tydeligt spejles i min

TIFO-artikel fra 2006. Det skal dog tilføjes, at Cooks bog ikke var den første udgivelse i Biblioteket, men udkom samme måned som bind 1 af Carsten Niebuhrs Rejsebeskrivelser, som samtidig lagde navn til serien.

7. Cook og Crone stod bag den revisionistiske nyklassiker *Hagarism* (1977), som plæderede for en radikal

skepsis over for de muslimske kilders historiske troværdighed samt en mere vidtgående anvendelse af samtidige ikke-muslimske kilder om islam, eller hagarisme (efter Abrahams slavinde, med hvem han fik Ismael).

studier, kan givetvis udlægges som tilfældige omstændigheder, men det er måske mere sandsynligt, at det i dansk regi skal tolkes som udtryk for en øget akademisk opmærksomhed på Koranen samt et udtryk for, at offentlighedens forståelse af islam og muslimer trods alt tjenes bedst ved indledningsvis at udgive en bog om Koranen. Tre år senere, i 2006, fulgte Forlaget Vandkunsten op med en fuldstændig nyoversættelse af Koranen, begået på filologiske præmisser af den semitiske filolog Ellen Wulff.⁸ Denne udgivelse blev angiveligt en regulær bestseller, hvilket også kunne indikere at offentligheden så at sige følte et behov for at få koranisk syn for sagn. Også børne- og ungdomsforfatteren Kåre Bluitgen, der som bekendt kom til at spille en afgørende rolle for den såkaldte karikatur- eller Muhammedkrise, udgav i 2009 en Koranen kommenteret som følgebind til sin Koranen gendigtet. Ovennævnte Jean Butler var faglig konsulent på kommentarværket, der ganske vist var en oversættelse, men ikke fra den arabiske originaltekst, men mestendels fra engelske oversættelser. Kommentarerne er gennemgående grundige og angiver dels herskende muslimske udlægninger, dels ældre historiske-kritiske blikvinkler. Den præsenterer ligeledes suraerne i en hypotetisk kronologirækkefølge baseret på Theodor Nöldekes klassiske studie. Samme år forsvarede den semitiske filolog John Møller Larsen sin ph.d.-afhandling om den islamistiske koraneksegese, *Art & Activism: The Qur'anic Exegesis of Sayyid Qutb*, på Aarhus Universitet.

Uden at der på nogen måde var tale om koranbaserede projekter, så man også en såkaldt islamsatsning på Københavns Universitet fra 2007 med henholdsvis Jørgen S. Nielsens grundforskningsprofessorat og Center for Europæisk Islam Tænkning (CEIT), baseret på Det Teologiske Fakultet, og professor mso Jakob Skovgaard-Petersens *Center for den Nye Islamiske Offentlighed* (CNIO) på Det Humanistiske Fakultets Institut for Tværkulturelle og Regionale Studier (der blandt andet inkluderer det gamle Carsten Niebuhr Institut samt religionsvidenskab). Begge centres bevillinger var tidsbegrænsede og udløb i 2013.

Også på Aarhus Universitet satsede man på samme tid på islamforskningen med en organisatorisk og fagmæssig reorganisering af dele af religionsvidenskab og semitisk filologi i form af den nye afdeling Arabisk- og Islamstudier. At undertegnede med sin ph.d.-grad (baseret på afhandlingen *The Poetic Qur'ân: Studies on Qur'anic Poeticity*⁹) herefter havde arbejde som hen-

8. Hidtil havde kun A.S. Madsens Ahmadiya-tro oversættelse fra 1967 været tilgængelig.

9. I 2007 udgivet i serien *Diskurse der Arabistik*, redigeret af de to koranforskere Angelika Neuwirth og Hartmut Bobzin.

holdsvis postdoc, forskningsadjunkt og lektor på henholdsvis Carsten Niebuhr Institutet (2005-2007), CEIT (2007-2009) og Arabisk- og Islamstudier (2009-2013), har naturligvis haft sine forskellige årsager, men man må konstatere, at den fortrinsvis koranorienterede forskningsprofil tilsyneladende ikke har været et handikap for ansættelse.¹⁰ Under min ansættelse som lektor ved Arabisk- og Islamstudier i Aarhus var jeg tillige så begunstiget at blive ph.d.-vejleder for Johanne Louise Christiansens koranprojekt, der undersøger en specifik konsonantrod, dens betydninger og distribution i Koranen (Christiansen 2016). Christiansen har i skrivende stund publiceret rene koranstudier i *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* og *Arabica* (Christiansen 2015a, b).

Med min egen kaldelse som mso-professor i koran- og islamstudier ved Det Teologiske Fakultet, Københavns Universitet, i 2013 syntes koranstudier for alvor at få mulighed for at få fodfæste og udfoldelse. Det afgørende nye var naturligvis det institutionelle skifte fra en humanistisk afdeling til en ren teologisk, helt specifikt Afdeling for Bibelsk Eksegese, hvor man som navnet angiver fortrinsvis beskæftiger sig med eksegesen, der i bredeste forstand angår beskrivelsen, kontekstualiseringen, fortolkningen og udlægningen af de religiøse tekster fra den kristne tradition, men naturligvis med inddragelse af et hav af *Umwelttexte* fra de mediterrane og nærorientalske områder fra de antikke og senantikke epoker. Rent forskningsmæssigt var det oportunt at indgå i dette eksegetiske regi, for så vidt som koranstudierne altid har været særskilt optaget af Koranens (og islams) senantikke religiøse kontekst, hvor netop jøde- og kristendom og deres tilhørende helligtekstlige universer har spillet en afgørende rolle for Koranens fremvækst og gestalt. Uddannelses- og undervisningsmæssigt gav det også god mening, at de teologistuderende hermed fik mulighed for undervisning i den abrahamiske "tredje udelukkede", som længe har været universitetsteologiens, nemlig islam. Spørgsmålet om universitetsteologien og koranforskningen vender jeg tilbage til.

For at opsummere: Islamforskningen, med koranforskningen som niche, synes faktisk at være forholdsvis begunstiget på såvel den akademiske som den formidlingsmæssige front. Sidstnævnte giver sig også udtryk i, at Koranen eller henvisninger til Koranen er et tilbagevendende fænomen i den danske politiske og mediemæssige offentlighed. Sidstnævnte er naturligvis ikke

10. Et koranorienteret udvalg af publicerede tekster er bl.a. Hoffmann 2003, 2004, 2005, 2006, 2007a, b, 2008, 2009a, b, 2011, 2012, 2014, 2015a, b, c.

uproblematisk, når Koranen somme tider promoveres som magisk forklaringsnøgle på snart sagt alt, fra storpolitik til mikro- og biopolitik.

Ser man ud over de danske bevægelser inden for det koraniske, kan man i nullerne iagttage en større international trend, hvor koranforskning bliver privilegeret som aldrig før. Et publikationsmæssigt tegn på dette var naturligvis udgivelsen af forskningsforlaget Brill's seks bind tunge *Encyclopaedia of the Qur'ân* i perioden 2001-2006 med næsten tusind artikler baseret på *state-of-the-art* forskning, herunder et enkelt opslag om medicin af den finsk-danske arabist Irmeli Perho. Et andet ambitiøst forskningsprojekt ser også lyset i Berlin i 2007, nemlig det digitale og online-baserede *Corpus Coranicum* (corpuscoranicum.de/), ledet af koranforskningens *grand old lady*, Angelika Neuwirth (f. 1943). På nuværende tidspunkt er *Corpus Coranicum* et af de største humanistiske projekter i Tyskland med finansiering fra de tyske forskningsråd frem til 2025, endda med mulighed for forlængelse. Fra Londons School of Oriental and African Studies (SOAS) lanceredes i 1999 det første egentlige videnskabelige tidsskrift dedikeret fuldstændigt til koranstudier, *Journal of Qur'anic Studies*,¹¹ der også flankeres af en større international konference om Koranen hver andet år, hvor undertegnede også har deltaget med papers flere gange. På den anden side af Atlanten, i USA og Canada, har såvel islam- som koranforskningen haft et vigtigt kontingent af forskere. I 2003 etableredes den såkaldte Qur'an Group i AAR, The American Academy of Religion, der er den største akademiske organisation for religionsstudier med omkring 10.000 medlemmer. I 2012 fik den næsten lige så store organisation, Society for Biblical Literature (SBL), en pendant til The Qur'an Group i form af The International Qur'anic Studies Association (IQSA), grundlagt af to yngre amerikanske koranforskere, Gabriel Said Reynolds og Emran El-Badawi. IQSA er begyndt at afholde konferencer i samarbejde med og med støtte fra SBL og deltager således i SBL's årlige megakongresser i USA, foruden at de også afholder en årlig konference i den islamiske verden. Også her har undertegnede deltaget med papers. Sideløbende med disse rent koranfaglige initiativer har nullerne og tierne tilsyneladende set en voldsom vækst i islamrelaterede forskningsudgivelser.

11. Her har jeg publiceret artiklen, "Ritual Poeticity in the Qur'ân. Family Resemblances, Features, Functions and Appraisals". Der findes naturligvis en lang række videnskabelige tidsskrifter, der trykker artikler indenfor koranstudier.

Årsager

Skal man lede efter årsager til koran- og islamstudiernes relativt begunstige position i såvel Danmark som udlandet, synes i hvert fald følgende faktorer at spille ind: For det første spiller (Vest)europas ændrede religiøse demografi en rolle. Islam er ifølge alle målinger den andenstørste religion i Europa nu. Dette rent kvantitative faktum er måske ikke så betydningsfuldt igen, for i rene tal er antallet af muslimer (praktiserende, selverklærede, estimerede m.m.) i Vesteuropa alt andet lige stadig en forholdsvis lille minoritet. Det afgørende er nok snarere en generel opfattelse af, at islam og muslimer rent kvalitativt har ændret Europas sekulære og religiøse landskab på bemærkelsesværdig vis. Det kan delvis forklares som udtryk for såkaldt moralsk panik (den ordrette oversættelse af den engelske term *moral panic*) oparbejdet af politiske kræfter og medier,¹² men det kan tillige forstås som udtryk for, at mange vesteuropæeres livsverden på den ene eller anden måde har bemærket en muslimsk tilstedeværelse i den lokale livsverden, men naturligvis også i et mere "fjernt" mediepræget politisk liv – en tilstedeværelse, som alt efter anskuelser og erfaringer kan vurderes som en kulturel berigelse, en trussel eller et blandet bæger. Naturligvis spiller det også ind, at muslimer selv har formået at bibeholde – undertiden ligefrem genvække – deres religiøse identitet under sociale omstændigheder, der dels er præget af migrationserfaringer (i første, anden eller tredje generation), dels er præget af global islamisme og forskellige transnationale forhold. Det er vel et af paradokserne ved islam og muslimer i Europa i dag: På den ene side opererer vi med en minoritet rent numerisk (der dog er i vækst), på den anden side oplever man islam og muslimer som en form for ubikviditet, et allestedsnærværende samfundsfænomen og tema.

For så vidt som universiteterne forholder sig til denne samfundsmæssige (u)virkelighed,¹³ som universiteterne selvsagt også er en del af, og som de forsøger at forklare og tolke videnskabeligt, er det ikke overraskende, at islam og muslimer som felt er vokset på universiteterne. Som Edward E. Curtis IV, professor i religionsstudier i USA med speciale i amerikanske muslimer, rammende beskrev det i sit online indlæg "Ode to Islamic Studies: Its Allure, Its Danger, Its Power":

12. Se evt. Christian Suhr og Kirstine Sinclairs artikel i indeværende nummer.

13. Med dette parentetiske (u) tilføjet tilkendegives blot, at den samfundsmæssige virkelighed jo også har karakter af scenarier, prognoser, mørketal, fejlantagelser, utopier og dystopier m.m.

The multi-disciplinary study of Islam nurtures ever-expanding circles of conversation about the significance of Islam to both specialized disciplinary concerns and interdisciplinary inquiry. [...] One of the reasons that the study of Islam has outgrown its orientalist roots is because Islam as a semiotic sign is simply too important for any one party to define or control it. Its role in global politics, ethics, and culture insures its contestability. Put too simply, Islam – again, as a sign – is everywhere. From D.C. think-tanks to the Myanmar countryside, from intimate, private interactions to public displays, it is ubiquitous in modern life. Because of its relevance and discursive power in so many domains, the study of Islam has become indispensable to the study of what it means to be human. The most enduring questions in the liberal arts inevitably involve Islam and Muslims these days. The very definition of freedom, goodness, beauty, and justice invoke Islam and Muslims in one way or another.¹⁴

Lidt kynisk og kuldslået kunne det tilføjes, at godhedens, skønhedens og retfærdighedens antiteser er akkurat lige så knyttet til dette fænomen – her spiller den væbnede islamisme og jihadisme naturligvis en afgørende rolle, især den del, der retter sig mod vestlige interesser, og som tog et afgørende skridt med 11. september-angrebene. Derudover må vi konstatere, at den tid, hvor studiet af islam var forbeholdt religionsvidenskaben, antropologien, den semitiske filologi og de regionale mellemøststudier, nu er ovre, og feltet har nu knopskudt og specialiseret sig i næsten alle retninger på de respektive fakulteter.

Ikke nok med at islams tilstedeværelse i Europa har motiveret forskningen til yderligere studier i islam og muslimers rolle i det før-moderne Europa og derved har dekonstrueret det simplificerede billede af Europa som et i sin essens ikke-islamisk territorium eller i evindelig konflikt med den islamiske verden, men den aktuelle tilstedeværelse har også fået en bred kam af islamforskere til at antage, at islam er kommet for at blive. I forhold til Koranen specifikt vil jeg henvise til Jane D. McAuliffe, chefredaktør for ovennævnte *Encyclopaedia of the Qur'ân* og den første islamforsker, der blev valgt som præsident for The American Academy of Religion. McAuliffe afsluttede sin *presi-*

14. bulletin.equinoxpub.com/2014/05/ode-to-islamic-studies-its-allure-its-danger-its-power-reflections-on-islamic-studies/

dential address “Reading the Qur’ân with Fidelity and Freedom” med følgende passus: “Not only is the Qur’ân an important element of our global religious heritage, it is now an American scripture, part of our present and a factor in our future” (2005, 635). Her skal vi naturligvis læse Europa side om side med Nordamerika. Angelika Neuwirths opsummerende værk fra 2010, *Der Koran als Text der Spätantike*, bærer symptomatisk nok undertitlen *Ein europäischer Zugang*. Ikke mindst i lyset af universiteternes almindelige prioritering af strategisk tænkning er det ikke usandsynligt, at McAuliffes prognose efterhånden er ved at blive erkendt blandt universiteternes beslutningstagere.

For det andet spiller international politik – herunder ikke mindst den væbnede og revolutionære islamisme – en afgørende rolle. En postkolonial konfliktkurve og et patchwork af alliancer med såvel vestligt som østligt (dvs. sovjetisk og russisk) engagement i *the greater Middle East* har tiltrukket sig opmærksomhed, især de forskellige islamistiske folke- og “avantgarde”¹⁵-bevægelser og revolutioner og deres undertiden militante “David mod Goliath”-agtige udfald. Her tænker man især på Sovjets tilbagetrækning fra Afghanistan efter mujahedinernes modstand, USA’s ditto fra Libanon og Irans revolution, men for nullernes vedkommende først og fremmest på 11. september, der på ny og med hidtil uset kraft demonstrerede, at scenerne for væbnet konflikt ikke længere var eksotiske og fjerne, men i princippet allestedsnærværende – med en universalistisk tolkning af en vending i Koranens såkaldte sværdvers, 9:5, *haythu wajadtumūhum*, “hvor I end finder dem.”

I forhold til disse geopolitiske bevægelser og paradigmeskift synes koranstudierne ganske vist at være perifere, ja, måske ligefrem skævvredne i forhold til feltet. At forklare islamisme som en effekt af Koranen ville naturligvis være vulgær orientalistisk logocentrisme, men det er heller ikke en forklaringsmodel, som har akademisk legitimitet, men blot huserer iblandt polemikere og aktivister. Det betyder dog på ingen måde, at Koranen og det islamiske traditionsmateriale ikke spiller en vigtig rolle for islamisterne – som legitimeringsreservoir, som (semi)guddommelig aura, som æstetik og retorik, ja, sågar som kognitiv og affektiv faktor. Spørgsmålet er naturligvis hvilken rolle, i hvilket omfang og med hvilken intensitet. Men at det spiller en rolle som det, foruden hvilket islamismen næppe ville kunne kaldes islamisme, forekommer umiddelbart intuitivt, hvilket naturlig-

15. Her tænker jeg særligt på de bevægelser, der opererer med en forholdsvis lille og engageret elite, der som stormtropper eller agents provocateurs tænkes at kunne løbe den islamiske revolution i gang.

vis også smitter af på universiteternes og forskningens prioriteringer.

Ved siden af disse to store eurocentriske og globaliserede parametre vil andre og mere lokale og detailspecifikke forhold formodentlig gøre sig gældende. Således for eksempel universitetsteologi og kirkens¹⁶ interesse i at klæde fremtidige kandidater på til en multireligiøs virkelighed med markante muslimske indslag og til at etablere en relation til Europas største religiøse minoritet.

16. Kirken har strengt taget ikke noget at gøre med universitetsteologien i Danmark, andet end som primær aftager af kandidater.

Appendix: Koranen som udfordring¹⁷

Tiltrædelsesforelæsning 13. december 2013 ved professor mso Thomas Hoffmann

Jeg har valgt at kalde denne tiltrædelsesforelæsning for “Koranen som udfordring”. Af mange årsager. De vigtigste vil jeg præsentere for jer i dag. Her er det mit håb, at jeg ikke kun monterer jer med klare facit og fugleperspektiver, sådan som tiltrædelsesforelæsningens tradition for programmatisk udmeldinger inviterer til. Ej heller vil jeg føre argumenter til torvs for, hvorfor koranstudier er relevante i dag i den teologiske forskning – de religionshistoriske, forskningshistoriske og teologiske argumenter herfor har jeg allerede luftet i forskellige fora. Nej, jeg vil i stedet forsøge at demontere jer, at efterlade jer med den form for tvivl og åbenhed, som englænderne kalder for *fortunate confusion*, “frugtbar forvirring”. Særligt fordi Koranen ofte reduceres til en monolit af entydig mening. Til at være den fundamentalistiske tekst par excellence – af såvel muslimer som ikke-muslimer. Men det udelukker på ingen måde, at Koranen (og dens tilhørende eksegetiske traditioner) ikke har blik for gradueringer, ambivalens og tvivlrådighed. Bør det for eksempel ikke vække til eftertanke, at partiklen *la’alla*, “måske”, Koranen igennem ytres af Gud, *Allâh*: “Måske vil I tænke?”, som der står i 2:219.¹⁸ Dette direkte spørgsmål var ikke bare en udfordring i Muhammads samtid, men har principielt været det hele vejen op gennem historien og vil vel også forblive det i fremtiden. At udfordringen med sit modale “måske” tillige antyder uafgørlighed og mulighedsrum, gør det til en storslået filosofisk og teologisk udfordring med hensyn til spørgsmål om menneskets frihed og Guds almagt.

Når jeg bruger udtrykket “Koranen *som* udfordring”, har jeg på sin vis allerede slået en legende og eksperimentel tone an: at vi kan forestille os Koranen på en bestemt måde, men at vi lige så vel kunne forestille os Koranen på en anden måde; men også at mange i Vesteuropa simpelthen *fornemmer* Koranen og al dens væsen som en regulær udfordring – for forståelsen af religion overhovedet og kristendom i særdeleshed, for forståelsen af statens regulering af det religiøse, for forståelsen af lov og ret, moral, seksualitet og vold et cetera. Udfordringerne synes at være legio, og jeg er i den henseende enig med den tyske essay-

17. En meget forkortet version af tiltrædelsesforelæsningen blev trykt i Weekendavisen samme dag.

18. De fleste korancitater, jeg anvender, er fra Ellens Wulffs fremragende oversættelse.

ist og islamkender Stefan Weidner, der nyligt har plæderet for en rehabilitering af begrebet “kulturkamp” i forbindelse med islams nyere europæiske borgerskab (Weidner 2008) – ikke som et grundlæggende dysfunktionelt og ondartet begreb, der skal afsværges, og som en anden Lord Voldemort end ikke må nævnes af frygt for, at ordet skaber det, som det nævner, men snarere som et frugtbart og realistisk begreb, der sætter striden på ord og ideer i højsædet, og som anerkender, at forskelle og konflikter næppe nogensinde vil kunne bilægges i et herredømmefrit og habermasiansk debatparadis, hvor vi har lagt vores særskilte interesser og kollektivistiske passioner bag os. Uden at betegne mig selv som nogen særlig stridbar person, endsi­ge debattør, tror jeg, at vi gør klogt i at kultivere en debatkultur – herunder en sådan, som vedrører religion, islam og muslimer – hvor kamp er centralt, hvor “anstrengelse”, det arabiske ord herfor er *jihād*, bliver hilst velkommen. Ikke nødvendigvis for at finde en vinder eller en taber, men for at anerkende selve kampen og anerkende, at der ikke findes kamp uden en modstander. Den romerske militærhistoriker Vegetius skrev engang i det fjerde eller femte århundrede, at “hvis du ønsker fred, så forbered dig på krig!”¹⁹ En moderne teoretisk artikulering af kultur- og religionskampen har jeg fundet hos den postmarxistiske politolog Chantal Mouffe og hendes reception af den stærkt ubehagelige tyske retsfilosof Carl Schmitt (1888-1985). Hun kalder det for agonistisk pluralisme, og pointen er meget kort fortalt, at kamp, *agon*, skal erkendes og udnyttes som et frugtbart demokratisk onde. Således Mouffe: “Konflikter i demokratiske samfund hverken kan eller bør udryddes, eftersom det moderne demokratis kendetegn netop er anerkendelsen og legitimationen af konflikter” (Mouffe 2003, 123).

Mit eksperiment i dag vil derfor ikke bestå i at løse eller udjævne de konflikter og udfordringer, som islam stiller. Som Mouffe udtrykker det, handler det ikke om at eliminere konflikterne, men om at *sublimere* dem. Snarere vil jeg foreslå, vi går konflikterne i møde, engagerer os i dem, ja, ligefrem provokerer dem frem i lyset fra det mørke, som de ellers gerne næres i. Her kommer Koranen ind i billedet, fordi den faktisk synes at rumme ansatser til det, jeg ville kalde for en robust og kamplysten debatkultur. I den forstand legitimerer og tilbyder Koranen muslimer den agonistiske krumtap, som vores moderne

19. Si vis pacem, para bellum.

demokratier har så hårdt brug for. Med andre ord: “Hvis du ønsker fred, så forbered dig på *jihåd!*”

Lad os begynde igen et lidt andet sted – med Koranens *selvbillede*. For først og fremmest yder udtrykket “Koranen som udfordring” et loyalt snapshot af Koranens eget selvbillede. Grammatisk og retorisk bemærker man det i Koranens talrige insistierende tiltaler og bydeforms-inkvitter (dvs. det anførende ord før direkte tale). Koranen er gennemstukket af *qul*-formler, dvs. “sig!”-formler, hvor den guddommelige stemme byder Profeten og de troende, hvad de skal sige i den eller hin situation – som netop ofte kan beskrives som en kritisk situation, hvor de er udfordret af deres modstandere. Overhovedet er det, som om det koraniske univers italesætter sig i udfordringens og krisens tegn. Et fængende og subtilt eksempel herpå er den første del af vers 1 i sura 96: *iqra’ bi-smi rabbika*, “Fremsig i din Herres navn”. Dette og de efterfølgende fire vers er berømte, fordi flere post-koraniske traditioner henregner det til Muhammads første åbenbaring fra Gud via budbringerenglen Gabriel. Men her har vi altså både bydeformen *iqra’*, “Fremsig”, samt den direkte tiltale “*din* Herres navn”. Den første udfordring her består faktisk i at forstå sætningen, for den kan nemlig læses på tre måder. Enten som

Fremsig: “I din Herres navn ...”

eller som

“Fremsig i din Herres navn ...”

eller som

“Fremsig din Herres navn ...”

De to første oversættelser er de fremherskende. Her forestiller man sig, at *iqra’* henviser til et bestemt stykke tekst, som Muhammad beordres til at fremsige eller oplæse. I den første udgave fungerer “Fremsig” som en slags inkvit, der åbner for det egentlige stykke tekst – her markeret med et kolon. I den anden udgave er der ikke indsat dette niveauforskel i udsigelsen, men begge sætninger er, med sprogvidenskabsmanden Michael Silversteins term, metapragmatiske, dvs. at man sprogligt indikerer, *hvordan* sproget skal udføres, performes (Silverstein 1993). Den tredje udgave er sjældnen, men kan belægges i de muslimske korankommentarer, hvor det kan forstås som et påbud om

at fremsige eller påkalde Herrens navn, muligvis som led i en art andagtsøvelse – måske som led i de vigilier eller liturgier, som Muhammad og hans følgere tilsyneladende praktiserede intensivt i islams allertidligste fase. Her synes fokus i sætningen at være Herrens guddommelige navn. Det er for øvrigt en læsning, som bringer mindelser om gammeltestamentlige liturgiske opfordringer til at påkalde Herrens navn, *qir'ū bi-šmōw* (f.eks. Salmernes bog 105:1 og Esajas 12:4).²⁰

Det er i sig selv en filologisk udfordring at få rede på selve koranteksten, og de muslimske tolkninger heraf er mere end et kapitel for sig selv. Men hvis vi nu holder fast i vores udfordringsperspektiv, er det, som om Gud skal overvinde en vis modstand eller uformåenhed hos sit profetiske talerør, førend ordet kan bryde løs og flyde frit – igen et motiv, vi kender fra Det Gamle Testamente. I de ældste postkoraniske traditioner illustreres det forhold i de talrige fortællinger om Profetens indledningsvise kvababbelser med at få det muligvis guddommelige budskab over sine læber. Den arabiske tekst er ambivalent, for en central partikel i beretningerne, der både kan læses som en benægtelsespartikel og som en spørgepartikel, efterlader os læsere med flere mulige betydningsaspekter, i eksegetisk terminologi *wu-jûh*:

at Muhammad ikke *vil* fremsige, dvs. at han som flere gammeltestamentlige profeter vægrer sig mod at tage profethvervets udfordring på sig. Fortællingen spiller også på, at englen Gabriel, der bringer Muhammad det guddommelige budskab, bogstavelig talt må presse ordet ud af Profeten, der synes hensat i en tilstand af numinøst *shock and awe*.

at Muhammad simpelthen ikke *kan* fremsige det, han skal fremsige – måske fordi det kræver, at han kan læse det, der skal fremsiges. Traditionen beretter således også, at Gabriel foreviste Muhammad en brokade med noget skrift på, hvilket Muhammad ifølge traditionen ikke skulle kunne afkode, da han tænkte at være analfabet. At han alligevel ender med at fremsige/oplæse teksten, skulle så gælde som et regulært sprogligt mirakel samt forlene ham med en analfabetisk uskyldighed i forhold til især jødernes og de kristnes helligskrifter, som han således ikke kunne have læst og fundet inspiration i.

20. For en nærlæsning af passagen og dens eksegeser, se Rubin.

endelig at Muhammad lidt tungnemt simpelthen spørger om, *hvad* han skal fremsige. Det bringer mindelser om (den såkaldte Deutero)Esajas fraseologi og tematik i 40:6: “Der var en, der sagde: ‘Råb!’ Og jeg svarede: ‘Hvad skal jeg råbe?’” “Forkynde” eller “proklamere” er muligvis en bedre oversættelse af det hebraiske *qerâ*.

Koranen og den islamiske tradition synes altså ikke synderligt opsat på en entydig og “ukritisk” selvpræsentation. Snarere tværtimod. Bemærk også, at jeg brugte udtrykket “det muligvis guddommelige budskab”, fordi fortællingerne beretter, hvordan Muhammad selv var i tvivl om budskabets bonitet. Stammede budskabet fra Gud, eller var det sataniske vers? Var han simpelthen blevet vanvittig, *majnûn*, “besat af jinner”? Ja, i én version beretter Muhammad ligefrem, at han overvejede at begå selvmord. Efter flere konsultationer hos sin hustru og dennes kristne fætter kunne tvivlen dog manes i jorden: Budskabet var godt nok!

Herefter indtræder der straks en ny krise i form af en for Muhammad pinefuld tavshed fra Guds side, i den islamiske tradition kaldet *al-fatrah*, “pausen”. Udfordringen er denne gang ikke den direkte tiltale, men derimod rungende tavshed. Var budskabet nu alligevel ikke sandt? Er han forladt og forhadet af Gud? *Fatrah* betyder som sagt “pause”, men effekten i fortællingen er reelt en slags kunstig *suspense* – for vi ved jo godt, at historien ender med, at tavsheden *brydes*, og at åbenbaringerne herefter vælder ned over Profeten – for i sidste ende at blive samlet som Koranen. Pausemotivet illustrerer så at sige den samme pointe, som gjorde sig gældende for den grammatiske læsning: Før ordet og profethvervet kan udfoldes, skal en barriere eller modstand ligesom overvindes.

Lad mig opsummere her: Det koranisk udfordrende signaleres i såvel grammatik som semantik i muhammadfortællingerne, der tænkes at beskrive de for det meste kritiske situationer, i hvilke Muhammad får sine åbenbaringer, samt i den psykologi, der tegnes: forvirring, angst, fortvivlelse, men også overbevisning, fortrøstning og entusiasme. Det allermest udfordrende er dog måske, at Koranens retorik automatisk sætter så mange læsninger i spil, der holder læseren – med Victor Turners (1920-1983) smukke udtryk – *betwixt and between* og mellem uafgørlige sandheder. Den tyske arabist og koranforsker

Thomas Bauer har ligefrem argumenteret for, at den præmoderne islamiske verden havde kultiveret en særlig *Ambiguitätstoleranz*, dvs. en tolerance over for flertydighed og sandhedspluraliteter – en tolerance, som Bauer dog mener er decimeret i de seneste 150 år og i stedet begrædeligt erstattet af en intolerance over for flertydighed og pluralisme (Bauer 2011).

At de postkoraniske kilder så insisterende betoner Muhammads krise²¹ og mere eller mindre tøvende overvindelser heraf, synes også at gå stik imod en triumfalistisk og sandhedsfetichistisk læsning af islam. Det er også slående, at den islamiske tradition iscenesætter en kvinde og en kristen som de første til at anerkende Muhammads profethverv – og overtøde ham om, at det budskab, han ikke selv tør tro på fuldt ud, rent faktisk er godt nok!

Men det er ikke kun i bydeformerne, i den direkte taltale og i de postkoraniske fortællinger, at udfordringsstrukturen sætter sig igennem. Koranen er som sagt også gestaltet som en række af kommunikerer, som kom til en verden, hvor den udfordrede og selv blev udfordret. Koranens kommunikative univers fremstår overhovedet som et polemikkens og debattens univers – et univers præget af det, jurister kalder den forensiske stil. Her kan man så straks påpege det paradoksale i, at Koranen langt hen ad vejen sætter denne form for kommunikation i et negativt lys al den stund, at den netop selv er så polemisk i tonen, men der er altså også spor af positive evalueringer af debat og diskussion (se McAuliffe 1999). Det kommer jeg ind på senere, men her skal jeg først kommentere på den ganske unikke forbindelse, der består mellem Koranens polemiske og udfordrende registre og så det, jeg tidligere betegnede som Koranens *selvbillede*. Her vil lidt sammenligning med Bibelen være berettiget – også for at demonstrere, at Koranen trods dens talrige familieligheder (og -stridigheder) og deciderede valgslægtskab med det bibelske univers også er noget for *sig selv*.

Bibelen er ganske vist en entalsbetegnelse på dansk, men ordet er afledt af det græske ord for "bøger", altså i flertal. Koranen derimod betyder egentlig "recitationen" eller "deklamationen" i ental. Bibeltitlen betoner skriftlighed, mens Korantitlen betoner mundtlighed. Koranen er ganske vist også konciperet som en bog, ligesom den også har en særlig autoritet som tekst og skrift, men den skal ikke bare læses, men læses op, reciteres! – lidt ligesom partituret til Mozarts *Trylleflojten* først bliver et egentligt

21. Det mest radikale eksempel er naturligvis beretningerne om Muhammads selvmordstanker efter de første åbenbaringer.

“værk” i selve den musikalske opførelse. Endnu mere slående er måske, at Bibelen jo aldrig omtaler sig selv som Bibelen. Bibel betyder netop “bøger”, og det er jo faktisk en højst broget samling af tekster og bøger: Nogle tænkes at være dikteret af Gud, andre at være skrevet af dødelige. Bibelen synes heller ikke at være klar over, at nogle af dens påstande og fortællinger kan vække – for nu at sige det mildt – forundring. Bibelen er i en vis forstand uvidende om sig selv og de reaktioner, den kunne tænkes at afstedkomme hos sit publikum. Heroverfor har vi Koranen, som igen og igen omtaler sig selv som en Koran og som et Skrift. I modsætning til Bibelen kender Koranen så at sige sit eget navn. Ligeledes er der i teologisk forstand heller ingen tvivl om, at Koranen hidrører fra én og kun én kilde: Gud. Koranen indrømmer ganske vist, at sataniske vers er en reel risiko, men Gud “ophæver det, som Satan har indføjjet” (22:52). Her og der tilføjer den metapragmatiske kommentarer til den måde, som den bør reciteres på, f.eks. 73:3: “... og fremsig Koranen mes-sende”, *wa-rattili l-qur’ānan tartīlan*. Endvidere synes Koranen at være ret selvbevidst omkring sine egne kvaliteter, for så vidt som den beskriver sig som “mægtig” (15:87), “vis” (36:2), “ærværdig” (85:21), “forunderlig” (72:1), “retledning og lægedom” (41:44) et cetera. I senere islamisk teologi blev denne selvbevidsthed fastlagt dogmatisk med begrebet *i’jāz al-qur’ān*, som kan oversættes til et begreb om Koranens mirakuløse og uforlignelige karakter via profeten Muhammad. Ikke desto mindre er den helt på det rene med, at folk ikke nødvendigvis bare accepterer budskabet, hvorfor den foregriber kritikken og kommer med modsvar, f.eks. 25:32:

De, der er vantro, siger: ‘Hvorfor er Koranen ikke blevet sendt ned til ham som ét hele?’ Sådan er det, for at Vi gennem den kan befæste dit hjerte. Vi har deklameret den langsomt og tydeligt.

Koranen er derfor også på det rene med, at den kan blive udfordret af misforståelser, ja, ligefrem fordrejet, f.eks. 3:7, som er en ren skatkiste for eksegeter:

Han er den, der har sendt Skriften ned til dig. Heri er der både entydige vers; og de er Skriftens moder – og andre, som er flertydige. De, der i hjertet er vigende, følger det deri, der er flertydigt, i ønsket om at friste til frafald og fortolke den. Men kun Gud kender dens fortolkning.

Personligt føler jeg mig ramt af dette vers, men jeg har altså ingen intentioner om at friste til frafald. Koranforskeren Daniel Madigan, der ligesom jeg har arbejdet med koranisk selvreferentialitet, udtrykker det sådan her: “The Qur’ân is both itself and about itself” (Madigan 2001, 250). I en dansk kontekst kunne det vel oversættes til Kierkegaards berømte definition af selvet som et forhold, der forholder sig til sig selv. Koranen som eksistentielistisk tekst *avant la lettre*?

Hvor selvbilledet og udfordringstemaet mest prægnant markeres, er måske i de såkaldte *tahaddî*-vers, dvs. vers, der udfordrer sine modstandere til at gøre Muhammad “kunsten” efter (se Radscheit 1996). *Tahaddî* betyder oprindeligt – og her er vi inde i arabisk etymologi, når den mest eklatant lever op til vores fordomme – “at dyste med hinanden i kamelvæddeløb.” Det er så blevet udstrakt til generelt at betyde “udfordring” eller “væddekamp”. Lad mig give et par eksempler på den koraniske udfordring, f.eks. 10:38, hvor Muhammads modstandere anklager ham for fri fantasi:

Eller siger de: “Han har fundet på den!”? Sig: “Så kom med en sura magen til, og påkald blot foruden Gud, hvem I kan, hvis I siger sandheden!”

I en anden sura, 11:13, skruer Gud og Muhammad op for indsatserne i deres *tahaddî*-modsvar:

Eller siger de: “Han har fundet på det!”? Sig: “Så kom med ti suraer magen til, der er opfundet, og påkald foruden Gud, hvem I kan, hvis I siger sandheden!”

I 17:88 opridses et næsten kosmisk scenarie, hvor hele menneskeheden og hele den overnaturlige liga af åndevæsener, jinner, kommer til kort, selv hvis de slår sig sammen:

Sig: “Hvis menneskene og djinnerne slog sig sammen om at fremstille noget i lighed med denne Koran, så kunne de dog ikke lave noget, der lignede den, ikke engang, hvis de hjalp hinanden.”

Vi bemærker i især de to første vers Koranens slående åbenhjertighed med hensyn til at gengive modstandernes kritik af den og dens talerør, Profeten, som i dette tilfælde er en anklage om falsk og fabrikeret profetisme. Det er modstandernes udfordring til det spirende samfund af muslimer. Udfordringen bliver taget

op af Gud, der i en typisk “sig”-formular belærer Profeten og dermed også muslimerne om, hvad de skal svare tilbage. Vi bør dog bemærke, at svaret ikke er en dogmatisk benægtelse af anklagen, ej heller er det et genmæle, der henviser til mirakuløse og spektakulære begivenheder – her er ingen talende og brændende tornebusk, ingen skriftrulle, der fortæres, ingen underfuld tungetale – nej, det er slet og ret en udfordring til de vantro om at præstere det samme stykke sproglighed som Profeten. Og som alle udfordringer er den stærkt performativ – vi hører netop ikke noget svar på udfordringen. Med andre ord: Koranens “sandhed” foreligger ikke som et *fait accompli*, men som en social dynamik med klare konkurrencebetonede og udfordrende ansatser (for en beslægtet tanke, se Hamilton 1991).

Socialhistorisk kunne versene tænkes at have rødder i en virkelighed, hvor de tidlige muslimer vitterlig blev mødt med undrende, skeptiske og sågar stridslystne spørgsmål fra omverdenen – hån, spot og latterliggørelse slet og ret. Sådanne udfordringsvers kunne så tænkes at virke som en polemisk genmælemanual for muslimer. Altså: “Når I bliver mødt med udfordrende skepsis, så svar sådan og sådan tilbage!” Men hvad vi kan observere her, er ikke bare en primitiv genmælemanual, men også konturerne af et selvbillede, som er stærkt socialt og interaktionistisk. Det svarer til den store amerikanske sociolog og filosof George Herbert Meads definition af selvet som den egenskab at kunne “take the attitude of the other toward himself” (Mead 1934, 134). Og netop denne foregribende refleksivitet så Mead forankret i rollespillet, dvs. det at lege eller forestille sig, at man for en stund er noget andet end sig selv. Og hvad er disse *tahaddî*-vers andet end foregribende sociale scenarier om, hvordan nogen vil reagere på Koranens budskaber? Scenarier, som så gennemspilles i den form for seriøs leg, der kaldes dysten og udfordringen. Denne socialpsykologiske model flugter en mere litteraturhistorisk, og så er vi for alvor ovre i legens verden.

Litteraturhistorisk synes versene at vidne om det præislamiske poesifænomen *mu’arada*. I præislamisk poesi var poetry slam-sessionen poesiens arena – med en sociopolitisk pondus, som måske bedst kan sammenlignes med det, som en nutidig digter med dansk pas og palæstinensiske rødder, formår. Med *mu’arada* har vi igen et ord, som til fulde lever op til klicheen om arabisk sprog som ekstremt komplekst, for det er nemlig et

såkaldt *ad'dâd*-ord, dvs. et ord, som kan betyde to modsatrettede ting, nemlig "efterligning" og "modstykke". Et modord – ikke et modeord! I den præislamiske poesi kom *mu'ârada* så til at betegne det forhold, at en digter efterligner en digterkonkurrents digt med hensyn til rim og metrum, men med det klare udfordrende og aggressive formål at overgå og overstråle sin forgængers digt – og dermed forvise ham til hjælpeløs ydmygelse, ikke sjældent italesat som en ydmygelse af seksuel karakter. Klassisk er historien om den præislamiske konge og digter Imru' al-Qais, der dystede på temaet "hest" med sin digterkonkurrent 'Alqamah. Ifølge fortællingen var Imru' al-Qais' kone, Jundab, dommer i den poetiske dyst, og den troløse hustru dømte skandaløst til 'Alqamahs fordel, hvorpå Imru' al-Qais prompte lod sig skille og 'Alqamah lige så prompte giftede sig med Jundab og herefter fik tilnavnet *al-Fahl*, "Hingsten".

Samme stridslystne og ærekære poesiform kender vi fra andre præmoderne samfunds poesier – ja, den lever og har det godt den dag i dag i hiphop-lyrikken. Ganske vist er der ikke nogen seksuelle antydninger i koranverset, men i mere overført forstand kan vi godt fornemme dem: For dette og lignende vers opererer ud fra en præmis om, at de vantro vil blive ramt af en veritabel poetisk-profetisk impotens i det øjeblik, de forsøger at overgå Profetens suraer.²² Det er selvfølgelig en udfordring, som er vanskelig at modstå i en poetisk konkurrencekultur, og mange kanoniserede arabiske digtere, f.eks. al-Mutannabî (hvis navn kan oversættes til "wannabe-profeten"), tog også udfordringen op, ja, nogle af dem var selvbevidste nok til at mene, at de faktisk havde overgået Koranen.

På baggrund af disse beskrivelser er der nok nogen her i salen, der vil mene, at Koranens selvbillede er megalomant og patostynget. Det er dog en sandhed med modifikationer. Lad os tage fat i et af vores *tahaddî*-vers igen og se nærmere på den sammenhæng, det optræder i, 10:37-38:

Denne Koran kunne ingen finde på foruden Gud; men den kommer fra alverdens Herre *til bekræftelse af det, der var før den, og som en nøjagtig fremlæggelse af Skriften*; derom hersker der ingen tvivl.//Eller siger de: 'Han har fundet på den!?' Sig: 'Så kom med en sura magen til, og påkald blot foruden Gud, hvem I kan, hvis I siger sandheden!'

22. Forestillingen om Koranens *i'jâz*, dens uefterlignelige og uforlignelige karakter, har også semantisk rod i verbet *âjâza*, "at gøre nogen eller noget kraftsløst", "at frustrere det", "at forhindre", "at lamme". I artiklen om *i'jâz* i Encyclopaedia of the Qur'ân, "Inimitability" (Martin 2002, 526-536), er der symptomatisk nok også en henvisning til opslaget "Impotence", der dog ikke rummer nogen seksuelle kommentarer (Gwynne 2002, 507-508).

Hvad sker der lige her? Der sker det, at Koranens selvbillede bliver sat i en relationel ramme: Koranen præsenterer sig selv som “en bekræftelse af det, der var før den”, hvilket er Koranens måde at indrømme Torah og Evangelium plads som monoteistiske forgængere på. Selvbilledet er simpelthen socialt genereret på den måde, at Koranen forestiller sig sig selv som noget, der står i forhold til noget andet, der var før den selv – i dette vers både jødernes Torah og de kristnes Evangelium, og alle er de ultimativt forbundet til et særligt forgængerskrift, her blot omtalt som Skriften, *al-kitâb*, andre steder omtalt som Skriftens Moder, *umm al-kitâb* (43:4). Skriftens Moder er Koranens navn for det præeksisterende himmelske urskrift, som tænkes at residere oppe i transcendensen hos Gud, og som Koranen ikke skal tænkes som en kopi af, men snarere som et loyalt uddrag af. Bemærk for øvrigt det slående feminine, maternalistiske billedsprog i et sprogligt univers, som ellers er gennemsyret af maskulinitetens retorikker: Koranen nedstammer fra Skriftens Moder. Om denne kønnede version af et præeksisterende helligskrift vil man kunne læse mere i 2014, når *Forum for Bibelsk Eksegese* udgiver sin antologi om præeksistens og helligskrift.²³ Med andre ord: Koranforskerens samarbejde med eksegeterne fungerer upåklageligt!

Vi nærmer os afslutningen. Oven på alle disse selvreferentielle noter vil jeg gerne vende tilbage til de to store temaer, jeg annoncerede i starten: kulturkamp og ambivalens. Koranens kulturkamp afspejler sig og udfoldes i dens polemiske passager og konstante udfordringer til sine tilhørere og læsere. Her og der forbliver det ikke ved polemikken, men sætter sig igennem i de berygtede sværdvers, *ayât al-sayf*. Dem vil jeg ikke dvæle nærmere ved her, men blot henvise til Reuven Firestones *jihâd*-studier, hvor han argumenterer for, at sværdversene ikke nødvendigvis skal læses som islams uundgåelige og endegyldige militante kulmination, men snarere kunne tænkes at afspejle en særlig militant fraktion i den muslimske menighed (Firestone 2002). Koranen som en mosaik af positioner fremfor en teleologisk tidslinje. Det er også klart, at mange af de *jihâd*-orienterede vers udgør det, som Patricia Crone (1945-2015) betegner som mobiliseringsvers, altså vers, der snarere end at afspejle en unison muslimsk villighed til at gå i krig, afslører en modvillighed til at risikere liv, lemmer og ejendom – hvorfor opildnende mo-

23. Siden forelæsningen er antologien udkommet, se Hoffmann 2014, 95-114.

biliseringsvers var nødvendig retorik for det muslimske samfunds overlevelse og succes (Crone 2006, 457).

Og så alligevel: For lad os lige huske på, at *jihâd* egentlig betyder “anstrengelse”. Der, hvor Koranen kan tilgås konstruktivt af os i dag, er måske netop i dens udfordrende og passionerede debatstil – i hele dens retoriske *jihâd*. Debatkulturen bliver mere realistisk og robust, hvis vi tør tænke den i engagementets og kampens kategorier, hvor – med Brandes’ udtryk – problemer sættes under debat. Koranen foregreb allerede i 600-tallet sine fjenders “islamkritik”, blandt andet ved at svare tilbage med de poetisk-profetiske udfordringsvers. Et andet koranisk råd finder vi i 16:125, hvor debat simpelthen sættes lig med det skønne og det gode:

Kald til din Herres vej med visdom og smuk formaning!
Og du skal strides [eller: debattere] med dem på en endnu smukkere måde! Din Herre ved bedst, hvem der har forvildet sig bort fra vejen til Ham, og Han ved bedst, hvem der er retledte.”

Altså: Mission og formaning er smukt, men den stridende debat synes at være endnu smukkere. Og her skal vi lægge mærke til, at debatten fremstilles som en fortsat proces, som en endeløs kamp, hvis ultimative vindere og tabere netop ikke afsløres her, men forbliver Guds viden, dvs. uudgrundelig og uafgørlig – medmindre man da mener at vide, hvad Gud ved.

Der er altså et intrikat og paradoksalt forhold mellem Koranens *selvsikkerhed* og drastiske udmeldinger og så en tilbagevendende retorisk “dekonstruktion” af selvsamme. Måske mest prægnant i 20:113:

Således sendte Vi den ned, som en arabisk Koran, og Vi har fremlagt trusler i den på forskellig vis. *Måske* bliver de gudfrygtige, *eller måske* vil den give dem en ny påmindelse!

Her har vi igen den sproglige selvrefleksion, men vi har også det sært selvdekonstruerende udsagn om, at Gud *blot* har benyttet sig af sproglige trusler og turneret dem med forskellige effekter og affekter for øje. Og så er det endda usikkert, om de overhovedet vil virke. Naturligvis er Gud alvidende i en islamisk optik, så pointen er måske snarere, at publikum skal kastes ud i en tilstand af *fortunate confusion*.

Jeg slutter nu – i bevidstheden om det paradoks, at jeg har prædiket og hyppet ordstriden og debat-jihåden, alt imens jeg har befundet mig i den monologiske tiltrædelsesforelæsnings beskyttende puppe. Men det slutter jo så alligevel ikke her. Det sidste ord er ikke sagt. Min opfordring – eller rettere udfordring – lyder derfor: Lad os få en frugtbar kulturkamp om betydningen af Koranen og islam. For Koranen selv blev til i et polemikkens og debattens univers og er dygtig til at diskutere sig selv. Tak.

Litteratur

- 2006. *Koranen*. Oversat af Ellen Wulff. København: Forlaget Vandkunsten.
- Asmussen, Jes P. 1982. *Muhammed, Jesus, Abraham: Kristendom og jødedom i Koranen*. København: Gad.
- Bauer, Thomas. 2011. *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*. Frankfurt am Main: Verlag der Weltreligionen (im Insel Verlag).
- Bluitgen, Kåre. 2009. *Koranen kommenteret*. København: Forlaget Tøkk.
- Bobzin, Hartmut. 2004. "Pre-1800 Preoccupations of Qur'anic Studies." In McAuliffe, Jane Dammen (red.): *Encyclopaedia of the Qur'an*, 235-253. Leiden: Brill.
- 1995. *Der Koran im Zeitalter der Reformation. Studien zum Frühgeschichte der Arabistik und Islamkund in Europa*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Buhl, Frants P.W. 1924. *Muhammeds religiøse Forkyndelse efter Qur'ānen*. København: J.H. Schultz.
- 1903. *Muhammeds Liv. Med en Indledning om Forholdene i Arabien før Muhammeds Optræden*. København: Gyldendal.
- 1921, *Quranen: Et Udvalg i kronologisk Rækkefølge*. København: Aage Marcus.
- Cameron, Averil. 2015. "Patristic Studies and the Emergence of Islam." In Bitton-Ashkelony, Brouria et al. (red.): *Patristic Studies in the Twenty-First Century*. Turnhout: Brepols.
- Christiansen, Johanne L. 2016. 'My Lord, deliver me from the people of the evildoers (rabbi najjini mina l-qawmi l-zâlimîna' (Q28:21). *The root z-l-m and the semantic field of oppression in the Qur'an*. Ph.d.-afhandling. Aarhus: Aarhus Universitet.
- 2015a. "Asketiske praksisser i Koranen – vigilien som case." I *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 64: 156-172.
- 2015b. "The Dark Koran: A Semantic Analysis of the Koranic Darkneses (zulumât) and their Metaphorical Usage." In *Arabica* 62: 2-3, 185-233.
- Crone, Patricia. 2006. "War." In McAuliffe, Jane Dammen (red.): *Encyclopaedia of the Qur'an*, 455-459. Leiden: Brill.
- Dampe, Jacob Jacobsen. 1812. *Conspectus et aestimatio ethicae Corani, adjecto animadversionum philologicarum in Arabicos scriptores specimine*. København: Johannes Fridericus Schultz.
- Firestone, Reuven. 2001. *Jihad. The Origin of Holy War in Islam*. Oxford: Oxford University Press.

- Gwynne, Rosalind W. 2002. "Impotence." In McAuliffe, Jane Dammen (red.): *Encyclopaedia of the Qurʾān*, 507-508. Leiden: Brill.
- Hamilton, Ernest. 1991. "The Olympics of "good works": Exploitation of a Qurʾanic Metaphor." *The Muslim World* LXXXI(1): 72-81.
- Hoffmann, Thomas. 2015a. "Islam on Volcanoes: Rediscovering volcanic eruptions in the Qurʾan." In Riede, Felix (red.): *Past vulnerability, volcanic eruptions and human vulnerability in traditional societies past and present*. Aarhus: Aarhus University Press.
- 2015b. "'Smag nu!' (K 80:24): Om tantaluskvæler og smagens smertefulde metaforik i Koranen." I Damgaard, Finn og Anne Katrine de Hemmer Gudme (red.): *Mad og drikke i bibelsk litteratur*, 203-225. København: Anis.
- 2015c. "Asketiske rum i Koranen og tidlig islamisk Muhammad-biografi." I *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 64: 138-155.
- 2014. "Den findes i Skriftens Moder her hos Os. Om Koranen og Præksistensens alma mater." I Holst, S., K. Mejrup og M.S.F. Thomsen (red.): *Præksistens*. København: Forum for Bibelsk Eksegese 18, Museum Tusulanum Forlag.
- 2013. "Koranen på Teologi - Koranen i teologien." I *Teol Information* 48: 14-17.
- 2012. "Notes on Qurʾanic Wilderness – and its absence." I Feldt, Laura (red.): *Wilderness in Mythology and Religion. Approaching Religious Spatialities, Cosmologies, and Ideas of Wild Nature*, 157-182. Berlin: de Gruyter.
- 2011. "Pagter i Koranen." I *Dansk Teologisk Tidsskrift* 74. årg.: 41-61.
- 2009a. "The 'Moving' Qurʾān. A Cognitive Poetics Approach to the Qurʾān." In Nekroumi, M. and Jan Meise (red.): *Modern Controversies in Qurʾanic Studies*, 141-152. Bonn: Bonner Islamstudien, EB-Verlag.
- 2009b. "The Poetics of Qurʾanic Force Dynamics. Cognitive Poetics and Scripture." I Sabbath, Roberta (red.): *Sacred Tropes: Tanakh, New Testament, and Qurʾān as Literature and Culture*, 65-76. Leiden: Brill.
- 2008. "Koranisk/kaotisk – kaosbegrebet i Koranen." I *Chaos. Tidsskrift for religionshistorie* 49: 75-94.
- 2007a. *The Poetic Qurʾān: Studies on Qurʾanic Poeticity*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- 2007b. "Agonistic Poetics in the The Qurʾān: Self-referentialities, Refutations, and the Development of a Qurʾanic Self." In Wild, Stefan (red.): *Self-referentiality in the Qurʾān*, 39-57. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- 2006. "En meget kort introduktion til koranforskningen." I *Tidsskrift for Islamforskning* 1(1): 1-24.
- 2005. "Mellem mundtlighed og skriftlighed – Koranen som 'tekst'." I Davidsen, Ole (red.): *Litteraturen og det hellige*, 91-100. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.
- 2004. "Ritual Poeticity in the Qurʾān. Family Resemblances, Features, Functions and Appraisals." In *Journal of Qurʾanic Studies* VI(2): 35-55. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- 2003. "Lys over lys! Mod en litteraturvidenskabelig læsning af Koranen." I *Kritik* 162/163: 77-84.
- Hoyland, Robert. 1997. *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*. Princeton: The Darwin Press.
- Hvidberg-Hansen, Finn O. 1997. *Koranen i udvalg*. I serien *Verdensreligionernes Hovedværker*. København: Forlaget Spektrum.
- Larsen, John Møller. 2006. *Art & Activism: The Qurʾanic Exegesis of Sayyid Qutb*. Aarhus: Aarhus Universitet.
- Madigan, Daniel. 2001. "Book." I *Encyclopaedia of the Qurʾān*, vol. 1. Leiden: Brill.
- Martin, Richard C. 2002. "Inimitability." I McAuliffe, Jane Dammen (red.): *Encyclopaedia of the Qurʾān*, 526-536. Leiden: Brill.
- McAuliffe, Jane D. 2005. "Reading the Qurʾān with Fidelity and Freedom." In *Journal of The American Academy of Religion* 73(3): 615-635.
- 1999. "Debate with them in the better way: The Construction of a Qurʾanic Commonplace." I Neuwirth, A., S. Gunther og M. Jarrar (red.): *Aspects of Literary Hermeneutics in Arabic Culture: Myths, Historical Archetypes and Symbolic Figures in Arabic Literature*, 163-188. Wiesbaden: Franz Steiner.
- Mead, George Herbert. 1994. "The 'I' and the 'me' as phases of the self." In Morris, Charles W. (red.): *Mind Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*, 192-200. Chicago: University of Chicago.
- Mouffe, Chantal. 2003. "Politik og lidenskaber: Hvad er på spil i demokratiet?" I *Distinktion* 7: 119-127.
- Nöldeke, Theodor. 1860, 1909-1938. *Geschichte des Qorans*. Leipzig.

- Pedersen, Johs. 1912. *Den semitiske Ed og beslægtede Begreber samt Edens Stilling i Islam*. København: V. Pios Boghandel.
- Radscheit, Matthias. 1996. *Die koranische Herausforderung. Die tahaddi-Verse im Rahmen der Polemikpassagen des Korans*. Berlin: Klaus Schwartz Verlag.
- Rasmussen, Stig T. 1996. "Dansk arabistik og islamforskning i det 17.-19. århundrede: hovedtræk bibliografisk belyst." I *Fund og Forskning fra Det kongelige Bibliotek* 35: 257-291.
- Rubin, Uri. 1993. "Iqra' bi-smi rabbika...! Some Notes on the Interpretation of Surât al-'Alaq (vs.1-5)." In *Israel Oriental Studies* 13: 213-230.
- Schöller, Marco. 2004. "Post-Enlightenment Academic Study of the Qur'ân." In McAuliffe, Jane Dammen (red.): *Encyclopaedia of the Qur'ân*, 187-208. Leiden: Brill.
- Silverstein, Adam og Guy Stroumsa (red.). 2015. *The Oxford Handbook of the Abrahamic Religions*. Oxford: Oxford University Press.
- Silverstein, Michael og John A. Lucy (red.). 1993. *Metapragmatic Discourse and Metapragmatic Function*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Weidner, Stefan. 2008. *Manual für den Kampf der Kulturen. Warum der Islam eine Herausforderung ist*. Frankfurt am Main: Verlag der Weltreligionen (im Insel Verlag).

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 2006,¹ 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 Muslimsk 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).²

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,³ og fordi det var almindeligt blandt sunnimuslimere at betegne selv små og uorganiserede bederum som moskeer.⁴ 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.⁵ 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 relationer⁶ 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 1980'erne 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 racediskrimination, 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.⁷ 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.⁸

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),⁹ 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
- 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.
- 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.

Tina Magaard

Essays

Desiderata i *Tidsskrift for Islamforskning*

“Reformer islamforskningen” lød titlen på en kronik, jeg skrev til Information i 2006 (Magaard 2006a) – samme år, som det første nummer af *Tidsskrift for Islamforskning* (TIFO) udkom. I dag, ti år efter, vil jeg stadig opfordre til at gentænke flere af de grundlæggende antagelser, som en stor del af den danske islamforskning baserer sig på. Mit empiriske grundlag udgøres af samtlige numre af TIFO fra 2006 til 2015. Som det pointeres i videnskabssociologien, er et tidsskrift aldrig bare en spejling af ny viden, men i høj grad også en spejling af nogle sociale strukturer og hierarkier (Bird 2010). Dermed bliver det en spejling af, hvad man i disse sociale strukturer og hierarkier anser for ikke bare videnskabeligt, men også socialt ønskeligt at fokusere på. I forhold til TIFO kan man spørge, om der i de første ti år af tidsskriftets levetid har manifesteret sig teoretiske grundlæggende antagelser, som der er konsensus omkring, eller som i hvert fald ikke er blevet tilstrækkeligt udfordret, og som med fordel kunne nytænkes?

Research on Islam Repositioned?

I 2008 udgiver TIFO et temanummer med titlen “Research on Islam Repositioned – New Agendas in the study of Islam and

Tina Magaard, ph.d., er lektor på Institut for Forretningsudvikling og Teknologi, AU. Hendes interesse er at identificere og kortlægge samfundsmæssige og idehistoriske paradigmeskifter. I 1990'erne arbejdede hun med dekonstruktionen af den kristne og platoniske kulturarv i europæisk kontekst, for derefter at undersøge, hvorvidt den islamiske tradition har kendt lignende dekonstruktionsprocesser. Hendes nyeste forskning angår den samfundsmæssige og idehistoriske omstilling fra lineær til cirkulær økonomi.

Muslims in a politicised research field”. Temanummeret udspringer af redaktørernes ønske om at reagere på den (negative) opmærksomhed, islamforskningen har tiltrukket sig op gennem 2000'erne. Ifølge redaktørerne anklages islamforskere uretmæssigt for at “disregard potential links between radicalisation, Islam and terrorism” (Schmidt et al. 2008, 3). Andre bidragydere klager over, at “policy and popular discourse” associerer islam med “danger, threat, and risk”, at islamisk fundamentalisme i den offentlige debat beskrives som en “totalitarian ideology with fascist-like features” (Jacobsen 2008, 28), og at medier og politikere stiller spørgsmål som “is Islam detrimental to women’s rights, human rights, democratic values? Is Islam a violent religion?” (Schmidt 2008a, 22). Disse kritiske spørgsmål til islamforskningen kunne have været et oplagt udgangspunkt for at gentænke islamforskningens grundlæggende antagelser. Men de fleste bidrag handler mere om at forsvare, hvorfor man fortsætter med at tænke i de samme baner som før. En bidragyder satser endda på, at de ubehagelige spørgsmål snart driver over:

The present political climate around Islam will one day, by the very nature of meteorology, recede, blow over—or, more likely, drift over to occupy the sky over another cluster of public “problems”. (Mandaville 2008, 9)

Som den eneste bidragyder opfordrer Thomas Hoffmann til ikke at undgå, men tværtimod at adressere de pinefulde spørgsmål (Hoffman 2008). Denne opfordring er dog sjældent blevet taget op i de følgende numre af TIFO.

Divergerende positioners epistemologiske værdi

I ovennævnte temanummer, “Research on Islam Repositioned”, bliver der sat ord på nogle penible spørgsmål rettet mod islamforskningen (altså hvorvidt nogle versioner af islam kan udfordre pluralisme, liberal tolerance, kvinderettigheder, menneskerettigheder, demokratiske værdier, samt hvorvidt islamismen kan relateres til totalitarisme og sikkerhedstrusler). Men man inviterer ikke de forskere ind, som på “Repositioning”-temanummerets redigeringstidspunkt havde adresseret disse spørgsmål. Blot tre eksempler fra en dansk kontekst: lektor i

mellemøststudier Lars Erslev Andersen skriver allerede i 2002, at salafismen giver “ideologisk grundlag for væbnet kamp (...) og terrorisme” (Andersen og Aagaard 2002, 62), og at dens “tolkninger af islams fjender og jihad” er “omfattende spredning af et politisk militant budskab” (ibid. 64). Professor i statskundskab Mehdi Mozaffari argumenterer for, at islamismen kan ses som en pendant til de europæiske totalitarismer (2007a; 2007b), og undertegnede havde allerede før 2008 behandlet spørgsmål omkring kvinderettigheder (Magaard 2006b) og menneskerettigheder (Magaard 2008) samt gjort rede for fjendebilleder og voldsforestillinger i islamiske helligtekster, med et oplæg til at diskutere, hvorvidt disse operationaliseres af islamistiske bevægelser (Magaard 2007a).

Bidragyderne til “Research on Islam Repositioned” forholder sig dog ikke til disse eller lignende studier, hvorved læseren ikke bliver præsenteret for en forskningsmæssig behandling af ovennævnte spørgsmål. Fra et videnskabssociologisk synspunkt kan man argumentere, at redaktørerne hermed forpasser en chance for at udvikle deres eget forskningsfelt. Divergerende synspunkter har jo en epistemologisk værdi i kraft af den diskussion, de naturligt vil skabe, ligesom dissidente positioner ofte besidder specifikke data eller indsigt, som går tabt i den konsensus, der udelukker divergerende vinklinger (Solomon 2006). Forhåbentlig vil man i fremtiden i højere grad end tidligere lade divergerende synspunkter komme til udtryk i *Tidsskrift for Islamforskning*, så alle får mulighed for at skærpe, finpudse og nuancere egne argumenter gennem den kontradiktoriske debat.

Hvad er formålet med islamforskning?

Indledningsvis kan det være nyttigt at overveje, hvad forskningens formål skal være. Nogle TIFO-forfattere formulerer meget eksplicit deres forsknings formål: Én fremhæver “the need to counter negative stereotypes of Muslims and Islam” (Jacobsen 2008, 29), mens en anden ønsker at “nuancere det stærkt negative billede, som i den politiske og offentlige debat ofte tegnes af muslimer og muslimske minoriteter” (Jeldtoft 2008, 59).

Ønsket om at konstruere et mere positivt billede af muslimer ses af og til i samspil med konstruktionen af et negativt billede

af ikke-muslimer, hvad enten det er mellemøstlige kristne (Jørgensen 2015), danske institutioner som fængsler (Olsen 2008), skoler (Gilliam 2008; Pedersen 2014) eller statslige myndigheder (Lindekilde 2010). Samtidig adresserer TIFO kun meget marginalt offentlighedens interesse i, hvorvidt nogle versioner af islam rent faktisk kan udfordre pluralisme, liberal tolerance, kvinderettigheder, menneskerettigheder, demokratiske værdier og sikkerhed. Men medieopmærksomheden omkring islam og islamforskning bliver ikke nødvendigvis mindre af, at man minimerer disse spørgsmål. Mandavilles forudsigelse om, at offentlighedens opmærksomhed ville drive over som en sky på himlen, er da heller ikke gået i opfyldelse.

Dette kan muligvis hænge sammen med, hvordan nogle muslimer har valgt at agere i det europæiske samfund. Antallet af udførte samt afværgede jihadistiske terrorangreb i Europa er steget markant (European Police Office 2016, 22-33); jødehadet er kommet til udtryk gennem mord på jøder, alene fordi de er jøder (se nedenstående); satirikere giver udtryk for, at de ikke længere tør gøre grin med islam (Andersson 2015); den økonomiske integration af borgere med mellemøstlig oprindelse halter (Danmarks Statistik 2015), medierne afslører ulovligheder og kvindeundertrykkelse i europæiske moskeer (Braagaard 2016; Channel 4 2007; Channel 4 2008; SVT 2012), og 37,8 % af danske muslimer ville foretrække, at dansk lov var helt eller delvis baseret på sharia (Johansen og Vibjerg 2015), etc.

Men at læse samtlige numre af *Tidsskrift for Islamforskning* giver en kuriøs fornemmelse af at skue ind i et univers, hvor ovennævnte sociologiske udvikling aldrig rigtig har fundet sted. Hænger dette mon sammen med ønsket om at modgå negative billeder af islam/muslimer? Hvorvidt risikerer man, at dette formål kommer til at stå i vejen for en forskningsmæssig behandling af væsentlige samfundsmæssige spørgsmål? Hvilke teoretiske rammer kan med fordel fornyes, hvis man vil gentænke islamforskningens formål?

Socialkonstruktivismen i essentialismens tjeneste?

En af de grundlæggende antagelser, som slår igennem i de fleste TIFO-artikler, og som på intet tidspunkt udfordres, udgøres af den socialkonstruktivistiske tilgang. For eksempel når muslimsk identitet præsenteres som en social konstruktion. Det er

alle identiteter vel i en vis udstrækning, men i islamforskningskontekst kobles denne overbevisning ofte sammen med en manglende nysgerrighed over for islamiske doktriners mulige betydning for den enkelte muslims valg.

Enkelte bidrag til TIFO udgør undtagelser fra den tendens, såsom Anne Sofie Roalds anmeldelse af Tina Gudrun Jensen og Kate Østergaards bog om konvertitter, *Nye Muslimer i Danmark. Møder og omvendelser*. Roald (2008) kritiserer, at forfatterne ikke forbinder konvertitternes udtalelser til “de mønstre eller færdige fortællinger”, som de forskellige islamiske bevægelser i Danmark tilbyder deres tilhængere, og som giver ekko i konvertitternes fortællinger. Måske skyldes dette, at Jensen og Østergaard ikke har interesseret sig for disse “mønstre og færdige fortællinger” og derfor ikke har kunnet identificere dem i deres datamateriale? Det spørgsmål kan kun forfatterne selv svare på. Men som læser kan man konstatere, at de ikke har interesseret sig for at etablere koblingen.

Koblingen fra det enkelte individs holdninger og handlinger, over islamiske bevægelsers “færdige fortællinger”, ned til de islamiske kanoniske tekster som Koranen, Hadith og Sira kan naturligvis være kompleks. Men det ændrer ikke ved, at man især i de mere ortodokse miljøer kan observere ubrudte linjer fra teksterne, gennem religiøse autoriteter og videre til “slutbrugeren”, som antropologen og sociologen møder i deres undersøgelser. I den forbindelse har jeg tidligere advokeret for, at man inddrager ovennævnte islamiske tekster som del af en multi-kausalistisk analyse (Magaard 2007a). Det betyder ikke, at man går ud fra, at alle muslimer fjernstyres af Koranen, men det betyder, som flere af mine publikationer påviser (Magaard 2009a; Magaard 2011), at de islamiske teksters budskab faktisk kan spille en rolle for nogle muslimers holdninger og handlinger, og at de dermed har sociale, økonomiske, kulturelle og retslige konsekvenser.

At man undersøger disse konsekvenser (samt deres eventuelle kobling til bestemte islamiske bevægelser og bestemte tekstpassager) behøver ikke at betyde, at man skal give slip på den socialkonstruktivistiske ramme. Man skal bare inddrage i sin analyse, at andre kan vælge en essentialistisk brug af Koranen og andre kanoniske tekster. Kender man ikke disse tekster, kan man ikke identificere, hvor de influerer på bestemte respondenteres holdninger og handlinger, ligesom man i øvrigt

heller ikke kan bidrage til at give liberale muslimer redskaberne til at dekonstruere-rekonstruere de religiøse referencer. Ignorerer man teksterne i socialkonstruktivismens navn, risikerer man altså at bidrage til at stadfæste en essentialistisk religionsforståelse i visse miljøer, hvilket jeg vil give eksempler på nedenfor

Socialkonstruktivismens utilsigtede konsekvenser for kvinderettigheder

Her vil jeg prøve at fokusere på et af de før nævnte “penible” spørgsmål, nemlig hvorvidt nogle versioner af islam rent faktisk kan udfordre kvinderetslige principper. Dette emne behandles kun forholdsvis marginalt i TIFO (Karman 2010; Roald 2014). Men spørgsmålet er, om man i fremtiden bør give spørgsmålet mere bevågenhed? Det ville også forhindre, at man bliver “rendt over ende” af medierne, som det skete, da TV2-dokumentarserien *Moskeerne bag sløret* afslørede krænkelse af kvinders rettigheder i otte danske moskeer – heriblandt flere mainstream moskeer. Som den efterfølgende offentlige debat viste, kom afsløringerne som en overraskelse for store dele af befolkningen og politikerstanden. Kom de som en overraskelse for danske islamforskere? Hvis nej: Hvorfor har man så ikke udbredt kendskabet til forholdene? Hvis ja: Hvilke spørgsmål er det, man ikke har fået stillet i tide, så man kunne have været på forkant med det, dokumentaren viste?

For eksempel har en af TIFO's tidligere redaktører, Brian Arly Jacobsen, udtalt, at man i stormoskeen i København i høj grad er “tilhængere af demokrati i Danmark og menneskerettigheder” (Theut 2014). Dette står dog i skærende kontrast til TV2's afsløring af, at man samme sted fraråder en voldsramt kvinde at gå til politiet, også hvis hendes mand bliver ved med at slå hende, og understreger over for hende, at hendes mand “selvfølgelig” har ret til at tage en kone nummer to, selv om hun ikke kan acceptere det. Tilhængere af menneskerettigheder? Hvordan kan en af TIFO's tidligere redaktører tage så meget fejl?

Kan det være, at en tilgang præget af socialkonstruktivismen leder forskerens opmærksomhed væk fra doktrinære spørgsmål, som hermed aldrig bliver afdækket? Som Brian Arly Jacobsen

skriver i introduktionen til TIFO-temanummeret "Islam & institutioner":

Temanummerets titel antyder, at det er "islam" som en entitet, der påvirker den institutionelle praksis inden for et bestemt område. Det er naturligvis ikke tilfældet, og om der overhovedet findes en samlet betegnelse som "islam", der ensidigt kan udgøre det ideologiske grundlag for en institution er tvivlsomt. (Jacobsen 2008, 3)

Ved at positionere sig således får man måske ikke spurgt tilstrækkeligt ind til, hvorvidt for eksempel islamisk familieret i nogle sammenhænge kunne påvirke institutionel praksis. Kan det eventuelt hænge sammen med, at det i den sociale struktur, TIFO afspejler, er helt gængs at opfatte shari'a som en "ramme, inden for hvilken der er rig mulighed for fortolkninger og modsatrettede positioner" (Lassen, 2007, 1)?

Hvad end bevæggrunden måtte være, er resultatet, at Arly Jacobsen kommer til at forbigå, at der på nogle områder, som for eksempel kvinderettigheder, faktisk er ret udbredt konsensus blandt de lærde, på tværs af islamiske bevægelser, og at den konsensus baserer sig på doktriner udledt af Koranen og hadith (Magaard 2011, 183). Det kan være med til at forklare, hvorfor kvinden i TV2's dokumentar får nærmest enslydende råd i otte ellers meget forskellige moskeer. Som en repræsentant for Minhaj-ul-Qur'an understreger i min moskéundersøgelse fra 2011:

Vi skal være obs på hvor grænserne går, hvor der er rum for fortolkning og hvor der ikke er rum for fortolkning. Det er jo hele tiden noget, vi prøver at give til de unge her. Koranen og Hadith er vores Grundlov i Islam. Reglen er, at hvis du læser en sætning i Koranen, så er det den konkrete betydning først, ikke den metaforiske. Det er det samme, Danmark har lige lavet en Udlændingelov, hvis jeg går ind og siger "det her kan også læses metaforisk" – det dutter ikke. Vi holder os til lovtekstens bogstavelige betydning. (...) Men der, hvor der er rum for fortolkning, der er det meget åbent, der er der selvfølgelig mulighed for at nogen går den her vej, andre den her vej. (Magaard 2011, 82)

Set på den måde er det altså ikke forkert at sige, at shari'a kan give "rig mulighed for fortolkninger og modsatrettede positioner" – hvis man husker at tilføje, at denne fleksibilitet kun gælder forhold, der ikke nævnes i Koranen og hadith. Denne pointe er væsentlig i forhold til kvinderettigheder, da Koranen og hadith her giver en del konkrete anvisninger. I samtlige moskeer, jeg besøgte, mødte jeg da også konsensus omkring, at "kvindens stilling som defineret af shari'a [med afsæt i Koranen og hadith] er bedre for kvinden end ligestilling mellem kønnene, som dette begreb fortolkes i dansk lovgivning" (Magaard 2011, 183).

Det betyder naturligvis ikke, at alle muslimer i Danmark ønsker at ligge under for en bogstavtro brug af Koranen. Men som det fremgår af min undersøgelse *At være muslimsk kvinde i Danmark* (2009a), kan man ikke afvise, at den islamiske retstradition har indflydelse langt ud over de personer, som færdes i moskemiljøet. Selv blandt de veluddannede og fagligt dygtige piger, som udgjorde hovedgrundlaget for undersøgelsen, var det kun ganske få, som klart afviste, at Koranens bud skulle stå over deres rettigheder og ligestilling i ægteskabet (Magaard 2009a: 207). Som det fremgår af undersøgelsen, har respekten for islamiske dogmer i nogle muslimske miljøer konkrete, negative konsekvenser for både integrationen på arbejdsmarkedet og den enkelte kvindes mulighed for at nyde godt af de friheder og rettigheder, hun har ifølge dansk lovgivning. De kvinder, som ønskede at nyde godt af disse friheder og rettigheder, kæmpede ofte en ensom kamp (Magaard 2009a).

Man risikerer altså som forsker at komme til at tage parti i en intern muslimsk kulturkamp, hvis man lægger vægt på at fremføre et socialkonstruktivistisk syn på islam og samtidig glemmer at afdække, hvor der blandt islamiske lærde hersker et essentialistisk syn på og brug af islamisk lovgivning. Brian Arly Jacobsens fejlvurdering af stormoskeen er et konkret eksempel på, hvordan socialkonstruktivisme paradoksalt nok kan favorisere aktører med et essentialistisk religionssyn.

Den minoritetsteoretiske tilgangs blinde vinkler

Ud over den socialkonstruktivistiske framing præges mange af TIFO-artiklerne af minoritetsteoretiske rammer. Der foreligger sågar et temanummer med navnet "Islam og minoriteter", hvor

man læser udsagn som “At muslimer i Europa er en minoritet, er en commonsense betragtning” (Galal et al. 2010, 3). Men når noget er blevet så commonsense, at ingen sætter spørgsmålstejn ved det, er det måske netop tid at finde de kritiske briller frem?

Man kunne bl.a. starte med at spørge, hvordan personer med muslimsk baggrund opfatter sig selv? Hvor mange af dem definerer sig selv som “minoritet”, hvis de ikke har fået lagt ordet i munden? I min undersøgelse *At være muslimsk kvinde i Danmark* (2009a), baseret på eksplorative, dybdegående interviews, som udforskede respondenternes livsverden og selvopfattelse, deltog 37 kvinder med muslimsk baggrund. Ud af disse 37 brugte kun tre begrebet “minoritet” om sig selv eller deres trosfæller. Det var karakteristisk nok tre ressourcepersoner, som dagligt var i kontakt med danske miljøer, hvor minoritets-majoritetstankegangen står stærkt. I øvrigt var de 37 respondenter så forskellige i deres overbevisninger, fra al-Qaeda-tilhængerer til ateisten, at det nærmest ville være symbolsk vold at mase dem ned i samme “minoritetsboks”.

I min undersøgelse *Religiøs fritidsundervisning for børn og unge blandt muslimske trossamfund i Danmark* (2011) deltog 50 muslimske respondenter fra moskémiljøet. Ikke én af dem brugte udtrykket “minoritet” om sig selv. Nogle definerede sig som “danskere”, nogle så sig selv som en del af det globale muslimske fællesskab eller specifikke internationale muslimske fællesskaber som shi’a eller hebashi. Dette er helt i tråd med Andreas Lysholt Mathiasens konstatering i en af de eneste artikler i TIFO, som ikke hviler på minoritetsteoretiske antagelser: Han bruger ordet “diaspora”, da det i hans datagrundlag ikke er muslimernes egenskab af social eller religiøs minoritet, der fremhæves, “men netop deres relation til andre muslimer over hele verden” (Mathiasen 2012, 98). Dette perspektiv fortjener at blive udforsket videre, som alternativ til de minoritetsteoretiske rammer.

Alternativer til den minoritetsteoretiske tankegang

I flere af mine egne publikationer har jeg fremlagt, hvordan minoritets-/majoritetstankegangen kan presse individerne ind i kollektive tilhørsforhold, de ikke nødvendigvis ønsker eller selv

har valgt, hvorved man favoriserer de mest konservative strømninger i de muslimske miljøer (Magaard 2007b; Magaard 2009a; 2009b). I forsøget på at udvikle alternativer til den minoritetsteoretiske tankegang har jeg i mine sociologiske undersøgelser eksperimenteret med nye vinklinger, bl.a. med afsæt i sociologen Francois Dubets netværksteori. Rent metodisk har jeg støttet mig til Peter Dahler Larsens mætningsmetode, hvor man kortlægger de variationer af holdninger, der findes inden for en given respondentgruppe (Magaard 2009a,15; Magaard 2011,16).

Dette valg af teori og metode viste sig at give udslag i andre resultater end dem, der hidtil havde været gængse i islamforskningen – såsom afdækningen af den dobbeltrolle, som nogle respondenter spillede. Flere af de respondenter, som i interviewene klagede over det danske samfunds manglende respekt for islam, blev selv af andre respondenter udpeget som nogen, der udøvede social kontrol og religiøs mobning over for mere liberalt indstillede muslimer. At man kræver mere respekt for islam, behøver altså ikke at betyde, at man selv respekterer dem, der vælger at praktisere islam mindre ortodokst – ofte tværtimod. Men hverken den dobbeltrolle eller de modsatrettede positioner blandt de muslimske respondenter ville man have fået øje på, hvis man med et minoritetsteoretisk udgangspunkt havde anskuet de muslimske piger som én gruppe og antaget, at stigmatisering og mangel på respekt kun kunne komme udefra. Det er tankevækkende, at lige præcis det religiøse miljø i Gellerupparken, som i en TIFO-artikel præsenteres som offer for det danske samfunds stigmatisering (Lindekilde 2010), af nogle af mine respondenter blev udpeget som et intolerant miljø, der selv stigmatiserede mindre praktiserende trosfæller og udøvede social kontrol af især unge kvinder. I samtaler med islamforskere har jeg af og til mødt den holdning, at det var bedre at fortie den slags end at risikere at give skyts til Dansk Folkeparti – men dermed politiserer man jo emnet og underlægger det holdninger og formodninger, som kan stå i vejen for saglige undersøgelser. Fra et etisk synspunkt kan det kritiseres, at man risikere at lede opmærksomheden bort fra religiøst-sociale mekanismer, som i sidste ende kan sætte nogle borgeres mest basale fysiske sikkerhed på spil. Det gælder ikke kun de muslimske kvinder, som sidder på sikrede krisecentre rundt om i Danmark, men også andre udsatte grupper, som det fremgår af nedenstående.

Er minoritetsteoriene medskyldige i mord?

Som del af den minoritetsteoretiske framing fokuserer flere artikler i TIFO på magt- og anerkendelsesproblematikker og fremhæver nogle muslimers følelse af at blive miskendt i det danske samfund (se for eksempel Galal et al. 2010). Til gengæld viger TIFO-forfatterne konsekvent tilbage fra at fokusere på eksempler, hvor muslimer har svært ved at anerkende ikke-muslimer eller decideret spreder had mod dem. Religiøst begrundet kristenhad er et eksempel. En enkelt artikel herom kunne for eksempel have gjort TIFO-temanummeret "Negotiations of Muslim-Christian relations" mere velafbalanceret. Her vil jeg dog fokusere på et fænomen, som er mere entydigt, og som jeg vurderer som værende mere udbredt i muslimske miljøer end had mod kristne, nemlig jødehadet. Dette emne har hidtil været fuldstændig uberørt i TIFO-regi. Der er ellers grund nok til at beskæftige sig med det. Allerede i 2002 advarede en fransk politolog indtrængende om det jødehad, som bredte sig i islamiske miljøer i Frankrig (Taguieff 2002). En rapport fra European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia konstaterer i 2003 "serious increase in acts of antisemitism in some parts of Europe" (3). Det konstateres, at der i lande som Frankrig og Danmark er sket et skifte i den typiske gerningsmandsprofil, fra højreekstremister til unge muslimske mænd (ibid.).

Et TIFO-studie med fokus på Nørrebro påkalder sig opmærksomhed i denne sammenhæng (Hussain 2014). Her konkluderes, at "Contrary to media images of Nørrebro (...) residents felt themselves secure and safe in their neighbourhoods" (Hussain 2014, 130). Det fremgår ikke, om jøder har medvirket i undersøgelsen. For kan jøder føle sig "secure and safe" på Nørrebro? I den seneste rapport fra Mosaik Trossamfunds Afdeling for Kortlægning og Videndeling af Antisemitiske Hændelser (2015) berettes om overfald, chikane og trusler mod jøder i Danmark, og det påpeges, at der særligt er problemer på Nørrebro. Denne situation kulminerede med Omar el-Husseins mord på Dan Uzan i februar 2015, lige efter terrorangrebet på Krudttønden. At 600-700 lokale muslimer mødte op til begravelsen af Omar el-Husseins lokale miljø på Nørrebro bifalder eller i hvert fald ikke fordømmer drab af jøder (Ritzau 2015).

I min moskéundersøgelse fra 2011 giver en elev et eksempel på, hvor moderat hendes koranskole-lærer er: Når hun hører andre i sin omgangskreds sige “vi hader jøderne, vi må gerne slå dem ihjel”, så lærer han hende, at man kun skal hade jøderne, ikke slå dem ihjel (Magaard 2011, 170). At valget står mellem at bifalde drab på jøder eller “kun” hade dem, mere end antyder et alvorligt samfundsmæssigt og sikkerhedsmæssigt problem. Men den eneste TIFO-reference til jødehad er et studie i, hvorvidt danskeres nutidige kritiske holdninger over for muslimer kan sammenlignes med jødehadet i 1930'erne (Døving 2010). Det er som udgangspunkt fint at få effektueret en sådan kortlægning, men det giver et uheldigt bias, at man ikke i samme omgang får belyst spørgsmålet om jødehad i nutidige muslimske miljøer. Tilbage i 2003 opfordrede EUMC-rapporten til

new coalitions between politicians, intellectuals, journalists, teachers and many others in order to overcome hate, discrimination and exclusion. Antisemitism can and must be fought jointly to make sure that it never again gains a foothold in Europe. (4)

Siden er det kun gået i den forkerte retning. Modsat EUMC's hensigtserklæring har jødehadet vokset sig stærkere, så det i Danmark til sidst er endt med, at en Dan Uzan blev myrdet, alene fordi han er jøde. I en europæisk kontekst er dette ikke enestående, som terrorangrebet på det jødiske museum i Bruxelles i 2014 bevidner. Det samme gælder torturdrabet på den franske jøde Ilan Halimi i 2006 eller Mohamed Merahs terrorangreb på den jødiske skole i Toulouse i 2012 eller terrorangrebet på Hyper Cacher-supermarkedet i Paris i 2015. I alle disse tilfælde er jøder blevet myrdet, alene fordi de er jøder. Det er ikke sket i Europa, siden nazismen herskede. Denne situation er jo ikke opstået ud af det blå, som EU-rapporten og Taguieffs forskning bevidner.

Men har sociale strukturer og hierarkier i de europæiske islamforskermiljøer forhindret, at man behandlede problemstillingen i tide? Har nogle bestemte teoretiske rammer skabt et tunnelsyn, som har gjort, at islamforskningen har forpasset chancen for at bidrage til at dekonstruere jødehadet, før det kammede over i mord? Har islamforskningen altså svigtet ved ikke, som EUMC opfordrede til i 2003, at samarbejde med politikere og medier om at bekæmpe jødehadet i muslimske miljøer?

Har viljen til at fortælle de positive historier taget så meget over, at man mister sin evne til at tænke kritisk? Det er selvfølgelig helt legitimt at beskrive situationer på Nørrebro, hvor sameksistensen fungerer, men det skaber et uheldigt bias, hvis man samtidig vender det blinde øje til reelle problematikker samme sted, såsom jødehadet og dette hads konkrete konsekvenser for jøders sikkerhed. Har minoritetsteoriene stået i vejen for den erkendelse, fordi muslimer så pludselig ikke mere anskues som passive objekter for majoritetens dominans, men som aktive subjekter, som også selv kan udøve magt og endda slå ihjel i en ideologis navn?

Forhåbentlig vil islamforskningen i fremtiden være mere på forkant med, hvad der foregår i visse islamiske miljøer, for ikke at give offentligheden det indtryk, at islamforskerne enten tilbageholder væsentlige oplysninger eller ikke ved, hvad der foregår i de miljøer, de burde være nærmest til at kende. Det betyder selvfølgelig ikke, at alle islamforskere skal beskæftige sig med fænomener som jødehad, men bare at det i et forum som TIFO kunne være godt at inddrage emnet, gerne fra flere vinkler – både af den deskriptive og den normative art.

Kan vi gøre noget anderledes?

Det er selvfølgelig altid risikofyldt som forsker at bevæge sig ud i normative anbefalinger, men her et forsøg blandt mange mulige: I tråd med min overbevisning om, at muslimer ligesom alle andre er fuldt ud i stand til at tage personligt ansvar og reflektere over deres standpunkter og historiske arv, foreslog jeg i min kronik fra 2006 det samme, som jeg ville foreslå i dag: at man i skolerne behandler både kristent og muslimsk jødehad og udøver

parallel religionskritik af såvel islam som kristendom (...) da fjendtlighed over for jøder er direkte begrundet i de religiøse helligtekster. Undlader man at etablere paralleller som de ovennævnte, straffer man ikke kun de jøder, som i Europa er ofre for muslimsk intimidering og vold, men også muslimerne selv.

Min pointe er, at man fastholder muslimer på et infantilt niveau, hvis man ikke forventer samme evne til selvkritisk og religions-

kritisk refleksion hos muslimer, som man forventer hos alle andre.

I den forbindelse nytter det ikke, at man i socialkonstruktivismens navn viger tilbage fra at røre ved de islamiske tekster. Disse tekster indeholder et arsenal af jødefjendtlige udsagn og fortællinger om, hvordan Muhammad fordrev eller myrdede de jøder, som ikke ville underkaste sig (Magaard 2006b). Disse fortællinger genfindes i noget af det undervisningsmateriale, der bruges i islamiske miljøer i Danmark i dag (Magaard 2011, 172). Pointen er her ikke at sige, at disse tekster er hele forklaringen på jødehadet, men at situationen er alvorlig nok til, at vi bør vende alle sten. Hvis islamistisk ideologi og kanoniske tekster spiller bare en lille rolle i udbredelsen af jødehadet, må de nødvendigvis underkastes et kritisk blik. Man kan ikke dekonstruere noget, man ikke ved hvad er, og så længe man ikke går til det tekstuelle korpus med dette kritiske blik, vil en essentialistisk læsning af samme korpus kunne brede sig uhindret.

Afsluttende bemærkninger

Der hviler i disse år et særligt ansvar på islamforskningen. Den offentlige interesse for islamforskningen skyldes jo blandt andet, at vi i dag overværer konflikter af ganske alvorlig karakter, hvor islam af gerningsmændene udpeges som deres primære motivationsfaktor. Det er forståeligt, at man som islamforsker kan have et ønske om at opveje dette konfliktbillede med positive historier om islam. Men samtidig bør det ønske aldrig stå i vejen for, at man stiller nogle af de svære spørgsmål: om nogle versioner af islam udfordrer pluralisme, liberal tolerance, kvinderettigheder, menneskerettigheder, demokratiske værdier, samt hvorvidt islamismen kan relateres til totalitarisme og sikkerhedstrusler. Disse emner har kun været meget marginalt berørt i *Tidsskrift for Islamforskning* indtil nu. At adressere spørgsmålene ville kunne skabe et meget mere dynamisk rum i tidsskriftet, da inddragelsen af divergerende vinklinger netop ville opmuntre alle til at skærpe, finpudse og nuancere egne argumenter gennem den kontradiktoriske debat.

Litteratur

- Afdeling for Kortlægning og Videndeling af Antisemitiske Hændelser. 2015. *Rapport om antisemitiske hændelser i Danmark 2014*. Mosaik Trossamfunds Sikkerhedsorganisation.
- Andersen, Lars Erslev og Jan Aagaard. 2002. *Den afghanske forbindelse. Afghanistan-veteraner, al-Qaida-netværk og den globale terrorisme*. København: Mellempøkeligt Samvirke.
- Andersson, Mikkel. 2015. ”Ytringsfriheden er altså knægtet, hr. Lidegaard.” I *Politiken*, 11. januar 2015, politiken.dk/debat/profiler/mikkelandersson/ECE2507070/ytringsfriheden-er-alsa-knaegtet-hr-lidegaard/
- Bird, Alexander. 2010. “Social knowing: the social sense of ‘scientific knowledge’.” I *Philosophical Perspectives* 24(1): 23-56.
- Braagaard, Natali. 2016. “Moskeerne bag sløret: Få overblikket over TV 2’s afsløringer,” 3. marts nyheder.tv2.dk/samfund/2016-03-03-moskeerne-bag-sloeret-faa-overblikket-over-tv-2s-afsløringer
- Channel 4. 2008. *Dispatches. Undercover Mosque: The Return*. youtube.com/watch?v=njRKA XoORuI
- 2007. *Dispatches. Undercover Mosque*. youtube.com/watch?v=kJk_AiK-4No
- Danmarks Statistik. 2015. *Indvandrere i Danmark 2015*.
- Døving, Cora Alexa. 2010. “Anti-Semitism and Islamophobia: A Comparison of Imposed Group Identities.” I *Tidsskrift for Islamforskning. Islam og minoriteter*: 4 (2).
- European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia. 2003. *Manifestations of Antisemitism in the EU 2002-2003*.
- European Police Office. 2016. *European Union Terrorism Situation and Trend Report (TE-SAT) 2016*.
- Galal, Lise, Monique Hocke og Iram Khawaja. 2010. “Introduktion: Muslim og minoritet”. I *Tidsskrift for Islamforskning. Islam og minoriteter* 4(2).
- Gilliam, Laura. 2008. ”Svinekød, shorts og ballade. Børns forståelse af den danske og den muslimske identitet i skolen”. I *Tidsskrift for Islamforskning. Islam & uddannelse* 3(3).
- Hoffmann, Thomas. 2008. “Concordia Discors or Teach the Conflict. Reflections on the Validity and Heuristics of Scholarly Conflict.” I *Tidsskrift for Islamforskning* 3(2).
- Hussain, Mustafa. 2014. “Muslims in Copenhagen: Social Cohesion or a Parallel Society? Results from an Empirical Survey 2008–09.” I *Tidsskrift for Islamforskning. “Public Islam” and the Nordic Welfare State: Changing Realities?* 8(1).
- Jacobsen, Brian Arly. 2008. “Introduktion: Islam & institutioner.” I *Tidsskrift for Islamforskning. Islam & institutioner* 3(1).
- Jacobsen, Christine. 2008. “Theory and Politics in Research on Muslim immigrants in Norway.” I *Tidsskrift for Islamforskning* 3(2).
- Jeldtoft, Nadia. 2008. “Andre muslimske identiteter: et studie af ikke-organiserede muslimske minoriteter i Danmark.” I *Tidsskrift for Islamforskning. Islam & Institutioner* 3(1).

- Johansen, Martin og Thomas Vibjerg. 2015. "4 af 10 muslimer i Danmark: Lovgivningen skal bygge på Koranen." I *Jyllands-Posten* 18. oktober. jyllands-posten.dk/protected/premium/indland/ECE8125408/4-af-10-muslimer-i-Danmark-Lovgivningen-skal-bygge-p%C3%A5-Koranen/
- Jørgensen, Anne Rosenlund. 2015. "Reframing Interfaith Boundary Crossing and Maintenance: Middle Eastern Christians' Narratives on Intimacy with Muslims." I *Tidsskrift for Islamforskning. Negotiations of Muslim-Christian relations* 9(2).
- Karman, Karen-Lise Johansen. 2010. "Fatwaer og forandringer: Islamisk lovpraksis i Vesten." I *Tidsskrift for Islamforskning. Shari'a i praksis: fatwa, forbrug og feminisme* 4(1).
- Lindekilde, Lasse. 2010. "Forebyggelse af radikaliserings, miskendelse og muslimsk minoritetsidentitet." I *Tidsskrift for Islamforskning. Islam og minoriteter* 4(2).
- Magaard, Tina. 2011. *Religiøs fritidsundervisning for børn og unge blandt muslimske trosamfund i Danmark*. Rapport udarbejdet for Integrationsministeriet.
- 2009a. *At være muslimsk kvinde i Danmark*. Rapport udarbejdet for Ligestillingsafdelingen under Velfærdsministeriet.
- 2009b. "Multikulturalisme og sekularisme: To vinkler på terrorforebyggelse og integration." I Tonny Brems Knudsen, Jørgen Dige Pedersen og Georg Sørensen (red.): *Danmark og de fremmede: Om mødet med den arabisk-muslimske verden*, 95-120. København: Hans Reitzels Forlag.
- 2008. "Gudløse i den islamiske verden." I Malene Busk og Ida Crone (red.): *Gudløs! Religionskritik i dag*. København: Tiderne skrifter.
- 2007a. "Fjendebilleder og voldsforestillinger i islamiske grundtekster." I Mehdi Mozaffari, Hans-Jørgen Schanz og Mikkel Thorup (red.): *Totalitarisme: venskab og fjendskab*, 213-238. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.
- 2007b. "Multikulturalisme og sekularisme." I *Kvan* 79: 66-73.
- 2006a. "Reformér islamforskningen." I *Information*, 29. november.
- 2006b. "Tariq Ramadans reform. Euro-islam eller Euro-islamisme?" I *Kritik* 180.
- Mandaville, Peter. 2008. "Introduction: Secular criticism and the politics of studying Islam." I *Tidsskrift for Islamforskning* 3(2).
- Mathiasen, Andreas Lysholt. 2012. "Ummaen, ungdommen og fordringen om enhed og reform: En analyse af den arabiske fredagskhutba i Det Islamiske Trossamfund." I *Tidsskrift for Islamforskning. Muslimer i transnationalitet* 6(1).
- Mozaffari, Mehdi. 2007a. "Islamisme og totalitarisme." I *Kritik* 180.
- Mozaffari, Mehdi. 2007b. "What is Islamism? History and definition of a concept." I *Totalitarian Movements and Political Religions* 8(1): 17-33.
- Olsen, Jon Alix. 2008. "Konvertering til islam i danske fængsler – vejen ud af kriminalitet eller ind i radikaliserings?" I *Tidsskrift for Islamforskning. Islam & institutioner* 3(1).
- Pedersen, Marianne Holm. 2014. "Den private religion: Fortolkninger af muslimske børns religiøse tilhørsforhold i en dansk folkeskole." I *Tidsskrift for Islamforskning. Muslimske børn i den 'sekulære' danske folkeskole* 8(2).
- Ritzau. 2015. "600-700 mødte op til Omar Ebdel Hamid El-Husseins begravelse." *DR Nyheder*, 20. februar. dr.dk/nyheder/indland/600-700-moedte-op-til-omar-ebdel-hamid-el-husseins-begravelse
- Roald, Anne Sofie. 2014. "The Discourse of Multiculturalism: An Obstacle to Cultural Change?" I *Tidsskrift for Islamforskning. "Public Islam" and the Nordic Welfare State: Changing Realities?* 8(1).
- 2008. "Anmeldelse: Tina Gudrun Jensen og Kate Østergaard. *Nye Muslimer i Danmark. Møder og omvendelser*. Forlaget Univers, Højbjerg, 2007. 232 sider." I *Tidsskrift for Islamforskning. Islam & institutioner* 3(1).
- Schmidt, Garbi. 2008a. "From Granting the Right (!) Answers to Posing Odd Questions: Perspectives on Studying and Presenting Muslim Minorities in a Politicized, Western Context." I *Tidsskrift for Islamforskning* 3(2).
- Schmidt, Garbi et al. 2008. "Research on Islam Repositioned – New Agendas in the study of Islam and Muslims in a politicised research field." I *Tidsskrift for Islamforskning* 3(2).

- Solomon, Miriam. 2006. "Groupthink versus The Wisdom of Crowds: The Social Epistemology of Deliberation and Dissent." I *The Southern Journal of Philosophy* 44(S1): 28-42.
- SVT. 2012. *Uppdrag Granskning. Bakom fasaden i svenska moskéer*. youtube.com/watch?v=f7Y_xfeTIVs&feature=youtu.be
- Taguieff, Pierre. 2002. *La Nouvelle judéophobie*. Paris: Fayard – Mille et une Nuits.
- Theut, Nanna Lodberg. 2014. "Forsker: Problematisk at politikere ikke bakker op om stormoske." *DR Nyheder*, 16. juni. dr.dk/nyheder/regionale/hovedstadsomraadet/forsker-problematisk-politikere-ikke-bakker-op-om-stormoske

Fakta og fiktion om muslimer i danske medier

Mediernes forenkledede dækning af islam, voldelig ekstremisme og integrationsproblemer har gennem de seneste år resulteret i en række ukonstruktive politiske tiltag. I denne artikel ser vi nærmere på mediernes dækning og den politiske debat i kølvandet på terrorangrebet i København i februar 2015 og TV2's serie af dokumentarprogrammer om forholdene i danske moskeer fra marts 2016. Disse to eksempler illustrerer, hvordan mediernes dækning ikke blot har skabt en voldsom, følelsesbetonet og forplumret politisk debat, men også har medvirket til at eskalere de problemer, man har ønsket at afdække. Som forskere er vi bekymrede for denne udvikling, hvor vi ser en stigende tendens til, at både private og licensbetalte nyhedsmedier prioriterer sensation, drama og frygt over saglighed. Desuden vækker det vores bekymring, at landets lovgivere tilsyneladende lader sig diktere af mediernes dækning. De to eksempler, vi diskuterer i denne artikel, har således både resulteret i nye lovtiltag og ændringer af eksisterende lovgivning. Ikke desto mindre er det svært at se, hvordan politikere skulle reagere anderledes. Politikerne bliver ligesom almindelige borgere påvirket af mediernes dækning og er nødt til at vise handlekraft i forhold til de problemer, medierne skildrer. Men hvis mediernes dækning af

1. Arbejdet med denne artikel er bl.a. blevet til med støtte fra "Camera as Cultural Critique," (forskningsprojekt, AU), EpiCenter (AU) og det Frie Forskningsråd (DFR-1321-00169).

Christian Suhr, ph.d., er adjunkt i antropologi, Aarhus Universitet. Suhrs nyeste forskning undersøger smitte, beskyttelse og helbredelse i Egypten med særligt fokus på spredningen af såkaldte "hjertesygdomme" (amrad al-qulub). Ligeledes er han i gang med at redigere en ny etnografisk film om de dødes liv på øen Baluan i Papua Ny Guinea.

Kirstine Sinclair, ph.d., er lektor ved Center for Mellemøststudier, Syddansk Universitet. Hendes forskningsområde er muslimske minoriteter i Vesten med særligt fokus på islamisme, politisk aktivisme og identitetsdannelse.

væsentlige samfundsproblemer både er mangelfuld og forenklet og samtidig definerer den politiske udvikling, så har vi et alvorligt demokratisk problem.

Frygt sælger, og forenkledede, eksotiske historier om muslimer og islam sælger tilsyneladende også. Problemet er imidlertid, at vi som samfund mister muligheden for at forstå årsagerne og løsningerne på de problemer, vi står med. Et af hovedproblemerne i islamdebatten er, at bestemte religiøse praksisser ofte bliver fremstillet som den primære forklaring på problemer med integration og radikaliserings. På linje med en række forskere og fagfolk beskriver tidligere PET-chef Jakob Scharf, hvordan dette ensidige og unuancerede fokus på religion gør, at vi som samfund mister muligheden for at finde de rigtige løsninger på forebyggelse og bekæmpelse af eksempelvis radikaliserings:

Det er nogle helt andre baggrundsfaktorer, der spiller ind. Det handler i langt højere grad om en oplevelse hos den enkelte person af uretfærdighed ... en søgen efter identitet. Radikaliseringssprocessen er stort set aldrig et spørgsmål om imamer eller religiøse forkyndere. Man griber fat om religionen som en forklaring på, hvorfor voldelig ekstremisme er rigtig. Men det er ikke religionen eller de religiøse budskaber i sig selv, der fører til voldelig ekstremisme ... Som samfund skal vi tilbyde nogle stærke fællesskaber, som er mindst lige så attraktive som de ekstremistiske fællesskaber. (Svejstrup og Cancel 2016; se også Suhr 2015 for lignende analyse)

Problemet er dog ikke alene, at årsagssammenhænge misrepræsenteres, men også at den forenkledede mediedebat i sig selv bidrager til en styrkelse af de mest yderligtgående religiøse miljøer, som med reference til misinformation i danske medier kan legitimere deres synspunkter og eksklusive religiøse praksisser. Ny forskning i USA viser ligeledes, at mediernes intense dækning af terrorangreb og masseskyderier udgør en betydelig motiverende faktor for gerningsmændene, som ofte er unge, utilpassede mænd med et udtalt behov for at blive set, anerkendt og føle sig magtfulde (Johnston og Joy 2016). Således påviser denne forskning, hvordan medierne ofte har en smittende og eskalerende effekt på de voldshandlinger, de dækker.

Samtidig er misforholdet mellem den intense mediedækning og problemernes faktiske proportioner vigtig at påpege. Eksempelvis er det væsentligt at gøre sig klart, at der, til trods for den massive mediedækning af sommerens terrorangreb, gennem de seneste år har været et historisk lavt antal dræbte som følge af krig og terrorangreb (se bl.a. Hebsgaard 2016). Ligeledes står den overvejende negative dækning af danske muslimeres integrationsproblemer i mange danske medier i skærende kontrast til det faktum, at eksempelvis efterkommere af muslimske indvandrere i disse år demonstrerer et kolossalt mønsterbrud i forhold til beskæftigelse og uddannelse (Zernichow 2016). Selvom mange journalister gør et stort og ordentligt stykke arbejde, er der et stort behov for, at medierne generelt gør sig mere umage i forhold til at løfte deres opgave med at formidle reel viden og information.

Denne artikel er et bidrag til to væsentlige debatter: Som samfund har vi behov for en presseetisk diskussion om forholdet mellem journalistik og lovgivning. Ligeledes har vi i forskningsverdenen behov for en diskussion om, hvordan forskere og fagfolk med dybdegående indsigt i de problemstillinger, der diskuteres i medierne, bedre kommer til orde i den ofte skingre debat. I det følgende diskuterer vi to eksempler på, hvad vi oplever som mediernes forenkling af en kompliceret virkelighed og de efterfølgende problematiske politiske reaktioner på samme.

Eksempel 1: Terror i København

Den 14. februar 2015 skød og dræbte Omar el-Hussein to civile i København. Minutter før den første skudepisode tilsluttede el-Hussein sig al-Baghdadi, den selvpromoverede kalif af ISIS i Irak og Syrien, i et opslag på Facebook. På den baggrund blev hans handlinger defineret som terrorisme (Andersen 2015). En del af den efterfølgende mediedebat fokuserede på lighederne mellem skyderierne i København og terrorangrebet på satiremagasinet Charlie Hebdo i Paris den 7. januar 2015 samt mulige forbindelser til ISIS og hjemvendte Syrienkrigere. En anden del af debatten fokuserede på spørgsmålet om, hvorvidt islamistiske organisationer, såsom Hizb ut-Tahrir, inspirerede unge muslim-

er til at begå terrorangreb. I det følgende ser vi på de to debatter hver for sig (se Sinclair 2015 for en udvidet analyse).

Forbindelser til internationale terrornetværk

I ugerne før el-Husseins angreb i København blev de fire franske terroristers psykologiske og sociale profil diskuteret heftigt i medierne. En af de to brødre, som angreb Charlie Hebdo, havde været løst affilieret til al-Qaeda i Yemen. Den anden bror havde siddet i fængsel. De to andre gerningsmænd var venner til brødrene – begge var medlemmer af jihadistiske grupper i Paris, og den ene var et kendt ansigt hos politiet.²

De fire gerningsmænd havde plettede straffeattester samt forbindelser til og sympati for al-Qaeda og ISIS. I den danske mediedebat blev kompleksiteten imidlertid ofte reduceret til spørgsmål om sikkerhedsrisikoen og truslen fra hjemvendte Syrienkrigere, og hvorvidt forstærket grænsekontrol kunne holde terrorister ude af Europa. Eksempelvis gengav *Politiken* den 16. januar 2015 en meningsmåling om, hvorvidt hjemvendte Syrienkrigere skulle have inddraget deres pas – en meningsmåling og en historie afledt af terroren i Paris (Boas 2015).³ Et åbenlyst faktum blev ignoreret: De fire gerningsmænd var franske borgere, og ingen af de fire havde deltaget i kamphandlinger i udlandet. Paskontrol er naturligvis vigtig og kan forhindre nogle Syrienkrigere i at vende hjem med terrorplaner, men problemstillingen kan ikke reduceres til et spørgsmål om mere eller mindre grænsekontrol.

Efter angrebet i København i februar 2015 begyndte spekulationerne om mulige forbindelser til internationale terrororganisationer og Syrienkrigere omgående (Andersen 2015; Thysen 2015). Ikke desto mindre viste det sig også i denne sag, at gerningsmanden både var født og opvokset i Danmark, og at han havde en lang forhistorie med bl.a. bandekriminalitet. El-Husseins relation til internationale terrororganisationer var særdeles spinkel, hans religiøse overbevisning var ligeledes usikker, og han var ikke hjemvendt jihadist fra Syrien (Sheikh 2015; Jung og Dahlgaard 2015).

Den 27. januar 2015 introducerede daværende justitsminister Mette Frederiksen den såkaldte “radikaliseringsspakke”, og i februar samme år udkom “terrorplanen”, som gennem tolv specifikke initiativer skulle dæmme op for radikaliserings-

2. Se BBC's og DR's oversigt over detaljerne i terrorangrebet på Charlie Hebdo (BCC 2015; Østergaard 2015).

3. Se desuden Fals 2016 for et eksempel på, at paskontrol har standset potentielle terrorister i at nå deres europæiske mål.

rorplanen indeholdt en tilførsel af knap 1 milliard kroner til efterretningstjenesterne og politiet samt til beskyttelse af truede individer.⁴ Til sammenligning blev mindre end 60 millioner kroner afsat til øvrige myndigheders forebyggelse af radikaliserings.⁵ Ud over midler til efterretningsarbejdet inkluderede terrorplanen også et forslag om at tilbageholde radikaliserede borgeres pas samt en lempelse af lovgivningen om overvågning af individer under mistanke for radikalisering eller terrorisme.

I medierne blev den øgede overvågning i terrorplanen kritiseret for at undergrave basale civile rettigheder. Kritikere påpegede ligeledes, at det afgørende samarbejde med etablerede muslimske organisationer helt var udeladt i planen på grund af politiske uenigheder mellem regeringen og oppositionen på højrefløjen. Den markante forskel mellem størrelsen af tilførte midler til efterretningstjenesterne og til øvrige myndigheders forebyggende indsats blev stort set ikke diskuteret. I stedet gav den ofte person- og religionsfikserede mediedækning el-Hussein al den opmærksomhed, han måtte have drømt om, på bekostning af en dybere politisk diskussion af forebyggelsen, løsningerne og årsagerne til den ekstremistiske vold.

Forbindelser til lokale islamister

Den anden del af debatten i medierne efter angrebet på Krudttønden og Synagogen i København omhandlede den islamistiske organisation Hizb ut-Tahrir (se bl.a. Jensen og Bjørnager 2015). Allerede dagen efter angrebet i København distribuerede Hizb ut-Tahrir en pressemeddelelse, hvori det bl.a. hed:

Nogle vil kræve, at muslimer skal tage afstand. Andre vil mere snedigt advokere for, at ikke alle muslimer er ekstreme, men derimod er de en del af det danske fællesskab, så længe de går ind for sekularismen og ytringsfriheden. Begge reaktioner har i bund og grund samme formål. Muslimerne skal tvangssekulariseres, og enhver muslim, der nægter, og i stedet insisterer på de islamiske værdier og love, vil blive betragtet som en potentiel sikkerhedstrussel. (Kock 2015)

Budskabet var, at muslimer ikke skal tage afstand fra terroranklager, samt at terror er en konsekvens af den førte uden- og indenrigspolitik og dermed politikernes eget ansvar.

4. Ifølge regeringens forslag blev 970 millioner kroner afsat (Justitsministeriet 2015; Munch et al. 2015).

5. Regeringen afsatte i "radikaliseringspakken" i alt 60,9 millioner kroner, som gik til en række forebyggende initiativer i skoler og kommuner samt exitprogrammer i samarbejde med kriminalforsorgen og PET (Larsen 2015).

Foreningen organiserede flere offentlige møder samt en demonstration på Rådhuspladsen. Hizb ut-Tahrirs talsmand, Junes Koch, fik stor pressedækning, bl.a. i et portrætinterview i *Politiken* og i DR2's *Deadline* (Sheikh 2015b; Kock og Holm 2015). Den omfattende debat om Hizb ut-Tahrir i danske medier gav stort set ingen indsigt i årsagerne til el-Husseins angreb i København, men gav Hizb ut-Tahrir lejlighed til at udbrede deres synspunkter om, hvordan muslimske grupper i det danske samfund er udsat for diskrimination (Hizb ut-Tahrir 2015).

Da det blev kendt, at gerningsmanden havde besøgt Hizb ut-Tahrirs moske al-Faruk i Heimdalsgade aftenen inden angrebet, bad justitsministeren statsanklageren om at undersøge muligheden for at forbyde organisationen. Lignende undersøgelser blev foretaget i 2004 og 2008, men da organisationen ikke virker ved vold eller har vold som mål, blev det i begge tilfælde konkluderet, at et forbud ikke var muligt i henhold til Grundloven.⁶

Hvorfor startede justitsministeren så endnu en undersøgelse? En mulig grund kunne være, at politikere i den intense mediedebat ofte presses til at vise handlekraft. I den komplekse situation i februar 2015 gav debatten om ulovliggørelse af Hizb ut-Tahrir justitsministeren en mulighed for at lyde kritisk, beslutsom og handlekraftig. Set i lyset af kompleksiteten af de øvrige problemstillinger gav det derfor god mening primært at fokusere på Hizb ut-Tahrir.

Det mønster, vi ser her, er, at mange medier trods gode intentioner om nuanceret at videreformidle nyheden om terror i Danmark desværre ender med at gøre sig til talerør for islamistiske foreningers forudsigelige reaktioner. Ligeledes formår medierne ikke i tilstrækkelig grad at forholde sig kritisk til den politiske respons, når den forskyder sig fra komplicerede, men afgørende spørgsmål om terrorismens årsager, og om fordelingen af ressourcer mellem terrorbekæmpelse og forebyggelse og samarbejdet blandt danske institutioner. Genåbningen af den velkendte diskussion om et eventuelt forbud mod Hizb ut-Tahrir forsimplede problemstillingen, mens de debatter, vi som samfund kunne lære noget af, druknede i dækningen af både politikernes og Hizb ut-Tahrirs forsøg på at udvise handlekraft.

6. For resultaterne af Rigsadvokatens undersøgelser, se Justitsministeriet 2004 og 2008.

Eksempel 2: Imamlovgivning efter TV2's "Moskeerne bag sløret"

I marts 2016 åbnede TV2 endnu en diskussion om moskeernes betydning for danske muslimer med en serie på i alt fire dokumentarudsendelser. Udsendelserne tog udgangspunkt i kritik rejst af unge muslimer, der havde oplevet repressiv behandling i deres familier baseret på konservative fortolkninger af islam. Formålet med TV2's udsendelse var at undersøge, hvordan sådanne familier rådgives af imamer i moskeer, og om imamerne udøvede en form for social kontrol, der modvirkede muslimers integration i det danske samfund (se TV2 2016).

Dokumentarserien var bygget op omkring de to muldvarpe "Fatma" og "Mohammed", som med skjult kamera opsøgte imamerne i otte danske moskeer for at få råd og vejledning til at håndtere deres problemer. Ifølge TV2's programredaktør Thomas Breinholt var alle spørgsmål og emner relevante for integrationen af muslimske borgere i Danmark: kvinders rolle i familien og på arbejdsmarkedet, børneopdragelse og familiens tilknytning til samfundet generelt.

Dokumentarserien blev vist over en periode på to uger i marts 2016 (1., 2., 8. og 10. marts), og 5. marts afviklede TV2's søsterkanal, TV2 News, en fire timer lang debat. Foruden dette blev der reklameret heftigt for hvert eneste afsnit, ligesom debatten blev holdt i live på kanalens hjemmeside og nyhedsudsendelser. Sjældent har en TV-dokumentar opnået så massiv dækning i danske nyhedsmedier.

Brugen af muldvarpe og skjult kamera pointerede en underliggende præmis: at journalister ikke med almindelige interview kan få ærlige svar fra imamer, da de "taler med to tunger". Og tager vi imamernes udsagn i dokumentarserien for pålydende, er dette tilsyneladende tilfældet. I TV2's skjulte optagelser blev der efter alt at dømme opfordret til socialt bedrageri, kvinder blev angiveligt anbefalet at underkaste sig deres mænds voldelige og seksuelle lyster, og korporlig afstraffelse af børn blev tilsyneladende bifaldet. Højest kontroversielle og kompromitterende udsagn, som de selvsamme imamer med stor sandsynlighed ville benægte direkte adspurgt af en dansk journalist.

Debatten om dokumentarserien

På baggrund af TV2's dokumentar har en lang række politikere siden marts 2016 fremsat vidtgående forslag til at bekæmpe og inddæmme danske imamer. Blandt andet har kultur- og kirkeminister Bertel Haarder besluttet at indføre lister over udenlandske imamer, som prædiker budskaber, der ikke kan forenes med det danske demokrati, og som derfor skal nægtes indrejse. Martin Henriksen (DF) har foreslået at gå endnu et skridt ved simpelthen at kriminalisere rådgivning i sharia – et omfattende forslag, der i givet fald vil gælde både store og små aspekter af muslimers liv, inklusive måden, muslimer beder på, klæder sig, bevæger sig, taler, sover og spiser på. Pia Olsen Dyhr (SF) har i kølvandet på dokumentaren foreslået, at man kunne frigøre nydanske kvinder ved at fratage dem kontanthjælpen. Ligeledes har politikere på baggrund af dokumentaren foreslået, at man skal kunne fratage radikale imamer statsborgerskabet, og i øjeblikket arbejder regeringen på et nyt kontroversielt lovforslag om kriminalisering af bestemte religiøse ytringer samt indførelse af værdighedskriterier for imamer.

I den offentlige debat har politikernes tiltag efter TV-dokumentarserien vakt stærk kritik, og en række forskere, journalister og meningsdannere har pointeret, at regeringen endnu en gang tilsidesætter basale demokratiske rettigheder i forsøget på at bekæmpe konservative muslimske miljøer (se bl.a. Mchanga ma 2016). Ligeledes har mange forskere og fagfolk særdeles svært ved at forestille sig, hvordan ulovliggørelse af religiøse ytringer eller af sharia eller lister med såkaldte hadprædikanter på baggrund af en TV-dokumentar skulle kunne resultere i bedre integration, mindre radikaliserings eller i en frisættelse af muslimske kvinder. Den overhængende risiko er, at mange af disse tiltag vil bidrage til en styrkelse af de mest yderligtgående muslimske miljøer, som netop legitimerer sig med udgangspunkt i den slags statslige interventioner (se Suhr 2016).

Til trods for denne debat har selve grundlaget for lovgivningen endnu ikke været tilstrækkeligt diskuteret i medierne. Hvad var det egentlig, vi så i denne TV-dokumentar, og som nu resulterer i omfattende politiske tiltag? Er det rigtigt, at imamer opfordrer til stening af kvinder, sådan som en række politikere tror efter at have set TV2's dokumentar? Er det korrekt, at offentlige midler til folkeoplysning i virkeligheden bliver brugt til at drive

koranskoler? Har TV2 klippet og manipuleret med deres materiale på en måde, så det ser ud, som om imamer rådgiver kvinder til at affinde sig med vold og tvangssex, selvom dette måske alligevel ikke er tilfældet? Disse kritiske spørgsmål til en række af dokumentarseriens konklusioner er primært blevet rejst af Radio24syv, men er kun i begrænset omfang blevet diskuteret i landets øvrige nyhedsmedier.

Eksempelvis har Radio24syv på baggrund af lydoptagelser fra Grimhøjvej påvist, at der ikke opfordres til stening af kvinder i det filmmateriale, vi har set på TV2. I virkeligheden holder den udskældte imam fra Grimhøjvej en fredagsbøn, hvori budskabet er, at kvinder og mænd kan få tilgivelse for alt, inklusive utroskab, hvis bare de angrrer.⁷ Desuden har Radio24syv påvist, at TV2's muldvarp i fraklippede videosekvenser fra rådgivningen hos imamen på Grimhøjvej tilsyneladende selv siger, at hun ikke vil skilles, til trods for at hendes mand slår hende.⁸ Ligeledes har TV2 fraklippet centrale passager, hvor imamen tilbyder at hjælpe kvinden med at stoppe volden, og hvor de taler om muldvarpeparrets historie og følelser for hinanden, om hvordan de netop er ankommet til Danmark, samt om risikoen for, at manden vil blive hjemsendt til det borgerkrigshærgede Syrien, hvis kvinden anmelder volden til politiet. Dette er væsentlige nuancer, som giver et reelt indblik i, hvorfor den pågældende imam anbefaler kvinden at blive hos sin mand. Det er svært at finde andre årsager til den særdeles skarpe klipning, end at de fraklippede sekvenser har passeret dårligt med TV2-dokumentarens overordnede dramatiske struktur og entydige budskab om, hvordan imamer og moskeer modvirker integrationen af muslimer i Danmark.

I en tredje kritik af dokumentarserien påviste Radio24syv ud fra rapporter fra Københavns og Aarhus Kommune, at TV2's påstande om svindel med folkeoplysningsmidler til koranskoler tilsyneladende også var særdeles skarpt vinklede (Lysholdt og Reddersen 2016). TV2 fremviste således optagelser lavet med skjult kamera fra en eksisterende og kendt koranskole med påstanden om, at dette i virkeligheden var den såkaldte Tulipanklub, som modtager folkeoplysningsmidler fra Københavns Kommune. Efterfølgende kom det frem, at TV2 tilsyneladende ikke havde kunnet finde Tulipanklubbens lokaler, og at TV2 i stedet havde filmet med skjult kamera i en forkert opgang.

Disse kritikpunkter rejser spørgsmålet om, hvad TV2's jour-

7. radio24syv.dk/udvalgte-nyhedshistorier/ny-kritik-af-tv-2-dokumentar/ (sidst tilgået 15. september 2016).

8. radio24syv.dk/udvalgte-nyhedshistorier/har-tv2-manipuleret-med-moske-program/ (sidst tilgået 15. september 2016).

nalistiske metode egentlig giver os indsigt i: Får vi et reelt indblik i moskeernes betydning for integrationen af danske muslimer, hvordan imamer generelt rådgiver muslimer i Danmark, og hvad imamer mener om væsentlige emner som børnevold, hustruvold, tvangssex og flerkoneri? Til trods for en række særdeles uigennemskuelige forhold har TV2's udsendelse resulteret i en lang og ophedet politisk debat samt en række problematiske lovtilgav, som i værste fald vil resultere i yderligere polarisering og ekstremisme.

Blandt journalister præsenterede Jakob Sheikh og Morten Skjoldager to væsentlige kritikpunkter. Sheikh kritiserede TV2 for at anvende skjulte kameraer til at dokumentere en række udtalelser og situationer, som sagtens kunne filmes uden brug af skjult kamera – eksempelvis almindeligt tilgængelige arrangementer som fredagsbøn, hverdagsaktiviteter og kvinder, der fortæller om, at man helst skal tage tørklæde på i moskeen (Sheikh 2016). Skjoldager satte spørgsmålstegn ved selve valget af lige netop de otte udvalgte moskeer (Skjoldager 2016). Spørgsmålet var relevant, da flere af de otte moskeer forud for dokumentarserien var kendt for at huse kontroversielle imamer og problematiske internationale gæster. Med andre ord var der grund til at tro, at de otte udvalgte moskeer ikke var valgt under hensyntagen til repræsentativitet, men snarere ud fra et ønske om at skabe sensation ved afsløring af anfægtelige holdninger.

Hvad dokumentarserien heller ikke hverken viste eller reflekterede over, var, at flertallet af landets muslimer faktisk slet ikke søger svar hos imamer i moskeer. De går ikke engang derhen. Kun et fåtal af dem, der går i moskeen, frekventerer de otte moskeer, der fremstilles i dokumentarserien, og kun en del af disse søger råd og vejledning hos imamerne her. Til trods for at vi i dokumentaren hører en række kontroversielle udsagn, kunne man ønske sig, at TV2 i deres massive journalistiske satsning på at afsløre dobbeltmoraliske imamer også havde fulgt op med en vurdering af problemets reelle omfang og dermed givet et mere nuanceret udgangspunkt for diskussionen af Danmarks fremtidige integrationsudfordring.

Forsimplede og salgbare historier om muslimer og islam

De to eksempler, vi har diskuteret i denne artikel, har givet anledning til kolossal mediedebat, politiske tiltag og lovgivning. Eksemplerne er desværre også udtryk for en tendens i pressen til ukritisk at gengive historier og årsagssammenhænge uden ordentlig research. De to eksempler, vi har diskuteret, vedrører islam og muslimer i Danmark. Det er ikke enkeltstående tilfælde, men udtryk for en generel tendens, som især vedrører dækningen af landets største minoritet.

I maj 2016 så vi eksempelvis, hvordan en sag i Radio24syv på få timer forvandlede sig fra en historie om banders afpresning af værtshuse på Nørrebro til et spørgsmål om shariazoner på Nørrebro (Schierbeck og Reddersen 2016; Winther 2016). Radio24syvs historie blev således med epidemisk hast genudgivet og spredt af en lang række medier under en ny rubrik med fokus på, hvordan "Nørrebro hører under sharia" – heriblandt *Berlingske*, *TV2*, *Ekstra Bladet*, *BT*, *Metro Express* samt udenlandske medier som *Daily Mail*, *New York Post*, *Breitbart* og *Washington Times*.

Politikerne reagerede prompte. Fra SF's formand, Pia Olsen Dyhr, lød det samme formiddag i et opslag på Facebook: "Nu holder det op! Nej, Sharia er ikke og skal aldrig være lov i Danmark! ... Vi lever ikke i en bananrepublik!!" Ligeledes skrev justitsminister Søren Pind: "De skal ikke stå og gale op om, at Nørrebro er sharia-zone. ... Jeg har bedt Københavns Politi om en redegørelse om indsatsen over for de unges uro, hærgen og beskyttelsespenge på Nørrebro. Tremmerne venter." Senere på dagen følte integrationsministeren, Inger Støjberg, samt De Konservatives leder, Søren Pape Poulsen, det magtpåliggende personligt at møde op på det berørte værtshus for at markere, at Nørrebro hverken er eller ville blive en shariazone.

Efter mediestormen havde lagt sig, stod det imidlertid klart, at der var tale om en kendt gruppe af 14-16-årige drenge, som ifølge politiet hverken havde banderelationer eller religiøse motiver, men som simpelthen ikke kunne finde ud af at opføre sig ordentligt. "Vi anser det ikke for at være det store problem. Men selvfølgelig er det alvorligt for den enkelte," påpegede Allan Nyring, ledende politiinspektør fra Københavns Politi til *Berlingske* (Winther 2016).

Også i denne sag må vi konstatere, at både medier og derefter politikere har reageret særdeles uhensigtsmæssigt og pisket en stemning op uden konkrete undersøgelser af, hvorvidt afpresning af værtshuse overhovedet har noget at gøre med islamisk sharia. Set i bagklogskabens lys burde både journalister, nyhedsredaktører og politikere have stillet sig selv et simpelt spørgsmål: Kan vi finde en imam eller nogen med forstand på islam, som vil mene, at det ligger inden for rammerne af islamisk sharia at kræve beskyttelsespenge fra et værtshus? Spørgsmålet er i sig selv absurd, hvilket peger på, at forklaringerne til hændelsen sandsynligvis ikke har meget at gøre med religion.

Manglen på saglighed, substans og fakta i mange mediers skildring af muslimer og islam i Danmark har resulteret i en skinger og hysterisk debatkultur. En af de uheldige iagttagelser, man kan gøre sig, er, hvordan landets politikere i stigende grad benytter talemåder og begreber, der minder om de fanatiske religiøse måder at anskue verden på, som politikerne ellers giver udtryk for, at de ønsker at bekæmpe. Således er det ikke kun i moskeer som den på Grimhøjvej, at vi skal lede, hvis vi vil høre dundertale om “onde kræfter”. Gennem de seneste måneder har vi hørt landets politikere blæse til kamp mod “hadprædikanter”, “rabiater imamer, der prædiker døds kult” (Bertel Haarder), “mørke, islamiske kræfter” (Mette Frederiksen), “en volds- og dødsforherligende kult, en pest over Danmark” (Søren Espersen) og imamer, som “prædike[r] deres budskaber om had ... prædiker og udbreder budskaber, som har til sigte at undergrave vores demokrati” (Lars Løkke Rasmussen).⁹

I landets medier gentages disse udsagn gang på gang uden kritisk stillingtagen til oplagte spørgsmål, som f.eks.: Hvem er disse “hadprædikanter” egentlig? Er det rigtigt, at imamerne prædiker had og døds kult? Er det rent faktisk tilfældet, at de arbejder på at infiltrere og ødelægge vores demokrati? Med denne følelsesladede og religiøse retorik er landets fremmeste politikere godt i gang med at infiltrere sig selv med præcis den form for sort-hvid tankegang, der præger visse ekstreme religiøse miljøer. Disse udtalelser kommer som oftest i kølvandet på journalistiske “afsløringer”, som desværre ofte er dårligt researchede eller groft forenklede.

Det er ikke en ny observation, at medierne lever på markedets betingelser, og at seertal og salgstal er afgørende for deres

9. Disse udtalelser er bl.a. gengivet i Pramming og Winther 2016; Sørensen 2016; Borre 2016; og Skærbæk og Dalgaard 2016.

overlevelse. Det er heller ikke nyt, at politikere i deres virke er afhængige af vælgertilslutning. Den stigende brug af frygt som virkemiddel er dog opsigtsvækkende, hvilket eksempelvis ses i politikernes dystre sprogbrug samt i brugen af dystre farvetoning og underlægningsmusik i TV2's dokumentarserie. Frygten for at miste velfærdsgoder grundet flygtninges ankomst fra krigsområder blandes sammen med frygten for terror, som igen blandes sammen med frygten for tabet af kulturel identitet.

Frygt sælger, og hvis en befolkning kan lære at frygte noget eller nogen, er denne følelse tilsyneladende så effektiv, at det bliver ubetydeligt, om faktuelle forhold, fantasier og politiske dagsordener blandes sammen (Bourke 2005; Robin 2004). Der er et stort behov for en presseetisk diskussion om mediernes ansvar som demokratiets vogter i en verden præget på godt og ondt af den stadigt voksende nyhedsstrøm. Vi beder ikke medierne om at censurere sig selv, men blot om at man tænker sig om og ikke videregiver urigtig, unuanceret eller unødigt skarpvinklet information. Medierne må påtage sig et ansvar for ikke at medvirke til en eskalering af de problemer, de dækker, ved ensidigt at fokusere på forsimplede og salgbare historier om muslimer og islam.

Litteratur

- Andersen, Thomas Nørgaard. 2015. "Tidligere PET-chef: Gerningsmand er en typisk og moderne terrorist." *Berlingske* 16. februar: b.dk/nationalt/tidligere-pet-chef-gerningsmand-er-en-typisk-og-moderne-terrorist (sidst tilgået 30. marts 2015).
- BBC. 2015. "Charlie Hebdo attack: Three days of terror". *BBC* 14. januar: bbc.com/news/world-europe-30708237 (sidst tilgået 13. september 2016).
- Boas, Simon. "Meningsmåling: Hjemvendte syrienskrigere skal have inddraget passet". *Politiken* 16. januar: politiken.dk/indland/ECE2514387/meningsmaaling-hjemvendte-syrienskrigere-skal-have-inddraget-passet/ (sidst tilgået 13. september 2016).
- Borre, Martin. 2016. "En volds- og dødsforherligende kult, en pest over Danmark' – DF har fremsat forslag om lukning af Grimhøjmoskéen". *Politiko* 4. marts: politiko.dk/nyheder/en-volds-og-doedsforherligende-kult-en-pest-over-danmark-df-har-fremsat-fors (sidst tilgået 15. september, 2016).
- Bourke, Joanna. 2005. *Fear: A Cultural History*. London: Virago.
- Fals, Katinka Bundgård. 2016. "Paris-angrebet skulle have været endnu større". *Politiken* 5. september: politiken.dk/udland/fokus_int/terroriparis/ECE3370537/paris-angreb-skulle-have-vaeret-endnu-stoerre/ (sidst tilgået 13. september 2016).

- Hebsgaard, Thomas. 2016. "15 år efter 11. september føles verden farligere end nogensinde, men det er den ikke". *Zetland* 12. september: zetland.dk/historie/so46dAKJ-ae6XddK5-4b237 (sidst tilgået 14. september 2016).
- Hizb ut-Tahrir Skandinavien. 2015. "Pressemeddelelse. Ønske om forbud mod Hizb ut-Tahrir udtrykker ideologisk fallit". *hizb-ut-tahrir.dk* 27. februar: hizb-ut-tahrir.dk/content.php?contentid=647&caller=http://hizb-ut-tahrir.dk/category.php?menuid=8&startrow=14 (sidst tilgået 14. september 2015).
- Jensen, Henrik og Jens Anton Bjørnager. 2016. "Hizb ut-Tahrir giver det danske samfund skylden for terrorangreb." I *Berlingske*, 24. februar: b.dk/nationalt/hizb-ut-tahrir-giver-det-danske-samfund-skylden-for-terrorangreb (sidst tilgået 14. september 2016).
- Johnston, Jennifer og Andrew Joy. 2016. "Mass Shootings and the Media Contagion Effect." In *American Psychological Association*: apa.org/news/press/releases/2016/08/media-contagion-effect.pdf (sidst tilgået 14. september 2016).
- Jung, Eva og Mette Dahlggaard. 2016. "Omar el-Hussein bad kommunen om hjælp før terrorangreb." I *Berlingske*, 11. marts: b.dk/nationalt/omar-el-hussein-bad-kommunen-om-hjaelp-kort-foer-terrorangreb (sidst tilgået 17. september, 2016).
- Justitsministeriet. 2015. *Et stærkt værn mod terror. 12 nye tiltag mod terror*. Justitsministeriet: stm.dk/multimedia/Et_st_rkt_v_rn_mod_terror1.pdf (sidst tilgået 15. september 2016).
- 2004. "Rigsadvokatens undersøgelse vedrørende Hizb ut-Tahrir." 3. februar: justitsministeriet.dk/nyt-og-presse/pressemeddelelser/2004/rigsadvokatens-unders%C3%B8gelse-vedr%C3%B8rende-hizb-ut-tahrir (sidst tilgået 13. september 2016).
- 2008. "Redegørelse om eventuel opløsning af Hizb ut-Tahrir." 19. juni: justitsministeriet.dk/nyt-og-presse/pressemeddelelser/2008/redeg%C3%B8relse-om-eventuel-opl%C3%B8sning-af-hizb-ut-tahrir (sidst tilgået 13. september 2016).
- Kock, Junes. 2015. "Tid til at stå fast." Pressemeddelelse, *Hizb ut-Tahrir*: hizb-ut-tahrir.dk/content.php?contentid=643 (sidst tilgået 14. september 2016).
- Kock, Junes og Adam Holm. 2015. "Hizb ut-Tahrir i fokus – afstandtagen, IS og demokrati." I *DR Deadline* 30. marts: youtube.com/watch?v=YJuMtLJCNU4 (sidst tilgået 15. september 2016).
- Larsen, Johan Blem. 2015. "Bredt flertal afsætter 60 millioner til antiradikalisering." I *dr.dk* 27. januar: dr.dk/nyheder/politik/bredt-flertal-afsaetter-60-millioner-til-antiradikalisering (sidst tilgået 14. september 2016).
- Lysholt, Per og Viktor Reddersen. 2016. "Kommuner: TV2-dokumentar holder ikke." I *Radio24syv*, 22. juni: radio24syv.dk/udvalgte-nyhedshistorier/kommuner-tv2-dokumentar-holder-ikke/ (sidst tilgået 15. september, 2016).
- Mchangama, Jacob. 2016. "Ytringsfriheden og den svære realisme." I *Berlingske*, kronik, 15. marts: b.dk/kronikker/ytringsfriheden-og-den-svaere-realisme (sidst tilgået 15. september 2016).
- Munch, Søren, Christine Cordsen og Martin Kaae. "Regeringen vil bruge 1 milliard kroner på ny antiterror-pakke." I *Jyllands-Posten* 19. februar: jyllands-posten.dk/politik/ECE7463540/Regeringen-vil-bruge-1-milliard-kroner-pa-ny-antiterror-pakke/ (sidst tilgået 15. september 2016).
- Pramming, Fannie Isabel Couderc og Bent Winther. 2016. "Bertel Haarder: Vi må stille større krav til imamer." I *Politiko* 28. marts: politiko.dk/nyheder/bertel-haarder-vi-maa-stille-stoerre-krav-til-imamer (sidst tilgået 15. september 2016).
- Robin, Corey. 2004. *Fear: The History of a Political Idea*. Oxford: Oxford University Press.
- Schierbeck, Adam Emil og Viktor Reddersen. 2016. "Værtshuse på Nørrebro udsat for hærværk og afpresning: Unge lømler vil have beskyttelsespenge fra bodegaer i København." I *Radio24syv*, 11. maj: radio24syv.dk/udvalgte-nyhedshistorier/vaertshuse-paa-noerrebro-udsat-for-haervaerk-og-afpresning-politiet-svigter-os/ (sidst tilgået 15. september 2016).
- Sheikh, Jakob. 2015a. "Portræt: Den kvikke og antændelige mand endte som terrormistænkt." I *Politiken*, 16. februar: politiken.dk/indland/fokus_danmark/fokus_terror/ECE2548342/portraet-den-kvikke-og-antaendelige-mand-endte-som-terrormistaenkt/ (sidst tilgået 17. september 2015).
- 2015b. "Islamisternes nye pæredanske stjerne." I *Politiken* 16. marts: politiken.dk/magasinet/portraet/premium/ECE258900/islamisternes-nye-paeredanske-stjerne/ (sidst tilgået 15. september 2016).

- 2016. “Moskeer er sjældent arnesteder for radikaliseri-
ng.” I *Politiken*, 2. marts: politiken.dk/
debat/klummer/jakob_sheikh/
premium/ECE3094739/moskeer-
er-sjaeldent-arnesteder-for-
radikaliseri- (sidst tilgaaet 17.
september 2016).
- Sinclair, Kirstine. 2015. “Terrorist
or Loser? Reactions to the Terror
Attacks in Copenhagen February
2015.” Odense: Center for
Mellemøststudier: sdu.dk/om_
sdu/institutter_centre/c_
mellemoest/videncenter (sidst
tilgaaet 14. september 2016).
- Skjoldager, Morten. 2016.
“Dokumentar giver et vigtigt
indblik i parallelsamfundets
moskeer.” I *Politiken*, 9. marts:
politiken.dk/kultur/filmogtv/
tvanmeldelser/premium/
ECE3106241/dokumentar-giver-
et-vigtigt-indblik-i-
parallelsamfundets-moskeer/
(sidst tilgaaet 18 april, 2016).
- Skærbæk, Morten og Mette
Dalgaard. 2016. “Løkke vil
kriminalisere ytringer, der
undergraver samfundet.” I
Politiken, 30. marts: politiken.dk/
indland/politik/ECE3136483/
loekke-vil-kriminalisere-ytringer-
der-undergraver-samfundet/
(sidst tilgaaet 15. september 2016).
- Suhr, Christian. 2015. “Hjernevask
og radikaliseri-
ng i
Grimhøjmoskeen.” I *Politiken*,
kronik, 16. januar: politiken.dk/
debat/kroniken/premium/
ECE2513130/hjernevask-og-
radikaliseri-i-grimhoej
moskeen/ (sidst tilgaaet 14.
september 2016).
- 2016. “Livet i moskeerne er langt
mere, end vi ser i TV.” I *Politiken*,
kronik, 10. marts: politiken.dk/
debat/kroniken/premium/
ECE3108023/livet-i-moskeerne-
er-langt-mere-end-hvad-vi-ser-i-
tv/ (sidst tilgaaet 15 september
2016).
- Svejstrup, Kaare and Claus Cancel.
2016. “24syv morgen”, interview
med Jakob Scharf. *Radio24Syv* 6.
juni: radio24syv.dk/programmer
/24syv-morgen/13784551/24syv-
morgen-0805-06-06-2016-3/
(sidst tilgaaet 14. september 2016).
- Sørensen, Kasper Kildegaard. 2016.
“Mette F. erklærer ’frihedskamp’
for de unge muslimer.” I *Politiko*
2. marts: politiko.dk/nyheder/
mette-f.-erklærer-frihedskamp-
for-de-unge-muslimer (sidst
tilgaaet 15. september 2016).
- Thyssen, Ole. 2015. “Var Omar
el-Husseini blot morder eller var
han terrorist?” I *Politiken*, 18.
februar: politiken.dk/debat/
ECE2550666/var-omar-el-
hussein-blot-morder-eller-var-
han-terrorist/ (sidst tilgaaet 12.
april, 2015).
- TV2. 2016. “Moskeerne bag sløret.”
I *TV2*, 2. marts: omtv2.tv2.dk/
nyhedsartikler/nyhedsvisning/
moskeerne-bag-sloeret/ (sidst
tilgaaet 13. september 2016).
- Winther, Bent. 2016. “Krampe-
trækninger fra et land som har
mistet sit selvværd.” I *Berlingske*,
13. maj: b.dk/nationalt/
krampetraekninger-fra-et-land-
som-har-mistet-sit-selvværd
(sidst tilgaaet 15. september 2016).
- Zernichow, Hjarn. 2016. *Nydansk:
Er nydanskere og danskere virkelig
så forskellige?* København:
Multivers.
- Østergaard, Felix. 2015. “OVER-
BLIK Det ved vi om de mistænkte
fra Charlie Hebdo-angrebet.” I
DR nyheder dr.dk, 8. januar: dr.
dk/Nyheder/Udland/2015/01/08/
074837.htm (sidst tilgaaet 13.
september 2016).

Johannes Pedersen og dansk islamforskning i mellemkrigstiden

Nøgleord

Johannes Pedersen; Mellemkrigstiden;
islamforskning; Det Gamle Testamente

Abstract Artiklen vil med udgangspunkt i Johannes Pedersens efterladte papirer dokumentere, hvorledes en forskerkarriere, oprindeligt planlagt til studiet af Det Gamle Testamente, gennem studieophold hos flere af Europas førende orientaler i årene mellem 1909 og 1912 endte ud med være rettet mod det arabiske og islam.

Johannes Pedersen (1883-1977) er uden sammenligning den mest betydningsfulde danske islamforsker overhovedet. Han blev student med udmærkelse fra Sorø Akademi i 1902 og blev efterfølgende indskrevet som studerende på Det Teologiske Fakultet ved Københavns Universitet. Her dukkede han snart op hos professor Frants Buhl (1850-1932) for at følge hans undervisning i arabisk og aramæisk. Buhl havde i årene fra 1890 til 1898 været professor i Det Gamle Testamente ved universitetet i Leipzig, men vendte i 1898 tilbage til Københavns Universitet for at overtage professoratet i semitisk-østerlandsk filologi, der samme år var blevet ledigt ved A.F. van Mehrens (1822-1907) afgang. Buhl havde et klart blik for Pedersens særlige filologiske begavelse og var gennem hele hans studietid en støtte for ham.¹

1. Buhls datter huskede Pedersen som sin fars foretrukne studerende. I et brev til Pedersen dateret 26. juni 1960 fortæller Skat Arildsen, at han havde besøgt Ingeborg Buhl på Roskilde Adelige Jomfrukloster, hvor hun hele to gange indtrængende bad ham om at anmode Pedersen om at ringe til hende for at aftale et besøg. Hun skulle have opfordret ham til "ved Haarene at tvinge Prof. Johs. Pedersen herved! Jeg vil saa gerne endnu en gang hilse på min Faders efterfølger" (Håndskriftsamlingen på Det Kongelige Bibliotek, ACC 1974/97 kasse 1).

Pedersen, teologien og Det Gamle Testamente

I første omgang var der dog ikke noget, der antydede, at islam skulle blive en del af den unge studerendes fremtidige faglige

felt. Dansk teologisk forskning blev fra begyndelsen af 1880'erne med Buhls udnævnelse som professor i Det Gamle Testamente i 1880² langsomt en del af det nye kritiske studium af Det Gamle Testamente, der var vokset frem ved flere tyske universiteter. Grundige og omhyggelige filologiske studier af Det Gamle Testaments forskellige skrifter havde dokumenteret, at teksterne havde været igennem flere redaktioner, i takt med at den gamle israelitiske religion havde forandret sig i mødet med kanaanæisk religion efter indvandringen til Kanaans land omkring 1200 f.v.t. (Otzen 1977, 68ff.).³ Den såkaldt bibelkritiske forskning⁴ forbindes først og fremmest med den tyske gammeltestamentlige forsker Julius Wellhausen (1844-1918), der inspireret af dette også gennemførte omfattende studier af det præislamiske Arabien i forsøget på ad den vej at afdække israeliternes reaktion på andre religiøse og kulturelle traditioner (Wellhausen 1883; Nicholson 1998). Buhl så i begyndelsen skeptisk på de resultater, de bibelkritiske studier fremlagde, men erkendte efter nogen tøven, at de nye metodiske og videnskabelige tilgange til Det Gamle Testaments forskellige skrifter var uomgængelige (Pedersen 1933; 1934b; 1934c), og blev efterfølgende med sine studier af dele af Det Gamle Testamente en internationalt anerkendt forsker.⁵

Derfor var det ikke nogen overraskelse, at Pedersen besvarede en prisopgave formuleret af Det Teologiske Fakultet for året 1904-1905. Det stillede spørgsmål lød: *Hvorvidt have de nyere Undersøgelser over de israelitiske Stammers Indvandring i Kanaan bidraget til at kaste Lys over denne Periode af Israels Historie?* Prisopgaven var formelt stillet af Det Teologiske Fakultet, men det ligger nær at antage, at Buhl gennem sin tidligere ansættelse og sit nære samarbejde med enkelte af fakultetets ansatte havde en finger med i spillet. Pedersen udarbejdede en besvarelse på 319 håndskrevne kvartsider, der i dag findes i Rigsarkivet,⁶ og som blev belønnet med en guldmedalje. Der var

2. Buhl blev i 1874 dr.phil. på en afhandling om arabisk grammatik, stærkt opmuntret hertil af van Mehren, der selv havde arbejdet indgående med arabisk grammatik (Løkkegaard 1992).

3. Otzen er en af Johannes Pedersens mange elever og har i sit faglige virke været påvirket af ham.

4. Jf. Leif Granes bidrag om dansk

teologisk forskning i slutningen af 1800- og begyndelsen af 1900-tallet (1980). Grane anfører, at det var mere konservative kirkelige kredse, der i 1890 førte til, at Buhl besluttede at modtage en kaldelse til professor i Leipzig (443f). En anden forklaring gives af Pedersen (1933, 92). For bibelkritikken, se Lemche (2008).

5. Buhl skrev adskillige bidrag om

den nye bibelkritiske tilgang til studiet af Det Gamle Testamente, se bl.a. Buhl (1884). Om Buhl, se også Høgenhaven (2015).

6. Rigsarkivet, Københavns Universitet, Konsistorium, Belønnede Prisopgaver, Løbenummer 1223-57.

derfor ikke på Københavns Universitet tvivl om, at Pedersen skulle støttes med stipendier, så han kunne fortsætte sine studier i udlandet. Han blev cand.theol. i januar 1908 og tilbragte årene fra 1909 til 1912 som studerende hos en række af datidens førende orientaler, bl.a. Snouck Hurgronje (1857-1936) i Leiden, arabisten August Fischer (1865-1949) i Leipzig og i foråret og den tidlige sommer 1912 hos Ignaz Goldziher (1850-1921) i Budapest. Under påvirkning af ikke mindst Snouck Hurgronje nåede Pedersen den konklusion, at han måtte træffe et valg om den vej, hans fremtidige studier skulle følge, og her valgte han arabisk og hebræisk frem for assyriologi og andre af oldtidens semitiske sprog skrevet med kileskrift.⁷

Det blev dog i første omgang det hebraiske og det israelitiske frem for det arabiske og islam, der kom til at stå centralt i hans tidlige forskning. I 1912 blev han dr.phil. på en afhandling om *Den semitiske ed og beslægtede Begreber samt Edens Stilling i Islam*. Hans veludviklede filologiske evner havde allerede i 1909 båret frugt i et samarbejde med religionshistorikeren Edvard Lehmann (1862-1930), med hvem han i 1909 udgav *Bibelbog for Skole og Hjem, Uddrag af Bibelen i ny Oversættelse*, hvor Pedersen oversatte flere af skrifterne fra Det Gamle Testamente til dansk, ligesom han til en udgave af Det Gamle Testamente redigeret af Buhl bidrog med oversættelser af *Ruths Bog* og *Esthers Bog*. I 1916 blev Pedersen ansat som docent i Det Gamle Testamente og fordybede sig i de følgende år i studiet af Det Gamle Testamente. En oversigt over de forelæsninger, han tilbød som docent i årene fra 1916 til 1920, findes i *Forelæsninger og Øvelser ved Københavns Universitet og den polytekniske Læreranstalt 1851-1920*, hvor det fremgår, at Pedersen meget målrettet brugte sine forelæsninger til at afprøve og finpudse de synspunkter, han i 1920 fremlagde i *Israel I-II*.⁸

7. Dette har han forklaret i flere omgange i sin omfattende brevveksling med internationale kolleger og med forskellige forlag, således bl.a. i et brev til Dr. Ghulam Jarwar dateret 10. november 1959 (ACC 1974/97, kasse 20), hvor han skriver: "In Germany I studied the cuneiform languages, Assyrian and Babylonian, but when I saw that I had to make the choice between the Western and the Eastern branch of the Semitic languages, I decided to keep to the Western one." Til Fischer Verlag udarbejdede Pedersen et vita dateret 2.6.63, hvor han om sit studieophold i Leipzig skrev: "Es wurde ihm jetzt klar, dass er zwischen dem östlichen (keilschriftlichen) und dem westli-

chen (Hebr., Ara., Arab.) Teil der semitischen Sprachen als Hauptintresse wählen müsste. Trotz dem Reiz der ältesten Kulturen war er doch mit dem Arabischen so weit gekommen, dass ein tieferes Studium der Islam ihn heranzog. Er verbrachte deshalb ein halbes Jahr in Leiden (1910-11) bei Snouck Hurgronje, neben Goldziher, der Begründer neueren Islamwissenschaft in Europa." (ACC 1974/97 kasse 21).

8. *Israel I-II. Sjæleliv og Samfundsliv*. Bogen udkom i nye reviderede udgaver i 1934, 1958 og 1972 og i en engelsk oversættelse i 1926 med reviderede udgaver i 1946 og 1959. Anden del af værket, *Israel III-IV. Hellighed og Guddommelighed*, udkom på dansk i 1934 og i ny revideret udgave i 1960. Oversættelsen til engelsk udkom i 1940 med en revideret udgave i 1959. Se også Hammershaimb (1978).

Studieopholdet i Cairo

Det står imidlertid klart, at Pedersen efter hjemkomsten fra sine studieophold i 1912 fortsat var stærkt opsat på igen at komme til udlandet for at videreudvikle sine færdigheder. Derfor fremsendte han en ansøgning til Carlsbergfondet dateret 14. november 1913 om støtte til gennemførelse af et længere studieophold i Mellemøsten. Tidspunktet er interessant, fordi det antyder, at hans udlandsophold fra 1909 til 1912 havde skærpet hans interesser for det arabiske og, som vi skal se i det efterfølgende, det mere samtidige. Ansøgningen til Carlsbergfondet var vedlagt en støtteerklæring fra Buhl, der helhjertet støttede hans planer om et længerevarende studieophold i Orienten. I ansøgningen skriver Pedersen:

Jeg undertegnede tillader mig herved at ansøge den høje Direktion for Carlsbergfondet om, at der for Aaret 1915 maa blive bevilget mig en Understøttelse paa 5000 Kr. til en Studierejse i Orienten. Mit Formaal med en saadan Rejse er at skaffe mig selvstændigt Kendskab, saavel sprogligt som kulturelt, til den nulevende arabisktalende Orient, idet jeg venter, at et saadant Kendskab vil være af stor Betydning for mine Studier og vejlede mig til en mere indtrængende Forstaaelse af den fortidige Orient, som jeg hidtil har beskæftiget mig med i mit videnskabelige Arbejde. Naar jeg allerede nu fremkommer med denne Ansøgning, skyldes det mit Ønske om at have saa megen Tid som muligt til at forberede min Rejse. (Carlsbergfondets arkiv C.F.D. 1914/1915, nr. 143)

Det står ikke klart, hvorfor han ønskede at gennemføre studieopholdet midt i et stort anlagt studie af israelitternes historie, men af ansøgningen fremgår det klart og tydeligt, at han havde fået en større interesse for “den nulevende arabisktalende Orient”, fordi en sådan ville kunne skærpe hans forståelse af “den fortidige Orient, som jeg hidtil har beskæftiget mig med i mit videnskabelige Arbejde”. At han var fast besluttet på at sætte sine studier af det gamle Israel på pause, bekræftes også af et postkort, han sendte til August Fischer i Leipzig, dateret 23. maj 1914:

Sehr verehrter Herr Geheimrat! Gestern erhielt ich von den Direktion des Carlsbergfond die für mich sehr

9. Samtlige breve og postkort fra August Fischer til Pedersen om dette findes i Håndskriftsamlingen, Det Kongelige Bibliotek, ACC 1974/97, kasse 4.

erfreuliche Nachricht, dass man mir 5000 Kronen für eine Orientreise bewilligt hat. Ich werde damit im nächsten Jahr vorläufig nicht an dem Wörterbuch mitarbeiten können. (Det Kongelige Bibliotek ACC 1974/97 kasse 4)

Fischer havde haft Pedersen som studerende i Leipzig i 1909-10, og også han havde et klart blik for hans betydelige filologiske evner. Derfor knyttede han ham til et stort anlagt ordbogsprojekt, han havde sat i gang, og som Pedersen var tilknyttet en år-række.⁹ Fischers ordbogsprojekt blev aldrig afsluttet, men Pedersen fik efter sit ophold i Cairo 1920-21 igen tilknytning til projektet.

Første Verdenskrigs udbrud i august 1914 gjorde det imidlertid umuligt for Pedersen at gennemføre sin studierejse som planlagt, og derfor søgte han i 1916 en stilling som docent i Det Gamle Testamente ved Det Teologiske Fakultet, Københavns Universitet, hvor han arbejdede videre med sine studier af det gamle Israels religion og kultur. Men ønsket om et længerevarende studieophold i Mellemøsten (eller Orienten, som han skrev i sine ansøgninger både i 1913 og i 1920) havde han fortsat, og derfor henvendte han sig 4. maj 1920 til Carlsbergfondet med anmodning om, at den ubrugte bevilling fra 1914 kunne forhøjes med yderligere 5.000 kr. under henvisning til, at prisniveauet siden 1914 var steget betydeligt (Carlsbergfondets arkiv 1919-1920, ansøgning no. 319). Allerede den 7. maj lod fondet Pedersen forstå, at ekstrabevillingen var imødekommet, og dermed var vejen banet for, at han kunne gennemføre det studieophold, han allerede i 1913 havde taget initiativ til at få sat i stand. Første del af hans studier af det gamle Israel var i mellemtiden blevet afsluttet, og kort tid efter hans afrejse til Mellemøsten i august 1920 udkom *Israel I-II. Sjæleliv og Samfundsliv*.

Pedersen havde i sin ansøgning til Carlsbergfondet af november 1913 anført, at han med sit studieophold på den ene side agtede at tilegne sig det moderne arabiske talesprog og på den anden side gennem sit ophold ville tilegne sig en dybere og mere grundfæstet indsigt i den moderne arabisktalende verden. Denne eksplicitte fokusering på det moderne og samtidige var uden tvivl udvirket af den inspiration, Pedersen havde fået af sit ophold hos Snouck Hurgronje i Leiden. Det dokumenteres

10. Der er i Pedersens efterladte papirer en række breve fra kolleger, der takker for det lille skrift, bl.a. fra professor G.R. Driver i Oxford (ACC 1974/97, kasse 4), fra professor emeritus Enno Littmann (kasse 11) og fra Flemming Hvidberg (kasse 8). Pedersen skrev også en kort introduktion ved udgivelsen af Ignaz Goldziher: *Gesammelte Schriften 1-6* (Pedersen 1967-1973).

overbevisende af et lille skrift, Pedersen på vegne af Det Hollandske Akademi og universitetet i Leiden udsendte i 1957 for at markere 100-året for den store hollandske orientalistes fødsel. Kolleger i Holland inviterede i den anledning Pedersen til Leiden for at holde en forelæsning om Hurgronjes betydning for den europæiske orientalistik, og forelæsningen blev efterfølgende publiceret i et særligt tryk (Pedersen 1957)¹⁰

Derfor gjorde Pedersen sig straks fra sin ankomst til Cairo i oktober 1920 store anstrengelser for at finde en person, der kunne sætte ham ind i det moderne talesprog. Han fik her hjælp fra kaptajn Davidsen, der havde boet i byen i en periode (Winther 2006). Den 11. oktober 1920 sendte Davidsen denne besked til Pedersen:

Kære Herr Dr. Pedersen. Den Mand jeg har til Dem, hedder Milåd Eff. Såhib og er special clerck hos Mr. Graham i Finansministeriet. Hans Adresse er Sharia Rushlak, Abdeen 14. Jeg har talt med ham og givet ham Deres Adresse, men maaske De selv vil skrive til ham og fastsætte et Møde. Han er en ualmindelig velegnet Mand og har desuden en særlig videnskabelig Interesse for sit Sprog. (Det Kongelige Bibliotek ACC 1974/97 kasse 3)

Pedersens gamle lærer i Leiden, Snouck Hurgronje, var tydeligvis ikke begejstret for sin elevs valg af sproglærer og skriver i et brev til Pedersen dateret 20. november 1920:

Lieber Freund.
Ihre beiden Briefe aus Cairo habe ich richtig erhalten, und zu meiner grossen Freude bemerkt, dass Sie jetzt mit der Welt des Islams in nähere Berührung getreten sind. Sie müssen den koptischen Lehrer möglichst bald durch einen muslimischen ersetzen. Die Nicht-Muslime sprechen in der ganzen islam. Welt eine eigene Sprache, wie die Juden bei uns. (Det Kongelige Bibliotek ACC 1974/97 kasse 8)

Hurgronjes glæde over, at Pedersen nu for alvor forsøger at arbejde sig ind på den moderne arabiske og muslimske verden er derimod uafviselig, men han kunne ikke dy sig for at gøre indsigelse gældende om den koptiske sproglærer. Pedersen forblev hans kommentar overhørig og fastholdt Davidsens mand som sproglærer gennem hele sit ophold.

Pedersen fortæller i et brev til professor Buhl dateret 2. november 1920 om vanskelighederne ved at tilegne sig Cairo-dialekten, men skriver også, at det stadig går fremad. For yderligere at intensivere sin indlæring af moderne arabisk drager han på et længere ophold i Fayyum, hvor han omgås den lokale befolkning, besøger oasens forskellige skoler og fører samtaler med lokale for på den måde at forbedre sin kompetence i brugen af det moderne arabiske talesprog.

Da han ved juletid 1920 kommer tilbage til Cairo, finder han tiden inde til næste skridt: at bosætte sig i den ikke-europæiserede del af Cairo omkring al-Azhar-moskeen og knytte kontakt til de lærde ved det historiske og agtværdige muslimske universitet. Det lykkes til fulde, og gennem de følgende tre måneder følger han undervisningen i al-Azhar og får tillige privat undervisning i forskellige dele af den klassiske og traditionelle muslimske lærdom. Efter sin hjemkomst skrev Pedersen om sine indtryk i *Al-Azhar, et muhammedansk Universitet* (1922).

Men det er ikke kun den traditionelle lærdom, han stifter bekendtskab med. Efter sit ophold i Cairo og den lange afstikker til Palæstina og Syrien¹¹ sender Pedersen ved sin hjemkomst i august 1921 en afrapportering om udbyttet af sit studieophold til Carlsbergfondet. Fondets arkiv har ikke længere Pedersens redegørelse, men i hans efterladte papirer findes en kladde, der giver et meget overbevisende indtryk af den voksende konflikt mellem lokale traditioner på den ene side og på den anden de mange nye udfordringer, den mellemøstlige verden i stigende omfang blev fanget i, og som på afgørende vis satte sit præg på hele regionen i begyndelsen af det 20. århundrede, hvor Det Osmaniske Sultanat gik under som følge af nederlaget i Første Verdenskrig. Denne dynamik var mere udtalt i Cairo end mange andre steder i regionen, og Pedersen vender i flere forskellige sammenhænge tilbage til dette i sine mange breve til venner og kolleger. I rapporten til Carlsbergfondet skriver han:

Alle Ægyptere er stærkt optagede af Bevægelsen (den nationale bevægelse) og jeg var bestandig Vidne til Demonstrationer paa Gaderne. Der er ingen Tvivl om at Bevægelsen er af stor Betydning, ogsaa fra et alment kulturhistorisk Synspunkt, på Overfladen er den rent national, uden Hensyn til Religionsforskelle; men i Virkeligheden ligger Modsætningen mellem den muh.

11. Jeg har tidligere behandlet Pedersens studieophold i Cairo i et bidrag til et festskrift tilegnet professor Kerstin Eksell (Bæk Simonsen 2012).

Orient og Europa bagved, og Bevægelsens videre Forløb vil sikkert faa Indflydelse paa Islams Udvikling. Den Krise som er opstaaet inden for Islam ved Mødet med den europæiske Kultur har affødt visse Reformbestræbelser. Disse har hidtil væsentlig kun antaget fast Form i en enkelte Bevægelse, der indledtes for en Menneskealder siden af Ægyptens Mufti Muhammad 'Abduh. Det har interesseret mig at studere denne Bevægelse nøjere i de Spor den har afsat i Litteraturen, i Lovene og de almindelige Anskuelse som drøftes Mand og Mand imellem. Som maskeret "Returning" er den ved at ebbe ud, men de Problemer den søger at løse trænger sig stadig paa og vil sikkert frembringe nye Reformretninger. En Grundtanke ved alle hidtidige Bevægelser af den Art er imidlertid at de er Compromisforsøg: en indefra kommende reformatorisk Aand kan [der må læses "har"] Islam ikke.¹²

Pedersen er her klar i sin vurdering. Han vil på ingen måde afvise, at islam som reference kan ændres, og han gør i flere bidrag i årene efter sit ophold gældende, at islam ikke er en statisk og uforanderlig størrelse. Men som han år senere skriver i et brev til den pakistanske muslimske intellektuelle Khurshid Ahmad (født 1932),¹³ har det udgangspunkt, *islâh*-bevægelsen ønskede at gøre gældende, efter hans vurdering ikke fremtiden for sig. Det synspunkt får Pedersen meget præcist formuleret ved i sin rapport til Carlsbergfondet at benytte termen "returning". Det er faktisk den eneste gang, Pedersen i sine efterladte papirer gør brug af et engelsk ord. I det omtalte skrift om al-Azhar er han inde på det samme i sin vurdering af de moderniseringsbestræbelser, der var blevet gennemført i al-Azhar på initiativ af Muhammad 'Abduh. En grundlæggende

12. Den benyttede kladde til redegørelsen til Carlsbergfondet findes i ACC 1974/97 kasse 25.

13. Khurshid Ahmad var i sit virke i *Jamaat-e Islami* engageret i bestræbelserne på at gøre Pakistan til en erklæret muslimsk/islamisk stat efter uafhængigheden i 1947, et projekt, Pedersen i sit brev vurderer som umuligt. En moderne stat funderet

på islamisk ret er efter hans skøn ikke længere mulig. Han skriver i brevet dateret 21. november 1957: "As a student of Islam I acknowledge the greatness and historical value of this state as it was still actual. But conditions have changed, nations are coming nearer to each other. I cannot see it would be beneficial to the world to introduce a *dâr al-Islâm*

against a *dâr al-Harb* but a *dâr al-Salâm* for everybody. I am quite sure that the Muslim religion will flourish in this framework as expressed in your constitution much better than would be the case in the shape that was ideal of bygone days." (ACC 1974/97 kasse 1).

reform af islam sikres ikke ved at gennemføre delvise ændringer i systemet ved siden af mere traditionelle, den sikres kun gennem en reel reform gennemført i lyset af de behov, der gør sig gældende rundt om i den muslimske verden (Pedersen 1922a, 75f.). Og i den forbindelse udgør de traditionelt uddannede lærde efter Pedersens vurdering en alvorlig hindring:

En virkelig Reformation skal Islams "lærde" meget have sig frabedt: den vilde betyde en fuldkommen Revolution af Islam, og den vil – om den nogensinde kommer – i hvert Fald ikke kunne frembringes gennem ydre Reforme. (ibid., 76)

Pedersens bidrag til studiet af islam i mellemkrigstiden

Pedersen rejste aldrig igen tilbage til den arabiske verden, men den professionelle kursændring, som han i flere sammenhænge forklarede var nødvendig (valget af arabisk, hebræisk og aramæisk til fordel for assyrisk, babylonisk og sumerisk), var blevet stimuleret af hans studier hos Snouck Hurgronje og Ignaz Goldziher.¹⁴ Pedersen overtog i 1922 ved Buhls afgang professoratet i semitisk-østerlandsk filologi. Det første bind af det store værk om Israel cementerede den internationale position, han havde skaffet sig som førende forsker i Det Gamle Testamente allerede med sin disputats fra 1912, der i 1914 kom i en af ham selv oversat og udvidet tysk udgave tilegnet Buhl.¹⁵ Pedersen fortsatte sit arbejde med det store værk, men arbejdet med det trådte gennem 1920'erne og begyndelsen af 1930'erne i baggrunden, da han tydeligvis ønskede at markere, at der med hans ansættelse som professor i semitisk-østerlandsk filologi for alvor skulle inddrages nye felter i hans videnskabelige virke. Gennem 1920'erne og 1930'erne kom en række bidrag fra hans hånd om islamisk mystik, om islam i almindelighed og om forhold-

14. Påvirkningen fra Hurgronje er dokumenteret ovenfor; for Goldziher, se Pedersen (1922b).

15. Se brev til Benno Landsberger dateret 10.11.1912 (ACC 1974/97 kasse 10) og et brev til Snouck Hurgronje dateret 24.12.1912 (kasse 8).

16. Pedersen brugte en del tid under sit ophold i Cairo på studiet af islamisk mystik og sluttede venskab med Louis Massignon (1883-1962), der blev en ledende skikkelse i studiet af sufismen. I 1923 publicerede han *Muhammedansk Mystik*. Massignon var redaktør på *Collection de textes inédits relatifs à la mystique musulmane*, hvor Pedersen i 1938 publicerede *Al-Sulami*:

Tabaqat al-Sufiyah. Af Pedersens bidrag om islam generelt skal nævnes "Muhammedanismen" (1919), "Islam, dens Tilblivelse og Udvikling" (1924), *Islams Kultur* (1928); om mere samtidige forhold "Centralarabien og Wahhabiterne"

(1914), "Fortidens Khalifat og Nutidens Islam" (1924), "Nutidens Islam" (1929), et par kronikker om wahhabiterne i *Nationaltidende* (1. og 3. april 1928) og lidt om al-Azhar i det samtidige Egypten (Pedersen 1922a, 4).

ene i den moderne arabiske og muslimske verden i særdeleshed,¹⁶ der ikke her skal gøres til genstand for nærmere analyse. Det skal derimod hans aktive samarbejde med andre europæiske orientaler og deres fælles bestræbelser på at sikre publiceringen af centrale håndbøger, der har været uundværlige hjælpemidler for alle, der har arbejdet med islam og den muslimske verden.

Under sit studieophold i Leipzig i 1909 blev en af datidens førende tyske arabister, A. Fischer, opmærksom på Pedersens potentiale og foreslog redaktionen bag et projekt, der var blevet sat i gang af europæiske orientaler, og som i mellemkrigstiden blev kronet med udgivelsen af *Enzyklopädie des Islam* i en engelsk, en fransk og en tysk udgave, at knytte den unge danske forsker til sig. Redaktionen fulgte ikke Fischers opfordring, men ansatte i stedet for den tyske orientalist Richard Hartmann (1881-1965). I 1912 søgte Hartmann nye udfordringer, og så blev det Snouck Hurgronjes tur til at foreslå Pedersen en mulig tilknytning til projektet. I et brev dateret 24.12.1912 anmoder han ham om at overveje, om han ikke skulle søge Hartmanns tidligere job som medarbejder ved E.I.:

Würden eine Tätigkeit wie die des Dr. R. Hartmann Sie auf einige Jahren fesseln können, natürlich vorausgesetzt dass Sie Zeit zum eigenen Studium dabei erübrigen könnten? Mir wäre es angenehm, einen Talib im Islamgebiet bei mir zu haben. (ACC 1974/97 kasse 8)

Pedersen valgte tilknytning til det redaktionelle arbejde fra, men skrev gennem 1920'erne og 1930'erne en række bidrag til *Enzyklopädie des Islam*. Hans bidrag om *masdjid* blev fra alle sider genstand for stor lovprisning og er et overbevisende udtryk for de kvaliteter, der i 1912 foranledigede Hurgronje til at opfordre Pedersen til at overveje en nærmere lønnet tilknytning til redaktionen. Om artiklen skriver han i et brev til Pedersen dateret 2.9.1930:

Ihre Artikel Masdjid ist sehr interessant, obgleich die Dimension gegen die Regeln einer Enzyklopädie verstösst. Die Redaktion hat im Laufe der Jahre immerfort Vorwürfe in Empfang zu nehmen gehabt über das zu grossen Umfang mancher Artikel; ich glaube aber, dass Ihr Artikel alle früheren Objekte jenes Tael's an Grösse übersagt. (ACC 1974/97 kasse 8)¹⁷

17. Jf. også Alkjær (2011). Med fuld ret fremhæver Alkjær den afgørende fordel, den unge Pedersen fik af de mange internationale forbindelser, Frants Buhl og Edvard Lehmann havde til førende europæiske forskere rundt om i Europa. Lehmann var en periode professor i religionshistorie i Berlin. Da Pedersen blev bragt i spil som mulig medredaktør af *Enzyklopädie des Islam* i 1910, var han sikker på, at Pedersen var tabt for den danske universitetsverden (Alkjær 2011, 19, note 18).

Breve, der udtrykker samme begejstring for Pedersens omhyggelige studium af moskeen og dens betydning for lærdom og kultur, findes fra flere andre af samtidens store orientaler, her skal bare nævnes Louis Massignon (1883-1962) (ACC 1974/97 kasse 8, brev dateret 30. marts 1931), professor i Lund Axel Moberg (1872-1955) (ACC 1974/94 kasse 12) og professor i Leiden Arendt Jan Wensinck (1882-1939) (ACC 1974/94 kasse 19), som jeg skal vende tilbage til i det følgende. Pedersen blev i øvrigt opfordret til at bidrage med en skildring af sit møde med Massignon, da der i 1962 blev udgivet et mindeskrift for ham (Six 1962).¹⁸ I naturlig forlængelse af sin disputats fra 1912 skrev Pedersen til *Enzyklopädie des Islam* også opslaget om *qasam* (arabisk for det at aflægge en ed) og dertil adskillige andre artikler.

Gennem sine bidrag og gennem sine personlige og faglige kontakter til det europæiske orientalistiske forskningsmiljø blev Pedersen en central og kendt figur, og derfor blev han også involveret i endnu to projekter, der som *Enzyklopädie des Islam* karakteriserer det professionelle broderskab mellem en lang række af de store europæiske orientaler, der blev etableret fra slutningen af 1800-tallet og frem.

Under sit studieophold i Leiden i 1909 blev Pedersen tilknyttet et stort anlagt ordbogsprojekt lanceret af den tyske arabist August Fischer. Tilknytningen til projektet gav Pedersen en værdsat supplerende indtægt, som det fremgår af hans efterladte papirer, hvor han i et brev dateret 10. november 1912 til vennen Benno Landsberger skriver:

Allerdings habe ich gute Aussicht im nächsten Jahr wissenschaftliche (kleinere) Stipendien zu bekommen, aber ich habe diese noch nicht. Sehr lieb wäre es mir deshalb, wenn Fischer mir 1000 Mk. jährlich für sein Lexicon darbieten könnte. Er stellte mir es so in Aussicht und meint, die Arbeit würde Okt.-Nov. anfangen können. Ich habe ihm geschrieben, dass ich jetzt bereit bin, aber noch nichts von ihm gehört. Sie wissen wohl nichts davon? (ACC 1974/94 kasse 10)

18. I et festskrift til Massignon bidrog Pedersen med "Quelques remarques au sujet du texte des *Tabaqât al-Sûfiyya d'al-Sulami*" (1956-57).

Mens Pedersen studerede hos Snouck Hurgronje, kunne han ikke undgå at notere sig det forbehold, hans lærer havde i forhold til Fischer og hans ordbogsprojekt. I et brev til Pedersen dateret 4. marts 1913 skriver Hurgronje:

Was die lexikalische Arbeit Fischers anbetrifft, so fürchte ich, dass es lange dauern wird, bis es damit zu ernstesten Schritten kommt. Die Fähigkeit, eine Arbeit grösseren Umfangs zu gründen und auszuführen, hat F. bisher nicht gezeigt. Ich hoffe aber sehr, dass ich mich irre. (ACC 1974/94 kasse 8)

Samme forbeholdne holdning kommer frem i et senere brev til Pedersen dateret 3. februar 1917, hvor han skriver:

Nach meiner Ueberzeugung wird das von F. geplante Wörterbuch nie fertig. Schon wegen des unendlichen Umfangs des Projekts nicht; aber ausserdem hat F. noch nie eine grössere Arbeit zustande gebracht und geben seine vielbogigen Ausführungen und heftigen Diskussionen über die Bedeutung der Quilte in arabischen Redensarten (finde ich) wenig Grund, in der Zukunft Besseres von ihm zu erwarten. (ACC 1974/94 kasse 8)

I et brev dateret 2. november 1931 skriver han et sted, hvor han omtaler et bestemt arabisk udtryk: "Aber ich bin nicht in der glücklichen Lage A. Fischer's, der für den Ausdruck *yauman wa laylatan* gleich 20 Belegstelle aufzubringen im Stande ist" (ACC 1974/94 kasse 8).

Det kan ikke afgøres, hvor længe Pedersen opretholdt sin aktive medvirken i Fischers ordbogsprojekt, men at han, som den omhyggelige og grundige filolog han nu engang var, fastholdt sin interesse for projektet, kan ses af et par breve fra H.A.R. Gibb (1895-1971) til Pedersen. Gibb skriver i et brev dateret 17. oktober 1948:

The story of Fischer's dictionary is a very sad one. In the early years of the Arabic Academy, before the recent war, it was decided to bring it out under the auspices of the Academy, with Fischer himself as editor, and a special staff was appointed to assist him. Fischer accordingly sold [fremhævet i originalen] the entire set of fishes to the Academy – I think that I am stating the facts correctly – and established himself in Cairo to prosecute this task, receiving a salary from the Academy. At the last meeting before the war, it was reported that the first facsimile was in press, but I never saw a proof of it. After

1939, of course, Fischer did not return to Egypt, and work on the dictionary was suspended.

During the war years, the Academy was reorganized, and began to operate on entirely new principles. When the annual meetings (now called conferences) with the foreign members [af det egyptiske Akademi] were resumed, we learned that the Academy had decided not to continue the arrangement and publication of Fischer's dictionary, but to substitute it for a new "comprehensive" Arabic lexicon (in Arabic only), in which Fischer's materials would be included. (ACC 1974/97 kasse 5)

Pedersens interesse for det omhyggelige og omfattende seddelkartotek, Fischer gennem årene havde samlet, havde rod i det forhold, at han selv gennem flere år havde bidraget til projektet, og hans fortsatte interesse fremgår af et brev, Gibb sender ham dateret 31. oktober 1948, hvor han lover Pedersen at undersøge mulighederne for at få adgang til Fischers kartotek (ACC 1974/97 kasse 5). Desværre fremgår det ikke, om en sådan mulighed forelå, men Pedersens efterladte papirer antyder, at det ikke var tilfældet. I hvert fald fremgår det af breve fra Pedersens efterfølger som professor i semitisk-østerlandsk filologi, Frede Løkkegaard (1915-1997), at han under besøg i Cairo i begyndelsen af 1950'erne ikke synes at have modtaget opfordringer fra Pedersen til at undersøge sagen (ACC 1974/97 kasse 11).

Fischers store ordbogsprojekt blev således aldrig materialiseret (Kraemer 1955). Det gjorde til gengæld arbejdet med *Enzyklopädie des Islam*, og dertil kommer endnu et stort anlagt fælles projekt, der fortsat den dag i dag fremstår som en uvurderlig reference for studiet af islam: den store traditionskonkordans, der blev skabt med den i Leiden virksomme hollandske orientalist Arendt Jan Wensinck (1882-1939) som omdrejningspunkt (Wensinck 1936-1988).¹⁹ Goldzihers banebrydende arbejde med det omfattende traditionsmateriale havde metodisk godtgjort, hvilket betydningsfuldt og centralt materiale de klassiske og kanoniske *hadith*-samlinger rummede, og derfor var en konkordans baseret på de dengang mest udbredte og mest benyttede *hadith*-værker af indlysende interesse. Og med det navn, Pedersen allerede havde skabt sig, var det ikke overraskende, at Wensinck rettede henvendelse til ham desangående. Han opfordrer i et brev dateret 2. januar 1917 Pedersen

19. Værket blev genudgivet i otte bind af Brill i et mindre og noget mere håndterligt format i 1991.

til at indtræde i kredsen af medarbejdere til virkeliggørelse af det stort anlagte værk og får et svar, vi ikke kender. Men det kan af et postkort fra Wensinck dateret 21. januar 1917 ses, at Pedersen har besvaret henvendelsen positivt og imødekommende, omend han følte sig nødsaget til at meddele, at han havde forpligtet sig på at bidrage til Fischers ordbogsprojekt. Det gjorde ikke Wensincks glæde over at få Pedersen tilknyttet kredsen af medarbejdere til konkordansen mindre. I et brev dateret 12. februar 1917 skriver han: “Sehr geehrter Herr Doctor! Ihr Brief war mir eine freudige Überraschung; ich begrüße Sie herzlich als Mitarbeiter” (ACC 191974/97 kasse 19). Breve fra 1921 og 1922 dokumenterer, at Pedersen løbende bidrog til arbejdet, bl.a. med referencer til lokalisering af traditioner om *zakât* (dateret 6. august 1922), ligesom vi af hans papirer kan se, at han gennem sine forbindelser til Videnskabernes Selskab medvirkede til, at det store fællesprojekt også fra dansk side fik den økonomiske støtte, der overhovedet gjorde det muligt at udgive det omfattende værk.

Konklusion

Pedersen slog allerede som ganske ung sit navn fast som internationalt anerkendt forsker i studiet af Det Gamle Testamente. Gennem sine studier hos førende orientaler rundt om i Europa i årene fra 1909 til 1912 blev han i stigende omfang interesseret i arabisk og i islam, uden at han dog helt slap sin interesse for studiet af det gamle Israel. Med sin udnævnelse som Buhls efterfølger som professor i semitisk-østerlandsk filologi i 1922 blev han naturligt involveret i de fælles projekter, en række førende europæiske orientaler satte i gang i mellemkrigstiden. Forskydningen mod det arabiske og islam er dokumenteret i Pedersens efterladte papirer. Derfor var han også selvskreven som repræsentant for dansk humanistisk forskning, da Det Hollandske Akademi i 1949 tog initiativ til at samle en række islamforskere, der i fællesskab kunne forestå en ny og revideret udgave af mellemkrigsårenes store fællesværk *Enzyklopädie des Islam*. Det hverv takkede han med sine positive erfaringer fra mellemkrigstiden ja til, og frem til midten af 1960'erne, hvor hans kræfter blev stadig mindre, virkede han med engagement og grundighed i det redaktionelle arbejde med den nye udgave.²⁰

20. Om Pedersens virke i redaktionen for den nye udgave af E.I., se Bæk Simonsen (2011).

Litteratur

- Alkjær, Bo. 2011. "Forskning og kammeratskab: Johannes Pedersen og religionshistorikerne." I Tim Jensen og Mikael Rothstein (red.): *Den sammenklappede Tid. Festskrift til Jørgen Podemann*. København: Chaos.
- Buhl, Frants. 1884. "Til Oversigt over de gammeltestamentlige Undersøgers og Forhandlingers nuværende Standpunkter." I *Theologisk Tidsskrift for den danske Folkekirke* I: 325-342. – 1910. *Det Gamle Testamente*. Oversat af Frants Buhl m.fl. København.
- Bæk Simonsen, Jørgen. 2012. "Johannes Pedersens ophold i Cairo 1920-1921." I *Orientalia Suecana* LXI: 107-118.
- 2011. "Johannes Pedersen, Encyclopaedia of Islam og den muslimske verden." I *Fund og Forskning i Det Kongelige Biblioteks Samlinger* 50: 387-410. København: Det Kongelige Bibliotek.
- Fenger, Svend (red.). 1919. *Religionshistoriske Tekster i dansk Oversættelse*. København: V. Pio.
- Grane, Leif. 1980. "Det teologiske Fakultet 1830-1925." I *Københavns Universitets Historie 1479-1979*, V: 325-500. København: G.E.C. Gads Forlag.
- Hammershaimb, Erling. 1978. "Johannes Pedersen 7. november 1883 – 22. december 1977." I *Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab. Oversigt over Selskabets Virksomhed*, 87-111. København.
- Høgenhaven, Jesper. 2015. "Frants Buhl som gammeltestamentlig teolog." I *Dansk Teologisk Tidsskrift* 78: 42-64.
- Kraemer, Jörg. 1955. "August Fischers Sammlungen zum arabischen Lexicon." In *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 55: 81-105. Wiesbaden: Kommissionsverlag Frantz Steiner GmbH.
- Lehmann, Edvard. 1924. *Illustreret Religionshistorie*. København: G.E.C. Gads Forlag.
- Lemche, Niels Peter. 2008. *Det Gamle Testamente mellem teologi og historie: Den historisk-kritiske bibelforsknings storhed og fald*. Frederiksberg: Anis.
- Løkkegaard, Frede. 1992. "Østerlandsk-semitisk filologi." I *Københavns Universitets Historie 1479-1979*, VII: 477-516. København: G.E.C. Gads Forlag.
- Nicholson, Ernest. 1998. *The Pentateuch in the twentieth Century: The Legacy of Julius Wellhausen*. Oxford: Clarendon Press.
- Otzen, Benedikt. 1977. *Israeliterne I Palæstina: Det gamle Israels historie, religion og litteratur*. København: Gad.
- Pedersen, Johannes. 1967-1973. "Vorwort" til Joseph Desomogyi (ed.): *Ignaz Goldziher – Gesammelte Schriften 1-6*, I: vii-ix. Budapest: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim.
- 1957. *The Scientific Work of Snouck Hurgronje*. Leiden: Brill.
- 1956-1957. "Quelques remarques au sujet du texte des Tabaqât al-Sûfiyya d'al-Sulami." I *Melanges Louis Massignon* 1-3. Damas: Institut Francais de Damas.
- 1934a. *Israel III-IV. Hellighed og Guddommelighed*. København: V. Pios Boghandel.
- 1934b. "Frants Buhl". *Acta Orientalia* XII: 1-5.

- 1934c. "Frants Buhl". *Dansk Biografisk Leksikon* IV: 340-344. København: J.H. Schultz Forlag.
- 1933. "Mindeord over Frants Buhl." I *Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab, Oversigt over Selskabets Virksomhed*, 87-111. København.
- 1929. "Nutidens Islam." I *Gads Danske Magasin*, 273-292. København.
- 1928. *Islams Kultur*. København: Gyldendalske Boghandel Nordisk Forlag.
- 1924a. "Islam, dens Tilblivelse og Udvikling." I Edvard Lehmann (red.): *Illustreret Religionshistorie*. København: G.E.C. Gads Forlag.
- 1924b. "Fortidens Khalifat og Nutidens Islam." I *Gads Danske Magasin*, 288-309. København.
- 1923. *Muhammedansk Mystik: en Samling Tekster. Oversat og forklaret af Johannes Pedersen*. Verdensreligionernes Hovedværker 8. København: Gyldendals Boghandel.
- 1922a. *Al-Azhar, et muhammedansk Universitet*. Studier fra Sprog- og Oldtidsforskning 124. København: Videnskabernes Selskab.
- 1922b. "Ignaz Goldziher." I *Teologisk Tidsskrift*, 4(III): 1-9. København: G.E.C. Gads Forlag.
- 1920. *Israel I-II. Sjæleliv og Samfundsliv*. København: V. Pios Boghandel.
- 1919. "Muhammedanismen." I Svend Fenger (red.): *Religionshistoriske Tekster i dansk Oversættelse*. København: G.E.C. Gads Forlag.
- 1914. "Centralarabien og Wahhabiterne." I *Nordisk Tidsskrift för Vetenskap, konst og industri*, 391-418. Stockholm: Wahlström och Widstand.
- 1912. *Den semitiske Ed og beslægtede Begreber samt Edens Stilling i Islam*. København: Forlaget af V. Pios Boghandel.
- 1909. *Bibelbog for Skole og Hjem, Uddrag af Biblen i ny Oversættelse*. København: Forlaget af V. Pios Boghandel (sammen med Edvard Lehmann).
- Six, Jean-Francois. 1968. *Cahiers de l'Herne - Massignon*. Paris.
- Skovgaard-Petersen, Jakob. 2007. "Shaykherne og kokkepigen: Johannes Pedersen i Cairo 1920-21." *Carsten Niebuhr Biblioteket* 14: 6-13.
- Wellhausen, Julius. 1883. *Prolegomena zur Geschichte Israels*. Berlin: Georg Reimar.
- Wensinck, Arendt J. 1936-1988. *Concordance et indices de la tradition musulmane*. Leiden: Brill.
- Winther, Ulla. 2006. "I Niebuhrs fodspor. Om kaptajn Magnus Davidsen." *Sfinx* 29(6): 4-9.

Sara Jul Jacobsen

Theme Section

“Mother”, “martyr wife” or “mujahida”: the Muslim woman in Danish online jihadi Salafism

A study of the assigned role of the Muslim
woman in online jihadi communication

Keywords

defensive jihad; jihad; Salafism;
social media; women.

Abstract The jihadi Salafi woman is generally portrayed as excluded from the battlefield. However, studies on the issue are few, and in the Danish context non-existent. This paper therefore explores how three Danish so-called jihadi Salafi groups construct the Muslim woman’s role in defensive jihad in their online communication. The paper is based on an open-source study of social media. It finds that while some Danish jihadi Salafi uploads exclude Muslim women from combat, others construct defensive jihad as an individual obligation even for women. The paper proposes and reflects upon three conceptual types of online construction: “mother”, “martyr wife”, and “mujahida”.

1. That is, Danish Islamic groups who view jihad as a central aspect of being Muslim. The Danish jihadi groups are termed “jihadi Salafis” as they self-position within a violent fraction within Salafism known as jihadi Salafism (Wiktorowicz 2006), e.g. by legitimising defensive jihadism, paying tribute to martyrs etc. online.

The jihadi Salafi woman is usually portrayed as excluded from the battlefield (Saltman and Schmidt 2015; Vogel, Porter and Kebbell 2014; Lahoud 2014). However, studies on the issue are few, and in the Danish context non-existent. Accordingly, this paper explores the way in which three Danish groups positioning themselves as jihadi and Salafi¹ construct the Muslim woman’s role in defensive jihad (*jihad al-daf’a*), i.e. violent defence of Islam (Lahoud 2014). The main argument of the paper is that the overall exclusion of women from defensive jihad does not hold

Sara Jul Jacobsen is a PhD fellow at Cultural Encounters, Department of Communication and Arts, Roskilde University. Her PhD project explores the Muslim woman within Danish jihadi Salafism on social media.

in the case of online Danish jihadi Salafism. Thus, the paper finds that while some Danish jihadi Salafi uploads either refrain from calling on women to practise defensive jihad or explicitly exclude them, others discursively construct defensive jihad as *fard 'ayn* – an obligation on every individual – even for women. Building on an open-source study of social media, the paper proposes and reflects upon three conceptual types of online construction of the Muslim woman's role in jihad: "the mother", "the martyr wife", and "the mujahida" (female jihadi fighter²), illustrating trends and patterns in the data.

The issue of jihadism has been on the public agenda in Denmark since the cartoons controversy of 2005-6, intensifying with the "Copenhagen shootings" of 2015. The substantial number of Danish Muslims who have gone to Syria and Iraq as "foreign fighters" further caused the Danish discourse to explode. Particularly relevant to the subject of this paper is that while the latest figures show a decrease in the number of Western Muslim men leaving, they show an increase in the number of Muslim women (Vogel, Porter and Kebbell 2014; Saltman and Schmidt 2015). In 2015 it was estimated that up to 550 Western women had left for Syria and Iraq in recent years (Saltman and Schmidt 2015).³ Between 21 and 25 of these women were Danish, with five recently returning to Denmark. Questions are now being asked as to how and why women are being recruited, what role they play in jihad, and what motivated them to take part.

While many researchers have examined the (re-)emergence and widespread dissemination of Salafi-like currents within contemporary Islam,⁴ the issue of Muslim women and jihad has been almost completely overlooked. Thus, with a few exceptions, such as a report on gender and the ISIS phenomenon (Saltman and Schmidt 2015), a paper on the broader issue of women in contemporary political and revolutionary conflicts

2. In the present paper the term is used to conceptualise a female engaged in violent jihad. Accordingly, it should not be confused with the way in which the term is also used to conceptualise jihadi women accompanying their husbands.

3. The numbers were calibrated in December 2015 and are today considered to be much higher.

4. Several studies present a signifi-

cant advance in our understanding of the diverse forms of contemporary jihadi Salafism (e.g. Roy 2004, Wiktorowicz 2005; 2006; Hegghammer 2013; 2009; 2008a; 2008b; Hegghammer and Lacroix 2007; Bakker 2006; Sageman 2004; 2008). Others put forth considerations regarding the importance of Salafism as a discourse of identity and empowerment focusing e.g. on the attraction of

jihadism (e.g. Hemmingsen 2010; Khosrokhavar 2005; 2009; 2008; Trujillo et al. 2009; Wiktorowicz 2005; 2006) or specific cases of individuals involved in jihad or the planning of terrorism (e.g. Sageman 2004; Nesser 2010; Jensen 2006; Bakker 2006), or more recently, the ideology etc. of ISIS (e.g., Pollarda, Poplackb & Casey 2015; Saltman and Winter 2014).

(Vogel, Porter and Kebbell 2014), and Lahoud's paper on the ideological literature of jihadi women (Lahoud 2014), hardly any studies have examined jihadism and women in depth.⁵ There are no in-depth studies on the issue of the Muslim woman in the specific field of Danish jihadi Salafism.⁶

Within literature, women who take part in religious and/or political violence are generally treated as aberrations (Vogel, Porter and Kebbell 2014). Large-scale participation by women is commonly dismissed, and women taking these roles are usually portrayed as filling secondary support roles rather than as combatants (Vogel, Porter and Kebbell 2014). More specifically in the case of jihadi Salafists, the jihadi Salafi woman is usually portrayed as the wife or the mother of jihadis, and studies argue that the jihadists debar women from practising defensive jihad (Saltman and Schmidt 2015; Lahoud 2014).

The present paper consists of three sections. Section one briefly sets the frame of reference, elaborating on the classical doctrine of jihad; section two sets out how Danish online jihadi Salafists construct the modern Muslim woman's role in jihad; and section three discusses and reflects upon the findings.

The aim of this paper is to gain insight into the neglected issue of the Muslim woman's role in jihad. Its contribution is mainly empirical. Its findings demonstrate the various different roles assigned to the modern Muslim woman in contemporary Danish online jihadi Salafism. While some studies have focused on women in conflict in a broader perspective, this one aims to establish an understanding of the discursive construction of the Muslim woman role in jihad within Danish online jihadi Salafism. Given the crucial difference between attitude and action, however, it is neither the purpose nor within the scope of this paper to contribute insight into the question of how online-constructed perceptions are practised offline.

The paper is based on an open-source study of Danish jiha-

5. Other studies, however, address the issue of woman and Salafism more generally, e.g. examining Irish female Salafi converts (Shanneik 2011) and Salafism and young women in London (Inge 2015), or life stories of female Salafists in the Netherlands (de Koning 2015).

6. Studies focusing specifically on Danish jihadi Salafism are few, and

some rather outdated. Among these otherwise excellent studies are e.g. Tårnby's overview of jihadi related cases in Denmark from 1990–2006 (Tårnby 2006, Hemmingsen's study of the attractions of jihadism based on five Danish terrorism cases in 2008 (Hemmingsen 2010), and Kühle and Lindekilde's study of so-called radicalisation among

young Muslims (among other aspects focusing on jihad and jihadism) carried out in 2008–9 (Kühle og Lindekilde 2010). Moreover, Jensen and Østergaard's study on extremist environments with a focus on Salafi groupings (Jensen og Østergaard 2011), and Crone's 2009 paper on Salafism and jihadism (Crone 2009).

di Salafists operating on social media. More specifically, it is based on online monitoring of text and audio uploads on “open”, official Facebook profiles by three Danish jihadi Salafi groups.⁷ The groups⁸ studied in the paper are The Call For Islam (Kaldet til Islam⁹), the Muslim Youth Centre (MUC Aarhus), and Islamic Teaching (Islamisk Undervisning), also called Masjid Quba or Islamisk Kulturcenter.

To briefly introduce the three jihadi Salafist groups. The Call for Islam (Kaldet til Islam) was until recently one of the most visible and vocal Islamic organisations in Denmark (Crone 2011). The group regularly attracted media attention, for instance when they publicly announced the establishment of sharia zones in certain areas of Copenhagen, or during the 2011 parliamentary elections when they urged Muslims not to vote. The group, whose members includes one individual acquitted in the Glostrup case (also known as the Sarajevo case) (Crone 2011), has close ties to Anjem Choudary, a British Islamist activist who has been a key figure in several banned Islamic groups in the United Kingdom and was recently convicted there of terrorism (Crone 2011).¹⁰ The Call for Islam has been dissolved and several of its members, including its leader, Shiraz Tariq (also known as Abu Musa), have died as foreign fighters in Syria.¹¹ However, the group’s construction of the Muslim woman is still an interesting case as this group is one of the main actors in the establishment of a Danish online jihadi narrative.

The Muslim Youth Centre is less visible and less vocal, rarely appearing in the Danish media.¹² However, the mosque attended by its members – the Grimhøj mosque in Aarhus¹³ – has attracted frequent media attention, most recently when its imam was portrayed in a documentary as expressing support for stoning for women as a punishment for adultery.¹⁴ Numerous Danish foreign fighters have furthermore in various ways been connected to the Muslim Youth Centre.¹⁵

7. The group profiles are technically registered online as a religious organisation, a community and an affiliation/mosque.

8. In the present paper, “group” is defined in a broad sense to mean a gathering of people with a shared religion. The specific Danish jihadi Salafi groups included in the paper all exist or existed online as well as off-line.

9. Including the Facebook profile, The Call’s articles (Kaldets artikler).

10. theguardian.com/uk-news/2016/sep/06/anjem-choudary-jailed-for-five-years-and-six-months-for-urg-

ing-support-of-isis

11. b.dk/nationalt/her-er-de-hellige-krigere-fra-danmark

12. jyllands-posten.dk/aarhus/politik/ECE8520748/grimhoej-moske-smider-omstridt-forening-paa-gaden/

13. Or attended, as the youth group is accordingly excluded from the mosque: jyllands-posten.dk/aarhus/

politik/ECE8520748/grimhoej-moske-smider-omstridt-forening-paa-gaden/

14. dr.dk/nyheder/indland/medie-grimhoej-imam-underviser-i-stening-og-piskeslag

15. politiken.dk/udland/fokus_int/fokus_IS/ECE2414876/aarhus-syrien-krigere-kom-fra-ungdoms-gruppe-i-mosk/

Islamic Teaching also rarely participates in the Danish media or attends public events. This group is considered rather classic or traditional and follows only one sheikh, Sheikh Abu Ahmad (Hemmingsen 2012). Some of those implicated in two recent Danish terror cases – the Glostrup case and the Glasvej case, also known as “Operation Dagger” – are reported to have participated in Abu Ahmad’s classes (Hemmingsen 2012; Crone 2011).

While the online Danish jihadi Salafist groups share enemy images, ideology, and political issues to a certain extent, they also disagree about such essential details as where, how and when the establishment of an Islamic state and sharia are to take place, and are sometimes in direct conflict with each other (Hemmingsen 2012). 15 uploads concerning the Muslim woman’s role in jihad are posted by Islamic Teaching, 5 uploads are posted by The Muslim Youth Centre and 2 uploads are posted by The Call for Islam.

The paper is based on these Danish Salafi jihadi groups because they were the best established groups online at the time of data collection. The groups included in the study are termed Salafi jihadi because of the various ways in which they self-position within a violent fraction of Salafism known as jihadi Salafism (Wiktorowicz 2006). Simply put, the concept of Salafism is derived from the Arabic expression *as-salaf as-salih* (the pious predecessors), which refers to the Prophet and the first generations of rightly guided Muslims (Wiktorowicz 2006). Salafism as a general approach to the interpretation of Islam is thus embedded in the idea of following in the footsteps of these early generations and deriving religious guidance directly from the sources (Wiktorowicz 2006). Some of the Danish jihadi Salafi groups’ uploads strongly position them as Salafists, or what they term *ahl al-sunna wa al-jama’a*. The markers by which this is done include stressing that they follow the way of Salafi, constructing the “right Islam” online in a textually rigorous way rooted in premodern time, and placing a strong emphasis on being jihadists by, for example, legitimising the violent defence of Islam, glorifying martyrdom, and paying tribute to specific martyrs.

The methodological approach of the paper was to capture all text and audio uploaded by the Danish jihadi Salafi groups on their official Facebook profiles from the time of the particular

profile's online foundation (in 2013, 2012 and 2012) up to August 2015. I then examined all the data to identify the codes recurring in the text and audio uploads more or less directly concerning jihad. The following codes were identified: jihad*, martyr*, mujahid*, death, shahid*, Salafi*. The variant spellings of the Arabic words were included and the codes were all trunked, which means that all words beginning with the code were included, e.g. jihadism, martyrdom etc. Applying these codes, I collected 355 text uploads, comprising 206 pages of text and 24 audios¹⁶ of 145 minutes and one second, all more or less directly concerning jihadism.¹⁷ To capture the female-specific jihadi uploads, those concerning jihad were then coded a second time in terms of woman, women, Muslima, sister and wife. Although most of the uploads are in Danish, all codes were also applied in English. I thus ended up with the specific data on which this paper is based: that is, 13 text uploads comprising 10 pages of text, and 8 audios of 66 minutes and 77 seconds. Uploads in which the codes technically appear but with no relation to the issue of women's role in jihad were not included in the data.¹⁸ Furthermore, text and audio repeaters – either within the same group profile or across group profiles – were included only once. Other data not included were uploads that in one way or another have been removed from Facebook – “takedowns”. It must also be noted that Facebook regulations can themselves serve as a form of censorship, meaning that the Danish jihadi Salafists can only freely express their views on jihad online up to a point. Unfortunately, it is not possible for me to know the extent of this online censorship. All text and audio uploads included in the paper were uploaded by the Danish jihadi Salafi groups themselves on their official Facebook profiles (rather than by “followers”). Thus, while the uploads will inevitably reflect the attitude of the individuals running the official group profile, they will

16. The audio uploads included in the paper are those with at least one of the codes in the text upload introducing the audio, the audio title or the link. Ideally, all online audio would be translated and coded, but the profiles have years of active online lives, and in practice this would mean transcribing and coding hundreds of videos often hours long.

17. Some of the uploads posted on the Danish jihadi Salafists' official profiles were re-posts, or text and audio put together using material from other platforms, such as international jihadi Salafi material. I argue that reposts express and reflect the perception of the specific Danish jihadi Salafi group.

18. These are the following: three

uploads concerning the death of martyrs in which it is simply stated that a wife was left behind; one upload mentioning that mujahida is a female version of the term mujahid, without specifying how it is to be understood; and one upload discussing death, simply stating that some women said *takbir*. Five in total.

represent the official view of the Danish jihadis. All text and audio uploads were stored and systematised in the qualitative software programme Nvivo.

From being a rather unregulated field of research relatively few years ago, online research has recently become the focus of multiple ethical concerns and debates (NESH 2014; Cavanagh 1999). Yet there is still no clear consensus on these issues or on ethical procedures for so-called internet-based research (NESH 2014; Bakardjieva and Feenberg 2001).¹⁹ Applying an open-source approach in which the researcher has no social interaction with those observed and cannot “go native” or engage in a relationship with the informants, creates a risk of ethnocentrism on the part of the researcher, as the researcher might attribute meaning on the basis of their own perception of the world (Gold 1958). Striving to reduce these methodological risks, I wanted to meet with the groups to ask clarifying questions and get a broader perspective on the findings. All the groups were contacted, but at the time of writing they have not responded. Potential disagreements on my findings will therefore be registered in my forthcoming dissertation (to be completed in 2017).

Analysis of the uploads is based on the theory of psychological discourse analysis (or discursive psychology), rooted in social constructionism and post-structuralism (Jørgensen and Phillips 2002). It thus builds on the basic assumption that the world is socially constructed through language, both spoken and written, and that language shapes identities, social relations, and understandings of the world (Jørgensen and Phillips 2002). According to psychological discourse analysis, social texts such as the texts and audios uploaded by the Danish jihadi Salafists construct a version of world situations or categories pre-existing in the social world, rather than merely reflecting or mirroring them (Potter and Wetherell 1987, 6). Rather than attempting to unravel major societal discourses, the main concern of psychological discourse analysis and of this paper is to examine how people strategically and flexibly use available discourses in a micro-context, i.e. in everyday social interaction (Jørgensen and Phillips 2002). Thus, discourses are considered to be situational, contextual language that can be used strategically rather than abstract systems (Jørgensen and Phillips 2002; Potter and Wetherell 1987). Positioning, i.e. assigning roles, is an important concept in discursive psychology and an integral part of social

19. Two interrelated questions that are particularly relevant for the approach of this paper are (1) the publicity of the groups, and (2) researcher visibility and informed consent in cyberspace. I acknowledge that official, so-called open profiles, despite being technically visible to everyone online, can create the feeling of a private place – a so-called “imagined community” (Anderson 1999). However, I argue that informed consent is implicit in the act of posting an upload to a public group accessible to everyone online. Furthermore, declaring my presence as a researcher could potentially impact the groups’ online behaviour, which I wished to be as natural as possible. Therefore I have neither declared my presence nor gained informed consent from the Danish jihadi Salafi groups. For further elaboration on ethical issues and methodology see my forthcoming dissertation.

interaction (Jørgensen and Phillips 2002; Potter and Wetherell 1987). It takes place actively through the use of language. In positioning, identities are created or negotiated between people. In social interaction, attributes can be assigned to a category, thereby creating a position/role such as martyr wife, just as one can self-position claiming to own the assigned attributes to that specific category (Jørgensen and Phillips 2002).

Identifying the positions within the text and audio uploads of the three groups, I went through all the female-specific jihadi communication²⁰ looking for the most dominant positions. Three positions were identified: mother, martyr wife, and mujahida. All uploads concerning the Muslim woman's role in jihad were then analysed in order to find whether they discursively positioned the Muslim woman as mother, martyr wife, or mujahida. The past few years have witnessed a rise in the number of martyrdom/suicide operations carried out by women. As most jihadis have welcomed martyrdom operations as appropriate action for women with no need for close contact with a male relative or *mahram* (Lahoud 2014), one might expect this position to be explicit in the Danish jihadi Salafi groups' construction of women's role in jihad. However, that was not the case.

The classical doctrine on defensive jihad

The discourse within the Danish jihadi Salafists' online construction of the Muslim woman's role in jihad heavily reflects the classical doctrine of defensive jihad. These issues will therefore be briefly examined in the following section.

Before the advent of the modern nation-state, Muslim jurists developed a legal theory of warfare distinguishing between offensive and defensive warfare. Simply put, offensive jihad (*jihad al-talab*) was war to be waged against other states, while defensive jihad (*jihad al-daf'a*) addressed the need for all Muslims to fight if their own territories were invaded. Thus offensive jihad was connected to military conquest and was considered a collective duty (*fard kifaya*) for mature able-bodied males, whereas defensive jihad was related to defending oneself and was considered an individual obligation (*fard 'ayn*) upon both men and women (Lahoud 2014; Hegghammer 2008a; 2008b;

20. That is, uploading text and audio and not communication between groups.

Wiktorowicz 2006). According to the classical doctrine, the individual obligation of defensive jihad applies to those residing in a territory that is under attack or those who are nearby (Lahoud 2014; Hegghammer 2008a; 2008b; Wiktorowicz 2006). Modern jihadi Salafists drop this distinction, however, as they perceive the “enemy” (i.e. the West, apostate regimes etc.) as being in charge of Muslim territories and Islam as being under attack, and therefore call on all Muslims to defend themselves (Lahoud 2014; Hegghammer 2008a; 2008b). Modern jihadi Salafists have thus turned defensive jihad from a territorially oriented doctrine into a contemporary global military programme (Lahoud 2014; Hegghammer 2008a; 2008b; Wiktorowicz 2006). Accordingly, the doctrine of defensive jihad defines their rationale for embracing jihad (Lahoud 2014).

However, some modern jihadi Salafists explain the exclusion of women from the battlefield on the basis that a woman may only travel in the company of her husband or a *mahram*, male relative whom she may not marry (Lahoud 2014). They thus assume that the Muslim woman will be among male non-relatives in situations of combat. While it is true that the classical legal tradition makes it obligatory for women to travel with a *mahram*, the same legal stipulation does not apply to the extraordinary circumstances of defensive jihad. Thus in times of defensive warfare, classical jurists specified that no woman is required to seek permission from another to defend herself (Lahoud 2014; Hegghammer 2008a; 2008b; Wiktorowicz 2006).

Women’s role in jihad

The following section explores the question of the modern Muslim woman’s role in jihad in the texts and audios uploaded by Danish jihadi Salafists. It presents several rather different roles assigned to the Muslim woman within contemporary Danish online jihadi Salafism. In what follows, I put forward a typology of the roles assigned to the Muslim woman in Danish jihadi Salafism communication online. The typology illustrates how some Danish jihadi Salafi uploads exclude the Muslim woman from jihad, while others construct jihad as *fard ‘ayn* – an individual obligation – even for women. I propose three conceptual types of online construction of the Muslim woman’s role in

jihad: “mother”, “martyr wife”, and “mujahida”, illustrating trends and patterns in the data.

The woman as excluded from defensive jihad

When the Danish jihadi Salafi uploads either refrain from calling on women to practise jihad or explicitly exclude them from combat, the Muslim woman is conceptually constructed as “mother” or “martyr wife”. The two conceptual types are elaborated on in the following.

“Mother”

Within the conceptual type “mother,” in their uploads the Danish jihadi Salafists construct the Muslim woman’s role as bringing children into the world and raising them in the way of the martyrs. Thus the woman’s role is to provide the next generation of jihadi fighters. One example is a question and answer uploaded by one of the groups: “How can a sister support jihad? By raising lions who’ll fight for this Ummah!” (Islamic Teaching, 12 December 2012).²¹ This is explained further in a text upload by the same group discussing the role of women:

Søstre det vigtigt at forstå vi kvinder er dem som skal opdrage vores kommende børn/eller hvis søstre har børn mashallah må Allah beskytte dem ameen. Vi må forstå at islam har givet os en stor ære.. vi må udnytte vores eneste chance (som er i dunya) kun for at behage Allah den almægtige (...). (Islamic Teaching, 20 February 2013)

Sisters, it is important to understand we women are the ones who must raise our future children / or if sisters have children *mashallah* may Allah protect them, ameen. We must understand that Islam has given us a great honour... we must use our only chance (which is in *Dunya*) to please Allah Almighty (...). (my translation)

Further examples are the following two text uploads in which, according to one of the groups, the Muslim woman’s role is to “have” and to “bring up little mujahideen” (Islamic Teaching, 25 January 2013, my translation) and take care of them when the

21. If not specified, texts were written in English. All Arabic words are kept as they appear online.

men "leave Fisbilillah" (ibid.) (fi sabilillah, "for the sake of Allah", is used as a synonym for violent jihad).²² Thus the group assigns to the Muslim woman the role of making sure that the next generation takes on the family jihad:

Brødre gift jer og få små mujahideen!!! ps tag ud fisabilillah in shaa Allah søstre skal passe på dem. (Islamic Teaching, 25 January 2013)

Brothers, marry and have little mujahideen!!! Furthermore leave *fisabilillah*, *in shaa Allah* sisters will take care of them [the little mujahideen]. (my translation)

Sig mig søstre og brødre? Hvad er vi skabt for? Hvad er det lige præcis vi vil i dunya? (...) Enten får vi shariah eller også smager vi sødmen af martyrdom Allahu Akbar!!!!!!! Brødre og søstre dør vi ikke alligevel? Jo så lad det være Fisabilillah! Alt skal være Fisabilillah in shaa Allah ta'ala!!! Søstre vi kvinder skal opdrage små mujahideen!!!!!! Løver af deen Ul Haqq? Hvad venter vi på. yallah bismillah kom i gang (Islamic Teaching, 25 February 2013)

Tell me sisters and brothers? What are we created for? What is it exactly that we want in *dunya*? (...) Either we get Sharia or else we will taste the sweetness of martyrdom, *Allahu akbar*!!!!!!! Brothers and sisters, do we not die anyway? Yes, then let it be *Fisabilillah*! Everything must be *Fisabilillah in Shaa Allah Ta'ala*. Sisters, we women must bring up little mujahideen!!!!!! Lions of the *deen Ul Haqq* [*din al-haq*, the religion of righteousness]? What are we waiting for. *Yallah bismillah*, get started! (my translation)

This latter text upload, which purports to be uploaded by a Muslim woman ("sisters, we women (...)", illustrates a trend in the data, namely that the Danish jihadi Salafists construct the role of the Muslim woman through a woman's voice instructing Muslim men to practise jihad while Muslim women take care of the next generation of jihadi fighters. Thus they position the Muslim woman as a mother.

22. The meaning of "Fisabilillah" is specified in multiple text uploads by the same Danish jihadi Salafists. It is e.g. specified in a text upload stressing that "(...) if the phrase 'Fee Sabeelillah' (For the sake of Allah) is mentioned, it means al-jihad (...) when 'jihad Feesabeelillah' is said, it cannot be used in general except from in relation to striving against Kuffar with the sword (...)" (Islamic Teaching, 28 November 2012, my translation). "(...) hvis udtrykket 'Fee Sabeelillah' (For Allahs skyld) nævnes, så betyder det al-jihad (...) når 'jihad Feesabeelillah' er sagt, så kan det ikke anvendes (til alt) i almindelighed bortset fra at stræbe mod Kuffar med sværdet (...)" (Islamic Teaching, 28 November 2012, original text).

"The martyr wife"

The other non-military conceptual type – the “martyr wife” – in the construction of the Muslim woman’s role in jihad is centred on the Muslim male. In their uploads, the Danish jihadi Salafi groups assign the Muslim woman the role of supportive wife. An example is an audio upload portraying the life of a “jihadi wife” living in Aleppo. The audio assigns this woman the role of “fighter by marriage”, and the woman herself defensively states, while firing her weapon, “I am not oppressed (...) If I thought Islam was an oppressive religion, I would leave Islam. Islam has made me free” (Islamic Teaching, 26 July 2013). The audio furthermore emphasises that this woman would fight if she could, but “that is not her role” (ibid.); and the woman self-positions stressing that she is “a martyr’s wife, supporting and showing solidarity with the martyr’s course” (ibid.). The audio is uploaded along with a text upload headlined “ma sha Allah, om nogle muslimer som har svaret på forpligtelsen i Syrien” (“*ma sha Allah*, about some Muslims that have the answer to the obligation in Syria”, Islamic Teaching, 26 July 2013, my translation)

In addition to being a supportive wife, the Muslim woman’s role within this conceptual type is to encourage and praise the glory of martyrdom and the honour of being a martyr widow. One of the groups constructs this role by, for example, uploading an audio authored by a martyr wife who gives her own life story in glorifying terms. According to the audio, the martyr wife recently became a jihadi widow and proudly, on behalf of every widow of the umma, gives a *nasihah* (a piece of advice) to her Muslim sisters. The audio praises the jihadi husband now “previous to all other men” (Islamic Teaching, 6 January 2013) and a “pride for all Muslims” (ibid.) and addresses a well-known “jihadi sura” (Sura 2, al-Baqara, verse 154) stressing that they should not think of “those who are killed in the way of Allah as dead. Nay, they are alive, finding their sustenance in the presence of their Lord” (ibid.). It further emphasises the pride of being a martyr widow and advises Muslim “sisters” to achieve their share in jihad accompanying the mujahideen:

Me and every other widow of our Ummah are full of pride and bliss, that Allah has chosen our husbands previous to all other men. And that he has priced us by

this trial. I say this full of pride. My husband has left for the Ummah and for the pride of all Muslims the *Dunya* and the delusive luxury behind himself, and decided for himself, along with me and our daughter, for a life in freedom. For a life in Jihad (...) Do not think those who are killed in the way of Allah as dead. Nay, they are alive, finding their sustenance in the presence of their Lord. I have decided for myself for this life here. And I will keep on achieving my obligation to Jihad. My beloved sisters, I advise you achieve your share and accompany the Mujahideen (...). (Islamic Teaching, 6 January 2013)

The martyr widow in the audio self-positions as an autonomous female, stating that while her husband – along with her (ibid.) – decided for a life in jihad, she decided for herself (ibid.) to stay and to keep achieving her obligation to jihad as a martyr widow. Thus the group, through the audio upload and through the voice of a strong, independent female, underlines that the role of the Muslim woman is to be a martyr wife/widow, not to join in the husband's martyrdom.

To sum up, in the cases where the Danish uploads either refrain from calling on women to practise jihad or explicitly exclude them from combat, the Muslim woman is conceptually constructed as "mother" or "martyr wife". The main roles within these conceptual types are, respectively, bringing children into the world and raising them in the way of the martyr (thereby providing the next generation of jihadi fighters), and being the supporting and encouraging wife so as to glorify both martyrdom and the position of martyr widow. Constructing the Muslim woman as excluded from combat, the Danish jihadi Salafists are not dismissive of women, nor do they wish to position Muslim women or the role they play in jihad as passive. On the contrary, the Muslim woman is constructed as strong in the shape of a vital mother and authoritative wife, and the success of jihad is constructed as depending on this non-military support by women.

The Muslim woman as included in defensive jihad

The Danish jihadi Salafi groups' online construction of the Muslim woman also includes the construction of the woman as fe-

male jihadi fighter included in combat. This conceptual type is in the present paper termed “the mujahida” and will be elaborated on in the following.

“The mujahida”

Within the conceptual type of “the mujahida,” jihad is constructed as an individual obligation even for women. The online construction of this conceptual type – unlike the previous two – refers more directly to the classical doctrines of defensive jihad. Accordingly, while the Danish jihadi Salafi groups’ rationale for embracing jihad in general is the doctrine of defensive jihad, they have additionally adapted defensive jihad so as to argue that the role of the female jihadi fighter is lawful. The arguments online are thus based on the perception that when the land of Islam is invaded, a “call to arms” (*naḥīr ‘amm*) is in place and jihad becomes an obligation incumbent upon every Muslim individual. An example is a text upload stating that “Jihaad er ikke obligatorisk for kvinder i princippet, undtagen i tilfælde af nødvendighed, såsom hvis kuffaar angriber et muslimsk land, i dette tilfælde bliver jihaad obligatorisk for kvinder, i henhold til deres evner.” (“*Jihaad* is not obligatory for women, in principle, except in cases of necessity, such as if the *kuffaar* attack a Muslim country, in this case, *Jihaad* is obligatory for women in accordance with their capabilities”, Islamic Teaching, 20 June 2013, my translation). Another example is the following text quoting ‘Abdallah ‘Azzam, who played a key role in popularising the legal doctrine of defensive jihad and is referred to as their “beloved Mujaahid and Sheikh” and “the innovator of jihad of the century” (Islamic Teaching, 20 June 2013, my translation). The upload emphasises that “when the enemy is trying to invade a Muslim country”, the Muslim woman’s role in jihad is “*fard ‘ayn*” (i.e. an individual obligation) and “an individual duty” (ibid.):

Al-Kaasaani al-Hanafi (må Allaah være ham nådig) sagde: “I en tid med generel mobilisering, som når fjenden forsøger at invadere et muslimsk land, så bliver det en individuel forpligtelse (*fardh ‘ayn*) på hver enkelt muslim der er i stand til at kæmpe (...)” Der siges noget lignende i al-Sharh al-Sagheer, en af Maalikis bøger

(2/274) som konstaterer at hvis fjenden angriber et muslimsk land, så bliver jihaad en individuel pligt for enhver mand og kvinde. (Islamic Teaching, 20 June 2013)

Al-Kaasaani al-Hanafi (may Allaah have mercy on him) said: "In a time of general mobilisation, such as when the enemy is trying to invade a Muslim country, it becomes an individual obligation (*fardh 'ayn*) on every Muslim who is able to fight, (...)" Al-Sharh al-Sagheer, one of Maliki's books (2/274) says something similar, stating that if an enemy attacks a Muslim country, Jihaad becomes an individual duty upon every man and woman. (my translation)

In the same upload, the group further addresses the *mahram* discussion within modern jihadism. As noted, some modern jihadi Salafists explain the exclusion of women from the battlefield on the basis that women may only travel in the company of their husbands or a *mahram*, thus assuming that the Muslim woman will be escorted by male non-relatives in circumstances of combat (Lahoud 2014). The narrative in the upload, however, reflects the argument that while it is true that the classical legal tradition makes it obligatory for women to travel with a mahram, the same legal stipulation does not apply to the extraordinary circumstances of a defensive jihad:²³

Jihaad i de tilfælde, hvor fjenden har invaderet det muslimske land, obligatorisk for alle raske personer, mænd og kvinder, og en kvinde kan så gå ud uden sin mands tilladelse. (Islamic Teaching, 20 June 2009)

Jihaad is, in cases where the enemy has invaded the Muslim country, obligatory for all healthy people, men and women, and a woman can go out without her husband's permission (my translation)

The Danish jihadi Salafists continue to position the female jihadi fighter as included in combat by referring to or quoting hadiths in which the Prophet praises women's jihad in situations when he and others faced an existential threat. Some of these hadiths even recount women saving the Prophet's life, and they stress the role model character that can appeal indirectly to contemporary Muslim women to emulate their example. Among

23. In several other uploads the Danish jihadi Salafi groups argue that it is unlawful for a woman to go without a mahram. Examples include: "De folk som skriver til søstre fra Syrien om at flygte til dem uden mahram og lov, og lover dem ægteskab etc de skal frygte Allah i muslimernes ære." ("Those people who write to the sisters from Syria about escaping to them without mahram and law and promise them marriage etc. they should fear Allah in the honour of Muslims.", Islamic Teaching, 28 May 2014, my translation); or "Hvilket sørgelig tilstand vi er havnet i, kvinder/unge piger rejser uden mahram til sham uden mahram (...)" ("What a sorry state we've ended up in, women/young girls traveling to Sham without a mahram (...)", Islamic Teaching, 23 February 2014, my translation); or "Not one of you should meet a woman alone unless she is accompanied by a relative (mahram) (Bukhari/Muslim), any righteous man would know this Hadith!" (Islamic Teaching, 15 January 2013, original text).

these is the story of Umm 'Umara (called Umm Imara on the Muslim Youth Centre's profile, and Nasiba Bint Kaab al Mazini on the Islamic Teaching profile), who fought in several battles and sustained numerous injuries to the extent that the Prophet himself is said to have extolled her heroism on the battlefield:

Mange mænd vil ønske, de var så modige, som hun var. Hun frygtede kun Allah (swt). Hun frygtede ikke nogen ud over Allah (swt)(...) Da hun så, at profeten han var omringet, og at Muhammed han var truet, og at hele Islam var truet, trak hun et sværd frem (...) så hører man, at det er blevet berettet, at Muhammed, han sagde; Jeg så til højre, og der så jeg umm Imara, hun kæmpede og slog ud fra sig og forsvarede mig. Så så jeg til venstre, og igen så jeg Umm Imara, hun slog og kæmpede, og hun forsvarede mig (...) Det er en stor ære til Umm Imara, at hun virkelig deltog i alle de her store begivenheder. Denne kvinde, hun havde nogle gode egenskaber, som mange mænd på jorden i dag ikke har. (The Muslim Youth Centre, 2 June 2015, my transcription)

Many men wish they were as courageous as she was. She feared only Allah (swt). She did not fear anyone but Allah (swt) (...) When she saw that the Prophet was surrounded and that Muhammed was threatened and that entire Islam was threatened, she drew a sword. (...) we hear that it is narrated that Muhammad (saws), he said; I looked to the right, then I saw Umm Imara, she fought and struck, and defended me. And then I looked to the left and again I see Umm Imara, she struck, and fought and she defended me. It is a great honour to Umm Imara that she participated in all these events. This woman, she had some great characteristics that many men do not have today. (my translation)

Reference is made not only to the women from the time of the Prophet, but to militant females within modern history, so that not only is the Muslim woman positioned as included in combat, but her role in jihad is equated with that of men. Examples are the following text uploads in which one of the groups states that women fought "on equal terms with weapon in hand de-

fending Islam against the enemy” and “participated on equal terms with their brothers” (Islamic Teaching, 28 October 2012, my translation):

Mennesker, som har bare lidt kendskab til muslimsk kultur og muslimsk historie, vil vide, at den vestlige opfattelse af den muslimske kvinde som et umælende, undertrykt og sart væsen er en skrøne. Den muslimske kvinde – som defineret af islam i sine skrifter i form af Koranen og Sunnah – er tværtimod et stærkt og selvbevidst væsen. Hvor mange i Vesten ved, at da Profeten Muhammed (fred med ham) lå i strid med de lokale vantro stammer på den arabiske halvø, havde hans hær af troende soldater selskab af mange kvinder, der på ligeværdig måde med våben i hånd forsvarede islam mod fjenden? (Islamic Teaching, 28 October 2012)

People who have just a little knowledge of Muslim culture and Muslim history will know that the Western perception of the Muslim woman as an unintelligent, oppressed, and faint-hearted creature is a myth. The Muslim woman – as defined by Islam in the form of the Qur'an and Sunnah – is on the contrary a strong and self-conscious being. How many in the West know that when the Prophet Muhammad (peace be upon him) was in conflict with the local infidel tribes in the Arabian peninsula, his army of faithful soldiers was joined by many women fighting on equal terms with weapon in hand defending Islam against the enemy? (...). (my translation)

Moderne muslimsk historie har også sat fokus på de muslimske kvindelige helte; navne som Leila Khaled, Dalal Maghrebi, Fatma Barnawi, Djamila Bu Hreide og Sawsan Zahra er blot nogle af de kvinder, der deltog på lige fod med deres mandlige brødre i kampe for frihed og mod undertrykkelse (...). (Islamic Teaching, 28 October 2012)

Modern Muslim history has also highlighted the Muslim female heroes: names like Leila Khaled, Dalal Maghrebi, Fatma Barnawi, Djamila Bu Hreide and Sawsan Zahra

are just some of the women who participated on equal terms with their brothers in fighting for freedom and against oppression (...). (my translation)

Last but not least, as illustrated by the first passage cited above, within the conceptual type of "the mujahida" the narrative on the Muslim woman particularly repudiates what is considered to be "the Western perception of the Muslim woman" (Islamic Teaching, 28 October 2012, my translation), which supposedly sees the Muslim woman as "unintelligent, oppressed and faint-hearted" (ibid.). This perception is countered by positioning the Muslim woman as a strong female jihadi fighter who is the equal of men, referring to women both at the time of the Prophet and modern militant women who were said to be "fighting for freedom and against oppression" (ibid.). Another example of the Danish jihadi Salafis opposing a perceived Western discourse is the following upload, which counter-narrates the "idea of the Muslim woman as weak, oppressed and reserved". Here the group counter-position the Muslim woman, stressing that among "Islam's first defenders were several brave and enterprising women" (Islamic Teaching, 28 October 2012, my translation) and that "Islam gives women strength and knowledge" (ibid.).

Ideen om den muslimske kvinde som et svagt, undertrykt og tilbagestående væsen er meget udbredt i den vestlige verden. Modstanden i Vesten mod islam kædes ofte sammen med kvindens ret til selvbestemmelse og frihed; men i realiteten er den vestlige "frihed" medvirkende til at holde den muslimske kvinde nede. Blandt islams første forkæmpere befandt sig adskillige modige og initiativrige kvinder – hvor er omtalen af dem i de vestlige medier, i vestlig litteratur? (...) Profeten (fred med ham) modtog sin første åbenbaring med ordene "Læs!" – og det kan måske også være en inspiration til ikke-muslimer, for enhver med interesse for kvindens stilling indenfor islam behøver blot at studere islams historie og skrifter for at finde ud af, at kvinden hverken er et undertrykt, svagt eller tilbagestående væsen. At islam giver kvinden styrke og viden. Men i vesten vil man ikke læse. (Islamic Teaching, 28 October 2012)

The idea of the Muslim woman as a weak, oppressed and reserved creature is widespread in the Western world. The resistance in the West against Islam is often associated with women's rights to self-determination and freedom; but in reality, Western "freedom" contributes to keeping the Muslim woman down. Among Islam's first defenders were several brave and enterprising women – where is the mention of them in the Western media, in Western literature? (...) The Prophet (peace be upon him) received his first revelation with the words "Read!" – And this could also be an inspiration to non-Muslims, for anyone with an interest in the position of women in Islam only needs to study the history of Islam and its writings to find that woman is neither an oppressed, weak, nor restrained creature. That Islam gives women strength and knowledge. But in the West, one will not read. (my translation)

To sum up, in the conceptual type of "the mujahida," the Muslim woman is assigned the role of female jihadi fighter, included in combat fighting on equal terms with men. As these uploads illustrate, particularly within the conceptual type of the mujahida, the Danish jihadi Salafi groups repeatedly construct the Muslim woman by counter-narrating what they consider to be "the Western perception of the Muslim woman".

Discussion and conclusion

In conclusion, while the literature stresses that jihadists exclude women from practising defensive jihad (Vogel, Porter and Keibell 2014; Lahoud 2014), this paper has demonstrated that the Facebook uploads of the three Danish jihadi Salafi groups do not completely exclude women from the battlefield. Accordingly, a typology has highlighted three conceptual types illustrating the discursive construction of roles assigned to the Muslim woman in online jihadi communication. All three of these conceptual types of online construction of the Muslim woman's role in jihad are found within all three Danish jihadi Salafi groups.²⁴ Thus the jihadi Salafists are constructing, on their Facebook page or even within the same upload, what seem to be contra-

24. Furthermore no position is particularly dominant. Accordingly, 12 out of 22 uploads in total position the Muslim woman as "mother", 10 position the Muslim woman as "martyr wife" and 12 position the Muslim woman as "mujahida". As noted, one upload may include more than one position.

dictory positions with respect to women's role in jihad: on the one hand, they cite prophetic reports stating that woman's jihad is non-military, and on the other, they cite additional prophetic reports calling on women to fight in defence of Islam.

The question is therefore why these three groups communicate such internally contradictory views on the woman's role in jihad. It is not within the scope of this paper to give a complete answer to that question. However, given that the Danish jihadi Salafists base themselves so clearly in the classical doctrine of defensive jihad, which includes women, they risk losing credibility in relation to their self-positioning as textually rigorous jihadi Salafists (and specifically in relation to their legitimation of defensive jihad) if they exclude women completely from defensive jihad. Another possibility is that, constructing the Muslim woman's role in jihad in different ways may also bring tactical advantage when addressing potential female recruits online. A wide variety of online assigned roles undeniably attracts more online followers. Or the contradictory positions within the question of the Muslim woman's role in jihad may simply reflect disagreements between the individuals behind the official Facebook profiles of these groups.

Common to the seemingly different positions within the Danish jihadi Salafists' construction of the Muslim woman's role in jihad is the discursive construction of the Muslim woman. As highlighted in the paper, the Danish jihadi Salafi groups – particularly within the conceptual type of "the mujahida" – counter-narrate what they term as "the Western perception of the Muslim woman". According to these groups, the Muslim woman is perceived in the West as unintelligent, oppressed, and weak. The Danish jihadi Salafists counter-narrate this perception, constructing the Muslim woman as intelligent, authoritative, and brave, and the success of jihad as depending on the support of women. In line with the theoretical basis of this paper – i.e. that language shapes identities, social relations, and understandings of the world – I argue that the language of the online Danish jihadi Salafi discourse enables the Danish Muslim woman to construct herself as a strong woman, thereby challenging notions of the Muslim woman as the passive victim of subjugation. The Danish jihadi Salafists draw on the available societal discourses and use them strategically in the micro-context of social online interaction. In so doing they allow women to con-

nect their own individual self-perception with the larger narratives of Islam and the strong umma, as well as to narratives based upon free will and authenticity referring to the Quran, the Sunna, and the classic doctrine of jihad.

The paper concludes that while the Danish online jihadi Salafi groups assign three seemingly different roles in jihad to the Muslim woman – mothers, martyr wives, and female jihadi fighters – common to the online construction of all three conceptual types is the online discursive construction of the Muslim woman. Through situational, contextual language, this discursive construction allows female jihadi Salafists to acquire through jihadi Salafism a strong counter-identity to a society in which they are seen as oppressed and possibly even the victims of oppressive, manipulative male ideologies.

Literature

- Anderson, Benedict. 1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Bakardjieva, Maria and Andrew Feenberg. 2001. "Involving the Virtual Subject." In *Ethics and Information Technology* 2(4): 233–240. DOI: 10.1023/A:1011454606534
- Bakker, Edwin. 2006. "Jihadi Terrorists in Europe: their characteristics and the circumstances in which they joined the jihad: an exploratory study." In *Clingendael Security Paper 2*. Clingendael: Netherlands Institute of international Studies.
- Cavanagh, Allison. 1999. "Behaviour in Public: Ethics in Online Ethnography." In *Research Methodology Online* 6. cybersociology.com/files/6_2_ethicsinonlineethnog.html
- Crone, Manni. 2011. "Denmark." In *World Almanac of Islamism*. almanac.afpc.org/Denmark
- 2009. "Der blæser en vind fra Orienten – Salafisme og jihadisme på nordlige Breddegrader." I *Politik og religion* 82(9): 25–37.
- Davies, Bronwyn og Rom Harré. 1999. "Positioning and Personhood." In Rom Harré and Luk van Langenhove (eds.): *Positioning Theory*, 32–52. Blackwell Publishers Ltd, UK.
- de Koning, Martijn. 2015. "Changing Worldviews and Friendship An Exploration of the Life Stories of Two Female Salafists in the Netherlands." In Roel Meijer (ed.): *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*, 104–124. London/New York: Hurst Publishers.
- Gold, Raymond. 1958. "Roles in Sociological Field Observation." In *Social Forces* 36(3): 217–223. DOI: 10.2307/2573808.
- Harré, Rom and Luk van Langenhove. 1999. *Positioning Theory*. Blackwell Publishers Ltd, UK.
- Harré, Rom and Fathali Moghaddam. 2003. *The Self and Others – Positioning individuals and groups in personal, political, and cultural contexts*. Praeger Publishers, US.

- Hegghammer, Thomas. 2013. "Should I Stay or Should I Go? Explaining Variation in Western jihadists' Choice between Domestic and Foreign Fighting." In *American Political Science Review* 107(1): 1-15. DOI: 10.1017/S0003055412000615
- 2009. "Jihad, Yes, But Not Revolution: Explaining the Extraversion of Islamist Violence in Saudi Arabia." In *British Journal of Middle Eastern Studies* 36(3): 395-416. DOI: 10.1080/13530190903338938.
- 2008a. "Islamist violence and regime stability in Saudi Arabia." In *International Affairs* 84(4): 701-715. DOI: 10.1111/j.1468-2346.2008.00733.x
- 2008b. "Abdallah Azzam, the Imam of jihad." In Gilles Kepel and Jean-Pierre Milelli (eds.): *Al Qaeda in its own Words*. Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Hegghammer, Thomas and Lacroix Stephane. 2007. "Rejectionist Islamism in Saudi Arabia." In *International Journal Middle East Studies* 39(1): 103-122. DOI: 10.1017/S0020743807002553
- Hemmingsen, Ann-Sophie. 2012. *Anti-demokratiske og voldsfremmende miljøer i Danmark, som bekender sig til islamistisk ideologi*. Copenhagen: Danish Institute for International Studies.
- 2010. *The Attractions of jihadism- An Identity Approach to Three Danish Terrorism Cases and the Gallery of Characters around Them*. PhD dissertation. Copenhagen: University of Copenhagen.
- Inge, Anabel. 2015. "In Search of 'Pure' Islam: Conversion to Salafism Among Young Women in London," In Yasir Suleiman (ed.): *Muslims in the UK and Europe*, 119-129. Cambridge: University of Cambridge.
- Jensen, Tina Gudrun og Kate Østergaard. 2011. *Ekstremistiske miljøer med salafi-grupperinger i fokus*. København: Københavns Universitet.
- Jensen, Michael Taarnby. 2006. *Jihad in Denmark. An Overview and Analysis of jihadi Activity in Denmark 1990-2006*. Copenhagen: Danish Institute for International Studies.
- Khosrokhavar, Farhad. 2009. *Inside jihadism. Understanding jihadi Movements Worldwide*. Boulder: Paradigm Publishers.
- Khosrokhavar, Farhad. 2005. *Suicide Bombers: Allah's New Martyrs*. London: Pluto Press.
- Jackson, Michael. 2002. *The Politics of Storytelling. Violence, Transgression, and Intersubjectivity*. Copenhagen: Museum Tusulanum Press.
- Kühle, Lene og Lasse Lindekilde. 2010. *Radicalization among Young Muslims in Aarhus*. Aarhus: Centre for Studies in Islamism and Radicalisation, Department of Political Science, Aarhus University.
- Lahoud, Nelly. 2014. "The Neglected Sex: The jihadis' Exclusion of Women From jihad." In *Terrorism and Political Violence* 26(5): 780-802. DOI: 10.1080/09546553.2013.772511
- NESH. 2014. "De forskningsetiske retningslinjer for forskning på internettet." Den nasjonale forskningsetiske komité for samfunnsvitenskap og humaniora (NESH), etikkom.no/forskningsetiske-retningslinjer/
- Nesser, Petter. 2010. "Joining jihadi terrorist cells in Europe: exploring motivational aspects of recruitment and radicalization." In Ranstorp, Magnus (ed.): *Understanding Violent Radicalization. Terrorist and jihadist Movements in Europe*, 87-115. London: Routledge.
- Stacey Erin Pollard; Poplack, David Alexander and Kevin Carroll Casey. 2015. "Understanding the Islamic State's competitive advantages: Remaking state and nationhood in the Middle East and North Africa." In *Terrorism and Political Violence*. London: Routledge.
- Roy, Olivier. 2004. *Globalized Islam. The Search for a New Ummah*. New York: Columbia University Press.
- Sageman, Marc. 2008. *Leaderless jihad: Terror Networks in the Twenty-First Century*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Sageman, Marc. 2004. *Understanding Terror Networks*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Saltman, Erin Marie and Malanie Smidth. 2015. "Till Martyrdom do Us Appart – Gender and the ISIS Phenomenon." London: Institute for Strategic Dialogue.
- Saltman, Erin Marie and Charlie Winter. 2014. *Islamic State: The Changing Face of Modern jihadism*. London: Quilliam.

- Shanneik, Yafa. 2011. "Conversion and Religious Habitus: The Experiences of Irish Women Converts to Islam in the Pre-Celtic Tiger Era." In *Journal of Muslim Minority Affairs* 31(4): 503–517. DOI: 10.1080/13602004.2011.630859
- Tårnby, Michael Jensen. 2006. "Jihad in Denmark. An overview and analysis of Jihadi activity in Denmark 1990-2006." Copenhagen: Danish Institute for International Studies.
- Vogel, Lauren; Porter, Louise and Mark Kebell. 2014. "The Roles of Women in Contemporary Political and Revolutionary Conflict: A Thematic Model." In *Studies in Conflict & Terrorism* 37(1): 91-114.
- Wiktorowicz, Quintan. 2006. "Anatomy of the Salafi Movement." In *Studies in Conflict & Terrorism* 29: 207-239.
- 2005. *Radical Islam Rising: Muslim Extremism in the West*. Lanham: Rowman & Littlefield.

Brian Arly Jacobsen

Temasektion

Muslimske gravsteder i Danmark

En multireligiøs begravelsespraksis vinder frem

Nøgleord

Muslimske gravpladser; islam;
Danmark; begravelseskultur

Abstract I artiklen undersøges muslimers begravelsesmuligheder og -praksis i Danmark. Det gælder både de formelle krav til religiøse minoriteters begravelsespraksis, herunder muslimers, samt hvordan muslimers egentlige begravelsespraksis ser ud. Undersøgelsen bygger på materiale indsamlet fra kirkegårde med muslimske afdelinger i Danmark samt fra den muslimske begravelsesplads i Brøndby. Analysen af muslimsk begravelsespraksis i Danmark viser, hvordan muslimer må tilpasse deres traditioner til de muligheder, som dansk lovgivning og tradition byder dem. Det favner muslimer i varierende grad – i højere grad på kirkegårdenes muslimske afdelinger end på den muslimske begravelsesplads i Brøndby. Dermed er den muslimske begravelsespraksis i Danmark med til at demonstrere, hvordan den danske religionsfrihed og deraf multireligiøsitet i praksis udfolder sig.

Begravelsespladsen er på én og samme tid fravær af liv og tilstedeværelse af livet som en fortælling, det er brydningen mellem natur og kultur (som den tæmmede natur), det er forestillinger om det evige, og samtidig minder begravelsespladsen os om vor dødelighed. Begravelsessteder er generelt et modsætningernes sted, som indeholder fortællinger om liv, forestillinger om efterliv og forskellige perioders kunstneriske og idémæssige udtryk. Det gælder for begravelsespladser i de fleste religiøse traditioner verden over. Der *findes* religiøse traditioner uden egentlige begravelsespladser, hvor man kan erindre sig de døde. Det gælder eksempelvis blandt hinduer, hvor det er en udbredt praksis at brænde den afdøde på et bål i et særligt kremeringsområde for herefter at sprede asken på en af de hellige floder, helst Ganges (Johnson 2009).¹ En lignende praksis med askespredning over hav og fjorde har været mulig i Danmark i en årrække, dog ikke med et hinduistisk udgangspunkt. Det er

1. Dette er naturligvis en forsimplet fremstilling af hinduernes begravelsesriter (*antyeesti*), som er både mangfoldige og indeholder langt flere rituelle momenter. Desuden bliver medlemmer af de lavere kaster, børn og hellige mænd som oftest begravet (Johnson 2009b).

Brian Arly Jacobsen, ph.d., er lektor i religionssociologi, Københavns Universitet.

i øvrigt denne form for afsked med døde danskere, som vokser mest i disse år. Dette fænomen vender jeg tilbage til senere.

Begravelsespladsens udformning, valg af symbolske udtryk og referencer til religiøse forestillinger kan opfattes som en miniature af samfundet. Det betyder, at studiet af begravelsespladser kan give svar på brugernes sociokulturelle vilkår og forestillinger. Spørgsmålene, jeg vil undersøge i denne artikel, handler ikke om den generelle danske begravelsespraksis, men mere specifikt om, hvilke fortællinger om muslimer man kan udlede af et besøg på muslimske begravelsespladser i Danmark. Hvad ved vi om muslimers begravelsemuligheder og -praksis i Danmark? Jeg vil undersøge spørgsmålet ud fra følgende overordnede spørgsmål: Hvad er de formelle krav til religiøse minoriteters begravelsespraksis, herunder muslimers? Hvordan ser muslimers egentlige begravelsespraksis ud, og hvilke muligheder har muslimske minoriteter for at praktisere denne som trossamfund i Danmark? Indledningsvis vil jeg pege på nogle generelle forhold for begravelsekulturen i Danmark i dag, som både gør sig gældende for danskere generelt, men også gælder for muslimer.

Spørgsmålet om muslimers begravelsespraksis i Danmark er et underbelyst emne i dansk islamforskning. Der er ingen, der ved præcist, hvor mange muslimer der begravnes i Danmark om året, eller hvor mange der transporteres til oprindelseslandet for begravelse der. De forskellige typer af muslimsk begravelsespraksis, alt efter religiøse og etniske forskelle, er ikke belyst endnu. Transformationen af begravelsespraksis fra én kulturs *modus* til den danske kulturs begravelsespraksis er underbelyst. Der findes dog en begyndende interesse for emnet. I 2003 undersøgte den danske antropolog Pedro Zagal-Farias muslimers indtil da mislykkede forsøg på at etablere en muslimsk begravelsesplads i Danmark, herunder muslimers opfattelse af døden og kroppen samt muslimske begravelseriter (Zagal-Farias 2002; 2003). Mellemøstforsker Helle Lykke Nielsen har skrevet flere artikler om muslimske gravsteder i Danmark (Nielsen 2013a; 2013b; 2014a; 2014b). De kredser om en forståelse af muslimske gravsteders betydning for identitetsdannelse (2014b), om beskrivelser af den fysiske udformning af gravsteder og af, hvordan man kan forstå den (2013a; 2013b), samt om familiens betydning i forbindelse med sygdom og død i det danske sundhedsvæsen, og hvordan sundhedspersonale skal tackle dette

spørgsmål (2014a). Herudover har forskere med interesse i andre forhold for muslimer i Danmark ofte kort nævnt begravelsesforhold for muslimer i Danmark (f.eks. Simonsen 1990; Kühle 2006; Jacobsen 2013). Der er dog nogle generelle forhold i relation til begravelseskultur, som gør sig gældende på tværs af de fleste religioner og kulturer, som jeg kort vil beskrive i det følgende.

Begravelseskultur

Et samfunds historie og struktur afspejles også i dens begravelseskultur. Det vil sige, at begravelsespladsen er et *imago mundi*, et billede på verden eller samtiden – arkitektonisk såvel som mytologisk. Arkitektonisk, fordi begravelsesområdet som bygningssted udtrykker et tidssvarende budskab. Det vil sige, at en fortolkning af kirkegårdens fysiske udformning også fortæller noget om samtidens arkitektoniske udtryk. Kirkegården kan på den måde forstås som en miniature af samfundet. Det beskriver kulturhistorikeren Birgitte Kragh i sin yderst informative bog *Til jord skal du blive. Dødens og begravelsens kulturhistorie i Danmark 1780-1990* (2003) og Anne-Louise Sommer i bogen *De dodes haver. Den moderne storbykirkegård* (2003), som giver en arkitektonisk fremstilling af kirkegårdens historik, bl.a. i relation til de skiftende forestillinger om døden gennem tiden.

Mytologisk afspejler et samfunds historie og forestillinger sig også i begravelseskulturen, fordi begravelsespladsen gennem ritualer, symbolsprog og gravindskrifter italesætter et sted som religiøst (eller ikke-religiøst), hvor verden typisk beskrives og forklares ved hjælp af religiøse fortællinger. Gravstenene kan læses som nekrografier, der fortæller en historie om individet, dets familie, men med samtidens symbolsprog og litterære virkemidler. Begravelsespladsen er også et socialt sted, hvor ritualer, værdier og normer spiller en særlig rolle.

Begravelsesritualets vigtigste sociale funktion bliver hermed at drage omsorg for de levende og ikke for den døde. Ritualer er med til at stadfæste den nye situation for en familie uden det afdøde familiemedlem. Men hvad udtrykker selve begravelsespladsen som sted? Er det ikke-steder, som sociologen Mikael Hviid Jacobsen beskriver det: “en slags steder, der er uden for alle steder, men som alligevel faktisk kan lokaliseres” (2001, 120).

Kirkegården er et eksempel på en by i byen. Begravelsespladsen er de dødes torv, og det er der, vi går hen, når vi vil gense dem, vi aldrig skal se igen. Præcis ligesom romerne gjorde det i nekropolis – de dødes by – i antikkens Rom, hvor de levende tog på familieudflugter til familiegravstedet og fejrede fødselsdagsmiddage med de døde m.m. (Toynbee & Toynbee 1996).

Begravelsespladsen er et ikke-sted, fordi den ikke blot er en park med grus, gange, træer og blomster, men dødens konkrete rum i de levende menneskers by (Sommer 1996, 243). Jacobsen anvender Michel Foucaults (1926-1984) begreb om heterotopia til at beskrive begravelsespladsen som et sted, der er skabt til at repræsentere *andethed*, det vil sige steder, der er “modplaceringer” eller “virkeliggjorte utopier”, virkelige steder, men som eksisterer i “omvendt form” og derfor er ikke-steder (Foucault 1999, 5).² At begravelsespladsen foreviger mennesket, ved enhver graver naturligvis ikke er sandt, for gravsteder nedlægges og genbruges. En mere korrekt betegnelse vil være, at kirkegården forlænger erindringen og legemliggørelsen af den afdøde. Selv i jødedom og islam, hvor gravsteder i princippet ikke må nedlægges, bliver gravsteder i tidens løb glemt eller af andre årsager nedlagt.

I dag oplever vi en bevægelse væk fra den anonyme og standardiserede død hen imod en død præget af personlig stillingtagen og eget engagement (Jacobsen 2001, 125; Wanseele og Jacobsen 2009). Et forhold, som også præger muslimsk begravelsespraksis. Vi oplever, hvad forskellige forskere har beskrevet som en aftabuivering af døden, en personliggørelse af døden, en individualisering af døden, og alle beskrivelser lyder velkendte og stemmer overens med mere generelle sociologiske teorier om samfundet i dag (Giddens 1996, 93-94). Disse teorier understreger individualiseringen som en særlig drivkraft i vor tids samfund. Selvet er blevet et projekt, som skal italesættes på en ganske særlig og unik måde. Man vil også i begravelsen kunne genkende sig selv – døden skal afspejle vores liv i måden, vi mindes på. Der er sket en følelsesmæssig revolution, hvor der er mere fokus på, at man gerne vil genkende sig selv eller afdøde i det, man foretager sig ved begravelse og ved mindekulturen omkring det. Det er en udvikling man også kan spore i muslimsk begravelsespraksis, som vi skal se senere.

Hvis de dødes sted er en abstraktion af de levendes samfund, må den generelle udvikling også kunne spores i begravelseskul-

2. Se også Helle Lykke Niensens artikel om begrebet heterotopier i dette nummer.

turen. Nye migrantgruppers begravelseskultur vil i dette perspektiv påvirke den såkaldte danske begravelseskultur. Selvets projekt som et socialt og kulturelt fænomen vil ligeledes påvirke begravelseskulturen. Multireligiøsitetens vilkår og realitet vil også ændre begravelseskulturen, ligesom sekulære og ateistiske værdier vil reflekteres i begravelseskulturen. Migrantgrupper som muslimer vil omvendt også blive påvirket af tilflytterlandets begravelseskultur. Spørgsmålet er så, hvordan alle disse generelle udviklinger i samfundet får begravelseskulturen til at ændre sig. Eksempelvis kan man spørge, om døden er blevet sekulariseret? Og om begravelseskulturen som følge af det også er blevet sekulariseret? Og i så fald på hvilken måde? De ukendtes grav har i årtier været det mest udbredte svar på dette spørgsmål. Her blev de ikke-troende danskeres urne ofte sat ned, men for vor tids ateister er der ikke nødvendigvis lighedstegn mellem den anonyme gravpraksis på landets kirkegårde og sekularisering. Ateistiske foreninger stiller krav om ikke-religiøse begravelsespladser og om en liberalisering af landets begravelseslove. Vestre Kirkegård i Aarhus var først med den religionsneutrale begravelsesplads i 2011, som opstod på baggrund af et samarbejde mellem Aarhus Kommune og Ateistisk Selskab, og flere neutrale begravelsessteder er etableret siden.³ Et andet aspekt af begravelsespladsen er det juridiske, og hvilke muligheder religiøse minoriteter, herunder muslimer, har for frit at praktisere deres begravelseskultur i Danmark.

Begravelsesordningen for minoriteter i Danmark

Spørgsmålet om minoriteters mulighed for frit at udøve deres religions begravelsespraksis har været relevant i flere århundreder, men med grundlovens principielle indførelse af religionsfrihed burde der i princippet ikke være noget til hinder for, at muslimer kunne praktisere en traditionel muslimsk begravelse. Det har dog vist sig ikke at være så ligetil endda.

Siden de første arbejdsmigranter med muslimsk baggrund kom til Danmark, har spørgsmålet om muslimske begravelsespladser været aktuel i en dansk kontekst. Da en initiativgruppe bestående af repræsentanter fra den marokkanske, den saudiske, den egyptiske og den libyske ambassade i november 1971 rettede henvendelse til Kirkeministeriet og anmodede minis-

3. "Ikke-troende får egen gravplads på kirkegård", *Kristeligt Dagblad*, 25.05.2011.

teriet om at være initiativgruppen behjælpelig med at skaffe en ejendom, der kunne indrettes som moské, bad de samtidig om hjælp til etablering af en muslimsk begravelsesplads (Simonsen 1990, 80). Ambassadernes ønske om ministeriets hjælp til etablering af en muslimsk gravplads blev henvist til endelig drøftelse mellem initiativgruppen og Københavns Begravelsesvæsen. Kirkeministeriet pointerede i sin svarskrivelse ydermere, at man havde overdraget henvendelsen til Kulturministeriet, men tilsyneladende fik initiativgruppen aldrig noget svar herfra (ibid. 187). Den stigende religiøse mangfoldighed i Danmark fik dog regeringen til at ændre begravelsesloven i 1975, og nutidens begravelsesregler er hovedsagelig baseret på loven af 1975 (Begravelsesloven 1975). Disse regler giver myndigheder mulighed for at reservere begravelsespladser for godkendte trossamfund på eksisterende kirkegårde. Godkendte trossamfund har også, ifølge samme lov, mulighed for at erhverve sig land til begravelsesformål. Det betyder, at alle mennesker i Danmark har ret til at blive begravet i dertil indrettede pladser, hvad enten de er medlemmer af folkekirken eller ej. Personer, der ikke er medlemmer af folkekirken, har ikke krav på at blive begravet på kirkegården, hvis de tilhører et andet trossamfund, som har en begravelsesplads i sognet, hvor den døde har adresse, eller hvis der i sognet findes en kommunal begravelsesplads (Begravelsesloven 1975). Der findes dog i hele landet kun ganske få kirkegårde for andre trossamfund, og der findes ingen kommunale begravelsespladser ud over de nyligt etablerede kommunale skovbegravelsespladser.⁴

I 2008 skete der en liberalisering af begravelsesloven i Danmark, og det blev herefter tilladt for kommuner at etablere såkaldte skovbegravelsespladser, hvor det kun er tilladt at ned sætte urner i ikke-indviet jord og med umærkede grave (Begravelsesloven 2008). Et af formålene med begravelsespladser i skove er, at de skal være neutrale i forhold til religion, hvilket er grunden til, at jorden ikke er indviet, som den er på en kirkegård eller anden religiøst indviet begravelsesplads. I dag findes der skovbegravelsespladser i flere kommuner. Den første kommunale skovbegravelsesplads åbnede i marts 2014 i Kohave-skov lidt uden for Odense (Odense Kommune 2016). Disse urnegravpladser kan fortolkes som religionsneutrale begravelsespladser af den ikke-troende, men de kan også opfylde de krav til en begravelse og mindekultur, som den individualisere-

4. Flere kommuner bestyrer dog kirkegårde. Det gælder eksempelvis i Aarhus, København og Odense.

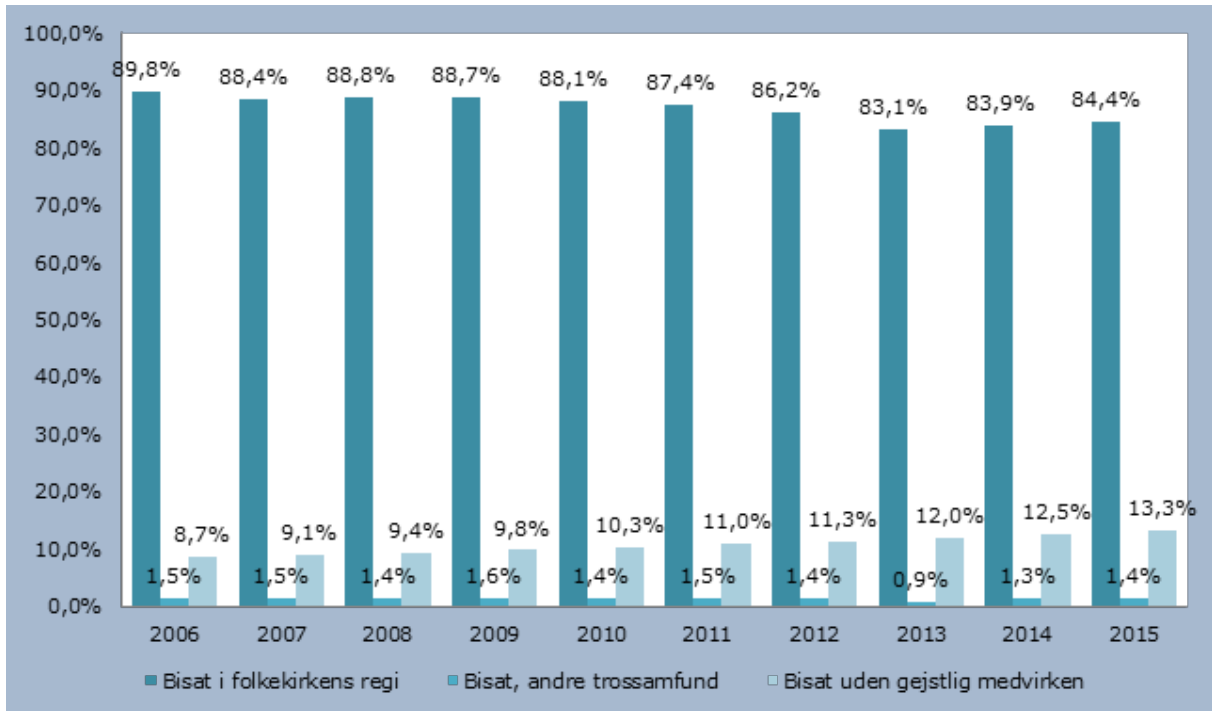
de kultur i dag betinger sig, selv ind i døden. De mere åndeligt søgende danskere, som ikke vil kategoriseres i religiøs henseende, kan givet bedre genkende sig selv i denne stille kulturrevolution på begravelsesområdet, som vi var vidne til i 2008. I en undersøgelse, som *Capacent Epinion* foretog for *Urban* i forbindelse med liberaliseringen af begravelsesloven i 2008, sagde op imod hver syvende dansker, at de ville foretrække at få deres eventuelle aske placeret i en skov eller park. Ca. 30 pct. ville *måske* vælge den uindviede skovbund, hvis muligheden bød sig.⁵ Den kraftige stigning i askespredninger på havet er endnu et tegn på den individualiserede dødkultur, som er under udvikling i Danmark. I 2008 registrerede Kirkeministeriet ønske om 1.692 askespredninger mod 80 i 1988. Der findes ingen statistik for askespredninger i dag, men i *Begravelse Danmark* vurderer man, at der meget vel kan være op mod 2.500 i dag.⁶ Vi kender ikke motivet for den enkeltes ønske om at blive kastet i havet – der kan både være religiøse og ikke-religiøse motiver. Uanset motiverne for askespredning vælger færre og færre en folkekirkelig begravelse.

Andelen af begravede eller bisatte personer under medvirken fra folkekirkens præster i 2015 var 84,4 pct. (jf. figur 1). I 1974 var andelen på 95,7 pct. (Danmarks Statistik 1977, 99). Tallene vidner om et relativt stort fald, ca. 11 pct. på 41 år, men de 84,4 pct. vidner også om en meget høj andel af danskere, som vælger en bisættelse under medvirken fra folkekirkens præster. Nedgangen i den folkekirkelige begravelse/bisættelse følger den almindelige udvikling i folkekirken med dalende medlemstal og en generel nedadgående tendens for deltagelse i folkekirkens overgangsriter (Danmarks Statistik 2016). Begravelsesvalg er det ultimative udtryk for tilhørsforhold, og en folkekirkelig begravelse eller bisættelse udtrykker for nogle et tilhørsforhold til den evangelisk-lutherske kirke, for andre er det udtryk for en familietradition, for andre igen udtrykker det et tilhørsforhold til den nationale kultur – at man så at sige lader sig begrave under nationens flag i folkekirken. Endelig kan motivet indeholde alle førnævnte argumenter for at vælge den folkekirkelige løsning. På samme vis er det et udtryk for tilhørsforhold at vælge et andet trossamfunds begravelsespraksis.

Figur 1 viser, at det kun er ganske få, der lader sig begrave eller bisætte under medvirken af andre trossamfund, herunder muslimske, jødiske, katolske etc. Antallet har siden 2006 ligget

5. "Kirkegården får en konkurrent", *Berlingske*, 21.05.2008.

6. "Stadig flere urner bliver tomt over åbent hav", *Kristeligt Dagblad*, 22.03.2013.



Figur 1. Begravelser i Danmark 2006-2015 (Danmarks Statistik 2016).

på mellem 0,9 og 1,6 pct. af de døde, hvilket svarer til mellem 463 og 859 bisættelser om året i anerkendte/godkendte trossamfund uden for folkekirken. Som vi skal se senere, er det ganske svært at bestemme antallet af døde, der indgår i en muslimsk begravelse i Danmark, men det er givet, at de udgør den største del af gruppen, som lader sig begrave under medvirken af andre trossamfund.

Den beskrevne liberalisering af begravelsesloven er altså ikke kun en ændring, som tilfredsstiller ikke-troendes ønsker om religionsneutrale begravelsessteder, men det åbner også op for alternative begravelsessteder og ceremonimuligheder for danskere med en religiøs baggrund, der ikke kan rummes inden for den danske folkekirke eller andre anerkendte/godkendte trossamfund. Der er dog et vigtigt forhold, som stadig er problematisk for mange religiøse minoritetssamfund i Danmark, og det er spørgsmålet om begravelsesmyndighed. Folkekirken er begravelsesmyndighed for alle, uanset om de pågældende er døde som muslimer, katolikker eller jøder (Begravelsesloven 2013, § 6). Det indebærer, at kirkeministeren og folkekirkens præster som begravelsesmyndighed skal tage stilling, ikke alene til, om der kan foretages begravelse, men også til, hvilken form for begravelse eller hvilken religiøs ramme der kan foreligge om begravelsen (ibid.). Det er en af konsekvenserne af folkekirkeordningen i Danmark, som religiøse minoritets-

samfund mener diskriminerer personer, der ikke er medlemmer af folkekirken.⁷ Det er simpelthen et principielt spørgsmål om religionsfrihed – frihed til at vælge religion fra eller til, også i døden. Endelig er det et spørgsmål om religionslighed – retten til at kunne praktisere sin religion på lige fod med andre trossamfunds medlemmer fra fødsel til død. Kravet fra forskellige trossamfund har igennem flere år været, at civilregistrering skal ligge hos staten og kommunerne og ikke hos én privilegeret religiøs retning, som den gør i dag.⁸ Hvilken offentlig instans kunne man forestille sig overtog begravelsesmyndigheden, hvis den skulle ændres? De har gjort det i Sverige, hvor skatteforvaltningen varetager denne opgave. Her stopper vanskelighederne for religiøse minoritetssamfund dog ikke, idet dansk lov og begravelsespraksis gør det vanskeligt for mange trossamfund at udføre de religiøse handlinger, som deres trosmæssige bud påbyder deres tilhørere at gennemføre i forbindelse med en begravelse.

De to jurister Kristian Simonsen og Lars Solskov Jensen har i en afhandling analyseret den danske folkekirkeordning og de generelle internationale ligheds- og ikke-diskrimineringsforpligtelser, som Danmark har påtaget sig i henhold til forskellige internationale konventioner (Simonsen og Jensen 2002, 84-97). Deres analyse peger på flere problemer i den nuværende ordning, som kan bringe Danmark i konflikt med internationale forpligtelser.⁹ Det gælder især spørgsmålene om diskrimination på baggrund af kategoriseringen af trossamfund, civilregistreringen gennem folkekirken (herunder dødsanmeldelser), finansieringen af folkekirken og folkekirkens lempelige regulering i lov om folkekirkens kirkebygninger og kirkegårde i forhold til andre trossamfund. Det står altså ikke entydigt klart, hvorvidt den danske stat diskriminerer de trossamfund, der afviger fra folkekirken, på baggrund af de internationale konventioner, som Danmark har tilsluttet sig. Kun en afgørelse ved Menneskerettighedsrådet under FN eller Menneskerettighedsdomstolen i Strasbourg vil kunne afgøre, om Danmark overtræder eventuelle internationale konventioner (Jacobsen 2008, 66).¹⁰

7. "Muslimer vil ophæve kirke-monopol på død", *Jyllands-Posten*, 28.11.2007.

8. "Flere kirker synes at folkekirken diskriminerer", *Kristeligt Dagblad*, 10.10.2007.

9. Det gælder forpligtelser inden for følgende konventioner: Den Europæiske Menneskerettighedskonvention, Den Europæiske Unions Charter om grundlæggende rettigheder (m.m.) samt FN's konventioner om borgerlige og politiske rettigheder (af 16. december 1966); om afskaffelse af alle former for

diskrimination imod kvinder (af 18. december 1979); om økonomiske, sociale og kulturelle rettigheder (af 16. december 1966).

10. Spørgsmålet om, hvorvidt dansk lovgivning på det kirke- og religions-

retslege område er diskriminatorisk, debatteres livligt blandt jurister m.fl. Se bl.a. Jacob Dahl Rendtorff (2004, 90-91), Mogens Heide-Jørgensen (2004, 280-303) og Lisbet Christoffersen (2001, 37-54; 1998b, 508-09).

Muslimsk begravelsespraksis

Spørgsmålet om hygiejneforhold i omgangen med lig er i dag en af de største udfordringer for muslimer i Danmark. Selvom muslimsk begravelsespraksis har udviklet sig forskelligt i muslimsk dominerede lande, er der en vis ensartethed, som tager udgangspunkt i Muhammads *Sunna*.¹¹ Begravelsen skal, ligesom i jødisk begravelsespraksis, finde sted hurtigst muligt efter døden. Den rituelle afvaskning af liget finder sted i private omgivelser, og efterfølgende iføres den afdøde et (som oftest) hvidt ligklæde. Der afsiges herefter en bøn, *Salat al-janazah*, over den afdøde muslims krop. Bønnen udføres i fællesskab for at bede om tilgivelse for den afdøde og for alle døde muslimer, for derefter at overgive afdøde til Allahs barmhjertighed. Bønnen udføres helst uden for moskeen eller bedestedet. *Salat al-janazah* er en forpligtelse, som tages alvorligt af mange muslimer, og derfor deltager man i denne, uanset om man har kendt den afdøde eller ej. Efter *Salat al-janazah* vil den afdøde blive flyttet til en muslimsk gravplads, ofte med et egentligt ligtog for den afdøde. At deltage i et ligtog giver ifølge *sunna* en belønning, benævnt *qirat*. Muslimer vil som udgangspunkt ikke begrave i en kiste. På grund af kristen tradition og af hygiejnemæssige hensyn er det generelt ikke muligt at begrave uden kiste eller kremering i Danmark.¹² Ligbrænding er ligesom hos jøder ikke tradition blandt muslimer. Det var det i øvrigt heller ikke blandt kristne indtil for ganske få årtier siden. Kremation blev tilladt i Danmark i 1892, men først i 1975 blev ligbrænding juridisk ligestillet med jordbegravelse. I dag er det den mest udbredte praksis blandt danskere i almindelighed. 82,3 pct. af alle døde i Danmark bliver i dag kremeret, ifølge Danske Krematori-ers Landsforening (2015).

I den traditionelle muslimske begravelsespraksis skal den døde lægges på ryggen svøbt i ligklæder, og ansigtet drejes mod Mekka. I de overleverede traditioner udtrykkes der et forbud mod at udsmykke gravsteder eller opstille gravsten (Simonsen 1995, 48-50). Det er dog udbredt praksis blandt muslimer at opstille gravsten eller udsmykke gravsteder alligevel, som muslimske gravsteder i Danmark i varierende grad viser tegn på. Ifølge retningslinjerne for den muslimske begravelsesplads i Brøndby må man ikke udstyre gravstederne med blomster og andre udsmykninger, for i døden er alle lige for gud (Dansk Islamisk Be-

11. Muslimske ritualer forbundet med død og begravelse er omfattende og gennemgås ikke i detaljer her. Denne gennemgang i uddrag bygger på A. Trittons omfattende analyse af begravelsesritualet samt M.E. Sialas vejledning i muslimsk begravelse, *janazah* (Tritton 1938; Siala 1996).

12. Dog kan Kirkeministeriet give en dispensation, så begravelse på en særlig muslimsk afdeling kan ske uden kiste, hvis en kirkegårdsbestyrelse og muslimske menigheder er enige om dette (Kirkeministeriet u.å.a.).



Figur 2. Gravsten, Vestre Kirkegård. Arabisk tekst: Sura 2:201: "Beskyt os mod ilden (helvedet) – ildens pinsler." Navnet på den begravede er anonymiseret af forfatteren. Foto: Brian Arly Jacobsen.

gravelsesfond 2013a). Eksempelvis er afdøde velkendte imam Ahmed Abu Laban (1946-2007) begravet i et nærmest anonymt gravsted, som består af en enkel gravsten omkranset af grå perlesten. Omvendt er en stor del af de mere dansk-inspirerede muslimske gravsteder, på eksempelvis Vestre Kirkegård i København, som vi skal se eksempler på nedenfor, udsmykket med engle, lanterner og personlige billeder som øvrige danske gravsteder.

Gravstedet er i princippet urørligt og skal, ligesom i jødedom, stå indtil dommedag. Det er dog ikke muligt i en dansk sammenhæng, hvilket kan være et af flere motiver for nogle muslimers ønske om at blive fragtet til deres oprindelsesland for at blive begravet der. Ifølge Sialas læsning af *sunna* bør den afdøde dog begravnes på det sted, hvor han eller hun har levet. Det er, ifølge hans fortolkning, ikke anbefalet at flytte kroppen til personens oprindelsesland eller til en anden by (Siala 1996, 21). Det er dog ingenlunde en fortolkning, der har fundet bred tilslutning blandt migranter med muslimsk baggrund, som vi skal se nedenfor, om end antallet af muslimske begravelser er i klar stigning i Danmark, hvilket både skyldes en stigning i antallet af muslimske migranter generelt, og at antallet af muslimske migranter i Danmark nær den gennemsnitlige dødsalder er stærkt stigende. Endelig kan der være flere muslimer, der vælger en lokal begravelse, fordi antallet af gravpladser, hvor muslimske begravelser er mulige, er steget kraftigt de seneste 15 år (13 ud af 20 muslimske gravpladser er etableret siden 2002, se tabel 1).

Et stort antal af gravene ligner til forveksling de danske grave. Valg af sten, finish og udsmykning på stenen (roser, fugle etc.). Gravstenens front kan eksempelvis have både dansk og arabisk skrift. Nederst på figur 2 ses en linje skrevet med arabisk kalligrafi. Det er et korancitat fra sura 2, "beskyt os mod ilden (helvedet) – ildens pinsler",¹³ som i sin korankorrekte helhed lyder: "Herre! Giv os noget godt i det jordiske liv og noget godt i det hinsidige! Skån os for ildens straf!"¹⁴ Sura 2 er med sine 286 vers Koranens længste sura og indeholder Koranens længste vers: 282 (Ayoub 1984, 55). Det er den første sura, som blev åbenbaret i sin helhed i de første to år efter Profetens udvandring til Medina (ibid.).

Citatet finder man på mange af gravstenene på Vestre Kirkegård, og det er et eksempel på en muslimsk tradition, hvor

13. Tak til studielektor June Dahy, Institut for Tværkulturelle og Regionale Studier, Københavns Universitet, for hjælp til oversættelse af stenens tekst.

14. Alle oversættelser af Koranen er fra Ellen Wulffs oversættelse fra 2006.



Figur 3. Gravsten, Vestre Kirkegård. Arabisk tekst: Øverst: "I Allah den nådige den barmhjertiges navn"; midt på: Al-fatiha – indgangsbønnen/åbningskapitlet i Koranen: "I den nådige og barmhjertige Guds navn..." Foto: Brian Arly Jacobsen.

man både vender blikket mod det jordiske liv og livet efter døden. Citatet skal i denne sammenhæng forstås i sin kontekst fra sura 2 inklusive vers 200:

Når I er færdige med jeres ceremonier, tænk da på Gud, ligesom I tænker på jeres fædre, eller endnu mere indtrængende! Nogle mennesker siger: "Herre! Giv os i det jordiske liv!" De får ingen andel i det hinsidige.

Og vers 202: "Disse vil få en andel af det, som de har optjent. Gud er hurtig til at gøre regnskabet op." Versene lægger vægt på nødvendigheden af at være ydmyg og af at være rettet mod livet efter det liv, vi lever nu. Vers 201 synes at være hyppigt brugt på gravstederne og kan forstås som en trøst for de pårørende – den døde er kommet til paradys, et bedre sted. Man skal som troende ikke sørge over tabet i denne verden, men glæde sig over det dennesidige og det hinsidige. Gud lover et liv efter døden gennem sine ord i Koranen.

Således er der på denne type gravsted en sammensmeltning af den danske og den muslimske begravelsestradition. Andre gravsten har et mere udpræget arabisk udtryk, det kan eksempelvis være en opretstående stenstele, ligesom i den jødiske gravstenstradition, udskåret i toppen og med sort skrift. Skriften er holdt i udelukkende arabisk kalligrafi, og kalligrafien er tydeligt benyttet som både skrift med citater fra Koranen og udsmykning efter arabisk tradition (se figur 3). Åbningskapitlet fra Koranen, *al-fatiha*, er det mest brugte på gravstenene.¹⁵ Det forbindes for det meste med et andet citat og fungerer som en konstituering af den dodes overgang fra et liv til et andet. De arabiske ord skal sikre, at afdøde når til Allahs himmel – i herrens haver. Dette sker gennem Allahs egne ord, idet Koranen anses for at være Allahs egne, reciterede ord. Det er altså i princippet hellige ord, som står på gravstenene, i modsætning til i eksempelvis en kristen begravelsestradition. Det individuelle udtryk findes her i brug af forskellige citater samt gravstedets arkitektoniske udformning.

Vestre Kirkegård og andre kirkegårdes muslimske afdelingers forskelligartede brug af symboler, udsmykning og tekster på gravsten står i en vis modsætning til den muslimske gravplads i Brøndby, hvor gravstenenes æstetiske udtryk og indskrifter er relativt ensartede (Nielsen 2014b, 26-27). I begravelsesfondens retningslinjer for brug af gravpladsen står der blandt andet, at

15. Se også Helle Lykke Nielsens analyse af dette (2014b).

man ikke må “bygge ovenpå graven, hverken huse, rum, små vægge eller forhøjninger”, og at der ikke må “sættes billeder, stearinlys, mad, drikkevarer, bamser eller lignende på graven.” (Dansk Islamisk Begravelsesfond 2013b). Gravpladsen i Brøndby er kendetegnet ved, at der er stramme retningslinjer for, hvordan gravstederne skal se ud. Abu Labans grav er i udpræget grad anonymiseret, hvilket tilsyneladende har dannet skole for en del af gravpladsens øvrige indretning af gravsteder. Man forsøger altså at undgå, at gravene i Brøndby bliver steder for synlig erindring i form af eksempelvis et mausoleum for de døde.

Muslimske gravpladser i Danmark

En traditionel muslimsk begravelse uden kiste er ikke for det meste ikke mulig i Danmark. Muslimer, som ønsker at begrave deres afdøde, har derfor været nødt til at tilpasse sig til lokale danske forhold. På mange muslimske gravpladser på danske kirkegårde er det ikke altid muligt at lade de afdøde muslimer vende ansigtet mod Mekka. Dette løser de pårørende ved at vende kisten lidt i graven eller benytte en pude under afdødes hoved.

Der findes pr. 1. juni 2016 muslimske afdelinger på 20 kirkegårde i Danmark (jf. tabel 1). Der findes to typer af muslimske begravelsespladser i Danmark. Den første type findes på eksisterende danske kirkegårde, hvor der reserveres en afdeling på kirkegården til muslimske grave i henhold til Kirkeministeriets vejledning for menighedsråd, kirkegårdsbestyrelser og provstiudvalg for kirkegårdsvedtægter (Kirkeministeriet 1996). Disse afdelinger forsøger i en vis udstrækning at leve op til muslimske begravelsesforskrifter. Den anden type er egentlige muslimske begravelsespladser udelukkende etableret til dette formål. Denne type findes der én af i Danmark. Man kan diskutere, om tallet 21 skal justeres op og inkludere kirkegårde, hvor muslimer bliver begravet i samme afdeling, uden at der er etableret en egentlig muslimsk afdeling, som i Næstved og Tønder (se note 16).

Den første afdeling reserveret til muslimske begravelser på en eksisterende kirkegård blev etableret i 1975 på Vestre Kirkegård i København og taget i brug 1976. Mange muslimer har tilsyneladende accepteret ordningen med muslimske afdelinger

Kirkegård med muslimsk afdeling	Etableret	Antal begravelser
Vestre Kirkegård, København	1975*	2.342
Bispebjerg Kirkegård, København	2002	50
Herstedvester Kirkegård, Albertslund	2005	9
Lyngby Parkkirkegård	2015	0
Nordre Kirkegård, Nykøbing F.	1997**	ca. 25-30
Risingskirkegård, Odense	2003	ca. 350-400
Korsløkke Kirkegård, Odense	1980	ca. 200
Fovrfeld Gravlund, Esbjerg***	1994	171
Vestre Kirkegård, Aarhus	1986	934
Østre Kirkegård, Brande	2016	0
Østre Kirkegård, Randers	2014	2
Østre Kirkegård, Aalborg	1987/2007****	ca. 145-290
Nordre Kirkegård, Vejle	2000/2013*****	167
Nordre Kirkegård, Holstebro	2002	54
Vestre Kirkegård, Horsens	2003	22
Gråsten Kirkegård*****	2012	2
Vejle Kirkegård, Vejle	2007	3
Ulkebøl Kirkegård, Sønderborg	2013	7
Skive-Resen Kirkegård, Skive	2014	4
Hurup Kirkegård, Thy	1995	2
Muslimsk begravelsesplads		
Muslimsk begravelsesplads Brøndby	2006	1.113
Muslimere begravet i Danmark (minimum)	pr. 1. juni 2016	5.602 – 5.802

Tabel 1. Muslimske begravelsespladser i Danmark 2016.

* På Vestre Kirkegård er der muslimske begravelsesområder på afdelingerne 7, 16, 22 og 24. Første muslimske begravelse på Vestre Kirkegård var på afdeling 16, og det var i 1976. Efterhånden som der har været behov for det, er der taget flere afdelinger i brug, og i øjeblikket anvendes først og fremmest afdeling 7. Fra og med 01.01.1976 til og med 31.12.2015 er der begravet 1.123 voksne og 1.219 børn, i alt 2.342 personer, på Vestre Kirkegårds fire muslimske afdelinger (information fra Københavns Kommunes Kirkegårde, Teknik- og Miljøforvaltningen, Byens Drift). ** Nordre Kirkegårds muslimske afdeling blev oprettet efter en forespørgsel om begravelse af et muslimsk barn, og det besluttedes fra kirkegårdens side at udpege et område inden for kirkegårdens hidtidige ramme, som kunne bruges. I

år 2000 indrettedes der et nyt område til muslimske gravpladser, men uden at de muslimske trossamfund foretog en decideret indvielse af det (det sker generelt ikke på muslimske begravelsespladser). Arealet er indrettet efter, hvad kirkegårdsbestyreren har set på andre kirkegårde med muslimske grave (information fra Nykøbing Falster Sogn). *** Ni af gravstederne er sidenhen afstået. Dvs. gravstederne er nedlagt, og dermed viser brugen af gravsteder for muslimer også tendenser til brud med traditionel muslimsk begravelsespraksis for evig gravfred, selv inden for en kort årrække (information fra Esbjerg Kommune, Teknik & Miljø). **** Der er etableret to muslimske afdelinger på Østre

Kirkegård med i alt 5-10 begravelser om året (information fra Park- og Kirkegårdsforvaltningen, Aalborg Kommune). ***** Der er etableret to muslimske afdelinger på Nordre Kirkegård med henholdsvis 137 og 30 begravelser (information fra Vejle Kirker og Kirkegårde). ***** Den muslimske afdeling på Gråsten Kirkegård er opstået uden initiativ fra imamer eller muslimske foreninger. Der var et græsareal på kirkegården, som aldrig før havde været brugt, og da der kom en henvendelse om en muslimsk begravelse, blev den taget i brug (information fra Gråsten Kirkegårds kirkekontor). Alle oplysninger er indsamlet i juni 2016 via kontakt til den enkelte kirkegård/ begravelsesplads.

på kirkegårde. I perioden 1976-2016 er der eksempelvis blevet begravet 2.342 muslimske børn og voksne på de muslimske afdelinger på Vestre Kirkegård i København. Mange muslimer har dermed accepteret Vestre Kirkegård som et begravelsessted. Dette til trods for at hele kirkegården, også de muslimske afdelinger, er kristeligt indviet; at myndighederne ikke kan garantere, at gravstederne vil eksistere for tid og evighed; at det ikke er muligt at anlægge gravene, så ønsket om placeringen mod Mekka kan imødekommes fuldt ud; og at det på et tidspunkt ikke vil være muligt at tilbyde jord, hvor der ikke før har været nogen begravet. Den muslimske begravelsesplads i Brøndby har dog fået antallet af begravelser på Vestre Kirkegård til at falde. I perioden 1996-2005 blev der begravet mellem 113 og 120 muslimer hvert år på Vestre Kirkegård – mod mellem 51 og 64 i perioden 2007 til og med 2010. Et fald på op mod 58 pct. Undersøgelsen af antallet af muslimske begravelser i Danmark har vist, at der som minimum er begravet 5.602 muslimer i Danmark på kirkegårde, muslimske afdelinger eller på den muslimske begravelsesplads i Brøndby. Antallet af muslimer begravet på kirkegårde er dog højere, idet muslimer er begravet på kirkegårde ud over hele Danmark, uden at der er etableret en egentlig muslimsk begravelsesplads, hvor der er mulighed for at begrave personen i henhold til muslimsk begravelsespraksis – det vil sige, hvor kirkegårdsvedtægterne ikke giver tilladelse til en begravelse uden kiste, med hovedet vendt mod Mekka og/eller evig gravfred.¹⁶ Det betyder, at antallet af muslimske begravelser i Danmark i tabel 1 gælder for et minimum af muslimer begravet i Danmark.

Den 22. september 2006 blev den muslimske begravelsesplads i Brøndby indviet efter en længere offentlig og konfliktfyldt debat, som ud over en omfattende mediedebat førte til, at Dansk Folkeparti i 2001 fremsatte et beslutningsforslag med en opfordring til at trække et aktstykke om etablering af muslimsk begravelsesplads tilbage fra Finansudvalget (B62, 2001-02, 1. samling). I bemærkninger til beslutningsforslaget fremførte forslagsstillerne bevæggrundene for forslaget, som primært handlede om, at det opfattedes problematisk, at et jordareal udlægges til et bestemt formål “til evig tid”, idet “Man kan næppe bygge et moderne samfund op, hvis man til evig tid skal tage hensyn til gravpladser, der måtte ligge i vejen for den moderne

16. Det gælder f.eks. på Næstved Østre Kirkegård, hvor der er begravet ca. 25 muslimer i en gravgård, hvor der også er begravet kristne (information fra Næstved Kirkegårde, juni 2016), og i Tønder, hvor der i 2003 var reserveret ti pladser til muslimske borgere på Tønder Kirkegårds område – tre muslimer var på det tidspunkt bisat på kirkegården, jf. “Kirkegård ikke for alle muslimer”, *Kristeligt Dagblad*, 14.02.2003.

udvikling af samfundet” (ibid.). Kirkeminister Johannes Lebech (RV) var imod forslaget og svarede bl.a.:

Samtidig kan jeg oplyse, at også de mosaiske begravelsespladser skal henligge til evig tid. Jeg er ikke bekendt med, at dette har givet anledning til problemer i de adskillige hundrede år, hvor der har været mosaiske gravpladser her i landet. (ibid.)

Beslutningsforslaget opnåede ikke yderligere opbakning i Folketinget, men debatten fortsatte i offentligheden og i Folketinget i årene efter, hvilket dog ikke forhindrede åbningen af begravelsespladsen i 2006.¹⁷ Siden åbningen har begravelsespladsen været udsat for hærværk flere gange, senest 5. juni 2015, hvor ca. 50 gravsten blev ødelagt.¹⁸ Begravelsespladsen har i dag 1.113 grave og 10.731 medlemmer af begravelsesfonden, hvilket svarer til 3,8 pct. af landets ca. 284.000 muslimer eller ca. 8,7 pct. af Storkøbenhavns muslimer.¹⁹ Den administreres af Dansk Islamisk Begravelsesfond, som ejer den muslimske begravelsesplads og er en sammenslutning af 23 muslimske foreninger i Danmark (Dansk Islamisk Begravelsesfond 2013b).

Det er værd at bemærke, at oplysningerne, jeg har modtaget fra nogle kirkegårde, om fordelingen af henholdsvis børn og voksne begravet på de muslimske afdelinger er skæv sammenlignet med den gennemsnitlige for landets døde som helhed. I Danmark udgør børn (0-17-årige) 0,6 pct. af de døde i 2015, mens børn udgør 52 pct. af de muslimsk begravede på eksempelvis Vestre Kirkegård i København (jf. note 20). Et lignende mønster ses på den muslimske afdeling i Holstebro, hvor 32 ud af de 54 begravelse er børn (59 pct.). Der er desværre ikke oplysninger fra alle begravelsespladser endnu om fordelingen af børn og voksne, men mønsteret synes at gå igen andre steder, hvor der er oplysninger fra. Det kan skyldes, at familier anvender lokale begravelsespladser, når et barn dør for at være nær barnets begravelsesplads. Det kan også skyldes det forhold, at et barns død opleves så pludseligt og smerteligt, at der ikke har været tid eller ressourcer til stede i familien til den omfattende planlægning af en begravelse i et andet land, som en hjemsendelse af liget fordrer. Det inkluderer blandt andet de økonomiske udgifter, som en familie må antages at skulle bruge på flybilletter til familie og transport af kiste m.v. Herudover begraver nogle muslimer også spontane aborter, hvilket også kan hæve

17. Se også debatten om begravelsespladsen blandt samtidige københavnske lokalpolitiske aktører, som Hamid El-Mousti (S), Abderrahman Ben Hadou (CD), Naser Khader (RV) og Wallai Khan (V) med muslimsk baggrund, i Zagal-Farias, *Om muslimske begravelsespladser i Danmark* (2003, 81-95). Især den socialdemokratiske politiker Hamid El-Mousti har været aktiv i etableringen af en muslimsk begravelsesplads og benyttede sin plads som borgerrepræsentationsmedlem til at fremme sagen på forskellige tidspunkter (Zagal-Farias 2002, 101-105).

18. “Muslimske grave i Brøndby skændet” *DR.dk*, 06-06-2015.

19. En estimering af antallet af muslimer i Storkøbenhavn udgør ca. 123.500 pr. 01-01-2015 (Jacobsen 2016).

Oprindelsesland + begravelsesland	Procent
Tyrkiet	86
Vestbalkan	56
Irak	59
Iran	31
Pakistan	54
Vietnam	19

Tabel 2. Hvilket land ønsker du at blive begravet i? (Tænk tanken om Udfordringer for Integrationsindsatsen i Danmark; Integrationsministeriet 2007).

20. Disse tal er stærkt usikre, da der ikke foreligger nogen dokumentation for antallet af muslimer, der dør om året. Det er således et ca. ti år gammelt, kvalificeret skøn fra daværende formand for begravelsesfonden, jf. "Gravplads: Religionsfrihed i praksis", *Jyllands-Posten*, 22.09.2006.

21. I en undersøgelse af danske emigranternes religiøsitet fra 2009 viste samme spørgsmål, at 55 pct. udlandsdanskere ønskede at blive begravet i Danmark (undersøgelse af Brian Arly Jacobsen og Margit Warburg).

22. I Danmark siden 1985 (Danimarke Türk Diyanet Vakfı u.å.b)

antallet af såkaldte børnebegravelser (Janazah 2010). Endelig betyder den skæve aldersfordeling i migrantgrupper, hvor migranter i Danmark generelt er yngre end den gennemsnitlige befolkning, også noget for fordelingen. Det er et område, som desværre ikke er nærmere undersøgt, og det kunne være interessant at undersøge bevæggrunde for børnebegravelser kontra voksenbegravelser hos de efterladte, samt om det også gælder muslimske migrantgrupper i andre lande i Europa.

Muslimske migranter vælger, som tidligere nævnt, også at blive fløjet tilbage til det land, de udvandrede fra, for at blive begravet dér. Ifølge tidligere formand for Dansk Islamisk Begravelsesfond Kasem Said Ahmad dør ca. 200 muslimer om året i Danmark – et tal, der er i stigning.²⁰ Cirka halvdelen af disse bliver, ifølge Ahmad, fløjet tilbage til deres oprindelsesland. Et tal, der må forventes at falde, efterhånden som den første generation af muslimske migranter dør ud, de muslimske begravelsespladser bliver flere og tidsafstanden mellem oprindelsesland og tilflytningsland øges. Ikke desto mindre udtrykker migranter generelt deres ultimative identifikation med oprindelseslandet ved at lade deres krop returnere til begravelse dér (Harrington 1982, 96ff.). I rapporten *Værdier og normer – blandt udlændinge og danskere* fra 2007 blev indvanderne i undersøgelsen spurgt: Hvilket land ønsker du at blive begravet i? Spørgsmålet viste, at tyrkerne er den indvandrergruppe i undersøgelsen, hvor andelen, der ønsker at blive begravet i deres hjemland, er størst, nemlig 86 pct. (jf. tabel 2). Blandt de vietnamesiske indvandrere ønskede kun 19 pct. at blive begravet i Vietnam. Der synes altså at være et større ønske om at blive begravet i hjemlandet blandt migranter med muslimsk baggrund end blandt ikke-muslimer. Det høje antal tyrkiske migranter, der udtrykker ønske om at blive begravet i Tyrkiet kan også hænge sammen med den tyrkiske begravelsesfond, *Cenaze Fonu*, som muliggør dette i økonomisk forstand for de fleste migranter med tyrkisk baggrund.²¹

Cenaze Fonu er et eksempel på en forening, der hjælper sine medlemmer med at blive begravet i hjemlandet. De tyrkiske moskéforeninger er organiseret i *Diyanet* og har som en del af deres virke etableret begravelsesforeningen *Cenaze Fonu* (Danimarke Türk Diyanet Vakfı u.å.a).²² Begravelsesforeningen fungerer som en slags forsikringsordning, hvor medlemmerne via et medlemsgebyr sikres dækning af hjemtransport til begravelse

i Tyrkiet (Kühle 2006, 90). Begravelsesforeningen havde i 2011 ca. 28.500 medlemmer (Jacobsen 2013, 212). Det har ikke været muligt at få oplyst, hvor mange døde foreningen har transporteret fra Danmark til begravelse i Tyrkiet. I 1996 udskrev embedslægerne i København, Århus, Aalborg og Odense tilsammen 175 ligpas, og embedslægen i daværende Københavns Amt vurderede, at næsten alle ligpas vedrørte muslimer, der skulle transporteres til deres oprindelsesland for at blive begravet (Zagal-Farias 2002, 96). Antager man, at der er transporteret 175-200 lig til en muslimsk begravelse i oprindelseslandet siden 1990, vil det svare til ca. 4.375-5.000 ved udgangen af 2015.

Begravelsesloven og den grundlovssikrede religionsfrihed er, som tidligere nævnt, med til at sætte rammerne for religiøse minoriteters mulighed for at etablere en gravplads. Forudsætningerne for etableringen af en gravplads inkluderer herudover, at kommunalbestyrelsen har vedtaget en lokalplan, der tillader en gravplads i området, at sundhedsmyndighederne har godkendt arealet som egnet til begravelse, og at der findes en forening med regler og en vedtægt for begravelsespladsen med hensyn til brug, tilsyn og vedligehold (Kirkeministeriet u.å.b).

Zagal-Farias nævner i en artikel, at den første muslim blev begravet i Danmark i 1966 (2002, 95). Det skal understreges, at det ikke med sikkerhed kan fastslås, hvornår den første muslim blev begravet i Danmark. Ifølge folketællingen fra 1880 var der otte muslimer i Danmark på det tidspunkt. Der findes ikke yderligere oplysninger om dem, og vi ved heller ikke, om de er begravet i Danmark eller et andet sted (Jacobsen 2007, 144). I første halvdel af det 20. århundrede indvandrede der antagelig flere muslimer til Danmark. Det kan man læse ud af de vedtagne indfødsretslove i Rigsdagen, hvor der altid medfulgte en kort beskrivelse af ansøgeren til statsborgerskab i lovgivningsmaterialet.²³

Konklusion

Muslimsk begravelsespraksis i Danmark er et *imago mundi* på en særlig udvikling i det danske samfund, hvor muslimer er steget relativt meget i antal de seneste fire årtier. Den demografiske udvikling afspejles også i Danmarks begravelseskultur, som har udviklet sig fra at være relativt monoreligiøs til at af-

23. Eksempler kunne, ud over de otte muslimer fra 1880, være: skuespilleren Elsa Kourani (Korani) født i 1913 i Beirut, Syrien, som datter af syrisk far og danskfødt mor. Hun kom til København i 1923 og fik indfødsret i 1943 (Rigsdagstidende 1942-43, tillæg A, 5332), den indiske cirkusartist (fakir) Abdul Mea (fra 1881), født i Bombay, som kom til Danmark i 1912 og fik indfødsret i 1933 (Rigsdagstidende 1932-33, tillæg B, 1387), og den egyptiske sproglærer Osman Mabrouk Abd-el Dayem (fra 1892), som kom til Danmark i 1946 og fik indfødsret i 1960 (Folketingstidende 1959-60, tillæg A, løbenr. 205) (jf. Jacobsen 2008, 179).

spejle den multireligiøse virkelighed, som årtiers indvandring af (blandt andet) muslimer har medført. Siden den første muslimske begravelsesplads på Vestre Kirkegård i København til i dag er antallet af muslimske afdelinger eller begravelsespladser steget til 20 i Danmark med mindst 5.602-5.802 muslimsk begravede i Danmark. Et ukendt antal af døde muslimer med opholdstilladelse eller statsborgerskab i Danmark er fragtet til oprindelseslandet for en begravelse der. En løs estimering på baggrund af udstedte ligpas i Københavns Amt i 1996 og information fra den tidligere formand for Dansk Islamisk Begravelsesfond i 2006 tyder på, at antallet af ligtransporter til oprindelsesland i perioden 1990-2015 kan være på ca. 4.375-5.000.

To forhold udvikler den muslimske begravelsespraksis i en dansk kontekst. Det første forhold er den grundlovssikrede religionsfrihed og fortolkningen af denne i en dansk kontekst, som sikrer mulighederne for muslimske begravelser i Danmark. Muslimske afdelinger på kirkegårde giver i varierende grad mulighed for at følge muslimsk begravelsespraksis, hvorfor muslimer må tilpasse deres traditioner til de muligheder, som dansk lovgivning og tradition byder dem. Det omfavner muslimer i varierende grad – i højere grad på kirkegårdenes muslimske afdelinger end på den muslimske begravelsesplads i Brøndby.

Det andet forhold er brugen af både latinsk alfabet (dansk og evt. andre sprog) og arabisk kalligrafi samt danske og ikke-danske kunstneriske virkemidler, som viser resultatet af kultur- og religionsmøder i praksis. Eksemplerne på muslimsk begravelsespraksis viser, at muslimer er med til at demonstrere, hvordan den danske religionsfrihed og deraf multireligiøsitet i praksis udfolder sig.

Det er også et eksempel på en kulturel integration, hvor minoriteten tager majoritetens begravelseskultur til sig – også som konsekvens af de begrænsninger, som begravelsesloven udvirker. Det viser en form for kulturforskellig sameksistens og ord- og billedlig integration af forskellige kulturer og religioners begravelsestraditioner. Kulturerne mødes på kirkegården, og i tilfældet dansk-muslimsk begravelsespraksis viser der sig en rig kulturel fornyelse og integration af forskellige kulturelle baggrunde. Denne undersøgelse viser ikke, hvordan muslimsk begravelsespraksis virker tilbage på den generelle danske begravelsespraksis i form af kulturel innovation og brug af muslimske

symboler, æstetiske virkemidler og traditioner. Det kunne dog være en oplagt fremtidig opgave at undersøge dette spørgsmål.

Litteratur

- Ayoub, Mahmoud M. 1984. *The Qur'an and its interpreters*. Albany: State University of New York Press.
- B 62. 2001. "Forslag til folketingsbeslutning om opfordring til at trække aktstykke nr. 6 om etablering af muslimsk begravelsesplads tilbage fra Finansudvalget", 2001-02, 1. samling. Fremsat den 23. oktober 2001 af Kristian Thulesen Dahl (DF), Pia Kjærsgaard (DF), Peter Skaarup (DF) og Poul Nødgaard (DF), Folketingstidende, folketinget.dk
- Begravelsesloven. 2013. Bekendtgørelse om begravelse og ligbrænding af 25. Juni 2013 (gældende).
– 2008. Lov om ændring af lov om begravelse og ligbrænding, 21. februar 2008.
– 1975. Bekendtgørelse om begravelse og ligbrænding af 1. december 1975.
- Bæk Simonsen, Jørgen. 1995. *Politikens islamleksikon*. København: Politiken.
– 1990. *Islam i Danmark – muslimske institutioner i Danmark 1970-1989*. Statens Humanistiske Forskningsråd. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.
- Christoffersen, Lisbet. 2001. "Om pilotering i dansk religionsret". I Lisbet Christoffersen (red.): *Samfundsvidenskabelige syn på det religiøse*, 37-54. København: Jurist- og Økonomforbundets Forlag.
- Danimarka Türk Diyanet Vakfı u.å. a. "Cenaze fonu", cenazefonu.dk (set 15.05.16).
– u.å. b. "Om os", danimarkatdv.org//icerik?id=1648 (set 15.05.16).
- Danmarks Statistik. 2016. *statistikbanken.dk* (set 01.06.16).
– 1977. *Statistiske Efterretninger, Kirkestatistik* 1974, nr. 4, 7. februar.
- Dansk Islamisk Begravelsesfond. 2013a. "Ordensreglement", 19.02.13, dibf.dk/index.php/da/ordensreglement (set 01.06.16).
– 2013b. "Om fonden", 20.02.13, dibf.dk/index.php/da/om-fonden, (set 01.06.16).
- Danske Krematoriernes Landsforening. 2015. "Kremeringer 2000-2015", dkl.dk/info/statistik, (set 01.06.16).
- Foucault, Michel. 1999 (1984). "Forskjellige rom. Heterotopier eller steder som snur hverdagen på hodet" [oprindelig titel: "Des Espace Autres"]. *Sociologisk Årbok* 2: 1-15.
- Giddens, Anthony. 1996 (1991). *Modernitet og selvidentitet*. København: Hans Reitzels Forlag.
- Harrington, Mona. 1982. "Loyalties: Dual and Divided". In Michael Walzer [et al.]: *The politics of ethnicity*. Cambridge, 93-138. Mass.: Harvard University Press.
- Heide-Jørgensen, Mogens. 1993. *Den kommunale interesse. Studier over kommunalrettens udvikling*. København: Gads Forlag.
- Jacobsen, Brian Arly. 2016. "Denmark". In: Scharbrodt, O., Akgönül, Samim, Alibašić, Ahmet & Nielsen, Jørgen. *Yearbook of Muslims in Europe*, volume 8 (Yearbook of Muslims in Europe). Leiden: Brill. [forthcoming].
–2013. "Denmark." I J. Nielsen, Samim Akgönül, Ahmet Alibašić and Egdunas Raciū: *Yearbook of Muslims in Europe* 5, 207-228. Leiden: Brill.

- 2009. “Denmark.” I J. Nielsen: *Yearbook of Muslims in Europe* 1, 97-109. Leiden: Brill.
- 2008. *Religion som fremmedhed i dansk politik, en sammenligning af italesættelser af jøder i Rigsdagstidende 1903-45 og muslimer i Folketingstidende 1967-2005*, ph.d.-afhandling. København: Det Humanistiske Fakultet, Københavns Universitet.
- 2007. “Muslimer i Danmark: en kritisk vurdering af antalsopgørelser.” I M. Warburg og B. Jacobsen (red.): *Tørre tal om troen, religionsdemografi i det 21. århundrede*, 143-165. Høbjerg: Univers.
- Jacobsen, Brian Arly og Margit Warburg. 2011. “... og dog så vidt om jorden: Udlandsdanskere sammenlignet med danskere i Danmark.” I Peter Gundelach (red.): *Små og store forandringer: Danskernes værdier siden 1981*, 264-283. København: Hans Reitzel.
- Janazah. 2010. “Den islamiske begravelse i praksis.” *Janazah.dk*, janazah.dk/index.php?option=com_content&view=article&id=64&Itemid=56 (set 01.06.16).
- Jacobsen Hviid, Michael. 2001. *Dødens mosaik*. København: Gyldendal.
- Johnson, W.J. 2009. “Antyesti.” In *A Dictionary of Hinduism*. Oxford: Oxford University Press.
- 2009b. “funeral rites.” I *A Dictionary of Hinduism*. Oxford: Oxford University Press.
- Kirkeministeriet. 1996. *Kirkegårdsvedtægter. En vejledning for menighedsråd, kirkegårdsbestyrelser og provstiudvalg*. Kirkeministeriet.
- u.å. a. ”Særlige afdelinger”, km.dk/ministeriet/publikationer/vejledninger/begravelseforalle/saerlige-afdelinger/ (set 01.06.16).
- u.å. b. “Begravelsespladser”, km.dk/andre-trossamfund/begravelsespladser/ (set 01.06.16).
- Kragh Birgitte. 2003. *Til jord skal du blive. Dødens og begravelsens kulturhistorie i Danmark 1780-1990*. Skrifter fra Museumsrådet for Sønderjyllands amt 9. Udgivet i samarbejde med Aabenraa Museum.
- Kühle, L., og Det Danske Pluralismeprojekt. 2006. *Moskeer i Danmark, islam og muslimske bedesteder*. Høbjerg: Univers.
- Nielsen, Helle Lykke. 2014a. “‘Enhver skal smage døden.’ Om islams betydning for død og begravelse af muslimer i Danmark.” I *Klinisk Sygepleje* 28(4): 40-51.
- 2014b. ”Det sidste hvilested. Om tilhørsforhold og identitetsdannelse blandt muslimer i Danmark”. *Kulturstudier* 1: 6-30.
- 2013a. “Den kulturelle grav. Muslimske gravsteder i Danmark.” *Center for Mellemøststudier, Analysis*, Juni: 1-5.
- 2013b. “Den sidste rejse.” *Landskab*, 25.04.13.
- Næsbye Christensen, M., Karsten Christensen og Det Jødiske Begravelsesselskab af 1810. 2010. *Det Jødiske Begravelsesselskab af 1810 gennem 200 år*. (1. oplag). København: Det Jødiske Begravelsesselskab af 1810.
- Odense Kommune. 2016. “Skovbegravelsesplads Kohaveskoven.” odense.dk/borger/kultur-natur-og-fritid/parker-natur-og-udeliv/kirkegaarde/kirkegarde/kohaveskoven (set 01.06.16).
- Rendtorff, Jacob Dahl. 2004. “Ret og religion. Retsfilosofiske perspektiver”. I Lisbet Cristoffersen, Hans Gammeltoft-Hansen, Theodor Jørgensen (red.): *Kirkeretsantologi 2004. Dansk kirkeret i europæisk belysning*. Århus: Selskab for Kirkeret.
- Siala, Mohamed Ebrahim. 1996. *Authentic Step by Step Illustrated Janazah Guide*. Salman Al – Farisi Islamic Center, Oregon USA: doc.wa.gov/family/offenderlife/docs/religioushandbookjanazahguide-horbap.pdf (set 01.06.16).
- Simonsen, Kristian og Lars Solskov Jensen. 2002. “Diskrimination. En analyse af Danmarks menneskeretlige forpligtelser og forholdet til folkekirkeordningen.” *Retsvidenskabeligt Tidsskrift* 2, Afhandling nr. 4.
- Sommer, Anne-Louise. 2003. *De dodes haver. Den moderne storbykirkegård*. Odense: Syddansk Universitetsforlag.
- Toynbee, Jocelyn M.C, and J.M.C. Toynbee. 1996. *Death and burial in the Roman World*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Tritton, A. 1938. “Muslim Funeral Customs.” In *Bulletin of the School of Oriental Studies*, 9(3): 653-661.
- Tænketanken om Udfordringer for Integrationsindsatsen i Danmark; Integrationsministeriet. 2007. *Værdier og normer blandt udlændinge og danskere*. København: Ministeriet for Flygtninge, Indvandrere og Integration.
- Wanselee, Janet Ferrari og Michael Hviid Jacobsen. 2009. “‘I Did It My Way’? – en sociologisk samtidsdiagnose over den senmoderne/postmoderne død.” *Dansk Sociologi* 20(4): 9-34.

- Wulff, Ellen. 2006. *Koranen i ny dansk oversættelse*. København: Forlaget Vandkunsten.
- Zagal-Farias, Pedro. 2003. *Om muslimske begravelsespladser i Danmark*. Specialerække nr. 289, Institut for Antropologi (upubliceret speciale), Københavns Universitet.
- Zagal-Farias, Pedro. 2002. "At sige ordentligt farvel – på muslimsk vis". I J. Schwartz og projekt Magtudredningen (red.): *Medborgerskabets mange stemmer*, 95-109. Århus: Magtudredningen.

Helle Lykke Nielsen

Temasektion

Fra Odense til Mekka og Paradis

Rising muslimske gravplads som heterotopi

Nøgleord

Muslimske gravpladser; Risingskirkegård; Odense; heterotopi; fællesskaber; individualisering

Abstract Muslimske gravpladser i Danmark er ikke blot et sted, hvor muslimer skaffer sig af med deres døde efter islamiske forskrifter, de udfylder også andre funktioner. Ved hjælp af Foucaults begreb heterotopi analyseres den muslimske gravplads på Risingskirkegård i Odense i et rumligt og socialt perspektiv, og det konkluderes, at gravpladsen fungerer som et univers, der knytter mange forskellige rum og fællesskaber sammen, samt at islamisk gravkultur i Danmark er under forandring. Derved bliver gravpladsen et vigtigt rum til at forstå relationer mellem levende og døde, som ikke uden videre lader sig materialisere sprogligt eller visuelt.

Den første selvstændige gravplads i Danmark, der er anlagt og indrettet efter islamiske principper, ligger på Risingskirkegård i den nordøstlige del af Odense.¹ Gravpladsen, der drives og administreres af Odense Kommune, åbnede i 2002, altså fire år før Dansk Islamisk Begravelsesfonds gravplads i Brøndby, som er Danmarks pt. eneste muslimsk-ejede gravplads.

Risingskirkegård dækker ca. ti hektarer, hvoraf de syv, svarende til 70.000 m², er udlagt til muslimsk gravplads med plads til i alt 1.100 grave. Det er en lukket plads med egen hovedindgang og omgivende hække- og træbeplantning, og den side af gravpladsen, der vender ud mod den store, befærdede Ejbygade, er afskærmet af et bredt træbælte, så pladsen ikke kan ses udefra. Hovedindgangen ligger i bunden af en blind vej, der støder op til kommunale boldbaner, og da der hverken er skilte

1. Begrebet "selvstændig gravplads" bygger på de kriterier, Rugg opstiller for "cemeteries" (svarende til kommunalt drevne gravpladser eller kirkegårde), herunder fysiske karakteristika, ejerskab, formål, helliggørelse samt evne til at beskytte afdøde (Rugg 2000, 259, 261-267). Derved adskiller begrebet sig fra Jacobsens juridiske definition på afdelinger (se Jacobsens artikel i dette nummer). Definitionen har betydning for, hvor mange af disse afdelinger der findes i Danmark.

Helle Lykke Nielsen, ph.d., er lektor ved Center for Mellemøststudier, Syddansk Universitet. Hendes forskning fokuserer pt. på det arabiske sprogs status og funktion i Danmark, herunder især de sproglige landskaber på kirkegårde og begravelsespladser, i butiksområder og som politisk og religiøs graffiti i urbane miljøer.

Figur 1. Kort over Rising muslimske gravplads, Odense (Odense Kommune 2011, 40).



eller andet, der indikerer gravpladsens beliggenhed, er det i praksis stort set kun muslimer med ærinde på pladsen, som besøger stedet.

Gravpladsen er blevet til i et kommunalt samarbejde med lokale muslimske organisationer og er i sin indretning inspireret af orientalsk havekunst. Den er opbygget omkring en akse, der geografisk er rettet mod Mekka: Mod nord afgrænses denne akse af en ankomstplads, og mod syd var det planlagt, at den skulle afsluttes med en vandkunst, som dog endnu ikke er projekteret. Øverst på akse, ca. ti meter syd for ankomstpladsen, er anlagt en ceremoniplads. Omkring akse er plantet en række bøgehække i geometriske mønstre efter inspiration fra islamiske haveanlæg, især nordindiske og pakistanske paladshaver, der ifølge planlæggerne symboliserer stiliseret vand (Baker 2002). Gravstederne er placeret mellem disse bøgehække på en måde, der gør det muligt at opfylde islamiske forskrifter om, at afdøde begravnes på højre side med ansigtet vendt mod Mekka, ligesom det også er muligt at begrave afdøde uden kiste. Dermed opfylder gravpladsen på en gang mange muslimers ønsker og krav til et gravsted i Danmark og kommunale bestræbelser

på at skabe et alternativ til den dyre og ofte besværlige løsning, det er at lade afdøde transportere til og begrave i oprindelseslandet. Et kort over gravpladsen kan ses i figur 1.

Frem til 2002 blev muslimer i Odense begravet på Korsløkke Kirkegård, der som mange andre kirkegårde i de større danske byer har en særlig afdeling for muslimer. Denne afdeling, der blev anlagt i 1976, har plads til 280 gravsteder, og da der i 2001 kun var otte ledige gravsteder tilbage, besluttede Odense Byråd efter flere års diskussion at afsætte de nødvendige midler til etablering af den muslimske gravplads på Risingskirkegård (Raastholm og Franciere 2001).² Den muslimske afdeling på Korsløkke er placeret i yderkanten af kirkegården langs en befærdet vej længst muligt væk fra kirken og hovedindgangen og er nabo til kirkegårdens materialeplads, hvor personalet opbevarer redskaber, grus, maskiner og ituslåede gravsten. Der er ingen egentlig indgang til afdelingen, ingen skiltning, der viser vej til gravpladsen, og det er først, når man kommer ind bag en høj hæk i det fjerneste hjørne af kirkegården, at man får øje på de muslimske gravsteder.

Odense Kommune gjorde med andre ord en dyd ud af nødvendigheden, da den i 2000-2001 skulle finde plads til det stigende antal muslimske indvandrere, der ønsker at blive begravet i Danmark, og resultatet er blevet en af Nordeuropas flotteste muslimske gravpladser. For ganske vist er gravpladsen ejet og drevet af kommunen og derfor underlagt de almindelige retningslinjer for drift og vedligehold af kirkegårde, men den tager i både indretning og funktion højde for muslimske ritualer på samme måde som den muslimsk-ejede gravplads i Brøndby. To ting adskiller dog formelt Rising fra Brøndby og andre traditionelle muslimske gravpladser, nemlig at gravstederne ikke uden videre kan ligge til evig tid, sådan som det er almindelig praksis i islam, men sløjfes efter 20 år, hvis ikke gravstedet fornys gennem betaling til kommunen, samt at gravpladsen formelt ligger i kristen indviet jord – et lovkrav, der gælder alle offentligt ejede kirkegårde i Danmark uanset trosretning (Nielsen 2014a, 8; 13).

Der er stor variation i gravstederne på Rising – fra anonyme grave kantet med rå mursten over gravsteder med skulpturelle gravsten og blomster til store sarkofaglignende gravsteder i blankpoleret marmor med personlige indskrifter og billeder af afdøde. Denne variation, som slet ikke ses i samme grad på den

2. I september 2012 var der i alt 157 muslimske grave på Korsløkke Kirkegård (Nielsen 2016). Med undtagelse af enkelte familiedlemmer til muslimer, der allerede ligger begravet på Korsløkke, nyanlægges der ikke længere grave i denne afdeling, hvilket fremgår af gravstenenes angivelse af dødsår. Forskellen mellem afsnittets ca. 200 grave, som Jacobsen anfører i figur 4 i sin artikel i dette nummer, kan forklares med et antal sløjfede grave.

muslimsk ejede gravplads i Brøndby, hvor retningslinjerne for udformning af gravsteder er mere restriktive (Nielsen 2014a, 23-25), kan delvis tilskrives indflydelse fra gravkulturer i de lande, afdøde kommer fra, men da gravkulturer samtidig varierer betydeligt både på tværs af og inden for islamiske lande, fra land til by og over socialklasser, kan de kun i meget begrænset omfang analyseres i lyset af oprindelseslandets gravkulturer.

Den store variation af muslimske gravsteder i Danmark, både på tværs af gravpladser og internt på f.eks. Rising, tyder på, at muslimske gravpladser i Danmark ikke blot er et sted, hvor muslimer skaffer sig af med deres døde efter islamiske forskrifter, men også udfylder andre funktioner. Som redskab til at forstå denne variation og i det hele taget belyse de funktioner, gravpladsen udfylder for muslimer i Danmark, skal jeg i det følgende gøre brug af Foucaults begreb heterotopi til at stille skarpt på begravelsesrummets mange betydningslag.

Gravpladser som heterotopi

En heterotopi er som udgangspunkt et rum med mange flere betydningslag og relationer til andre rum, end man umiddelbart kan se med det blotte øje. Foucault annoncerede første gang begrebet i 1967 under en forelæsning for arkitekter i Paris,³ og her opererer han med to rumlige begreber: utopi – et rum, der ikke findes i den virkelige verden, men afspejler denne i en perfektioneret form – samt heterotopi, en særlig type af rum (“des espaces autres”), som kan genfindes i virkelighedens verden som en ufuldstændig manifestation af utopien, men som samtidig er flygtig og kan være svær at lokalisere (Foucault 1984, 3). Forholdet mellem de to begreber beskriver Foucault ved hjælp af en spejlmetafor: utopien er som et spejlbillede, der gør en person synlig for sig selv på samme måde som f.eks. en skygge, men eksisterer kun i den virtuelle verden, mens heterotopien er det rum eller den person, som genspejles, en slags “mod-rum” (“contre-emplacment”) til utopien, som ganske vist kan lokaliseres i den virkelige verden, men samtidig adskiller sig fra andre lokaliserbare rum ved at “afspejle, fortætte og transformere” disse og dermed selv bliver en abstraktion (Johnson 2013, 799). Foucault bruger disse rumlige begreber til at analysere forskellige samfundsmæssige problemstillinger og fænomener,

3. Manuskriptet til forelæsningen blev først udgivet i 1984, kort tid før Foucaults død.

herunder fængsler, haver og biblioteker, og hans måde at tænke heterotopi på kan derfor, i hvert fald i hans tidlige værker, ses som en “arkæologisk metode”, der har til formål at gengive og beskrive rum snarere end at afdække og forklare, hvordan de fungerer (Johnson 2013, 795).

For at kunne kendetegnes som en heterotopi skal et rum ifølge Foucault have en præcis og velafgrænset funktion, der dog kan ændre sig over tid (1984, 5), og det skal kunne knytte flere forskellige typer af rum sammen på et enkelt sted (have “le pouvoir de juxtaposer en un lieu réel plusieurs espaces ...”), også selv om disse umiddelbart forekommer at være uforenelige (ibid. 6). En heterotopi bryder endvidere typisk med den traditionelle tidsopfattelse, i og med at den forudsætter et begyndelses- og/eller slutpunkt – det er med andre ord ikke et fælles offentligt rum, som alle kan bevæge sig frit ind og ud af, men fordrer særlige rituelle handlinger eller processer for at blive en del af det (ibid. 6-7). Og så er heterotopier ikke et særligt vestligt fænomen, men kan findes i alle kulturer under forskellige former (ibid. 4-5).

For Foucault er kirkegårde og gravpladser et klassisk eksempel på en heterotopi. Det er et rum, der knytter mennesker i et givet samfund sammen, eftersom alle har familiemedlemmer, som ligger begravet på en kirkegård. Det er et rum, der afspejler forskellige sider af verden udenfor, men samtidig har en præcis og velafgrænset funktion, nemlig at bortskaffe de døde. Til gengæld har måden, dette sker på, ændret sig over tid, sådan som man f.eks. kan se det i vestlig begravelseskultur: Hvor kirkegårde frem til 1800-tallet var anlagt omkring en kirke og derfor oftest lå i centrum i byer og landsbyer og tillige havde et hierarki af forskellige typer af gravsteder afhængigt af afdødes sociale status, blev kirkegårde fra midten af 1800-tallet typisk anlagt uden for bygrænsen med henvisning til sygdoms- og sundhedsfare (de såkaldte assistenskirkegårde), lå ikke nødvendigvis i forbindelse med en kirke, og de døde kom nu i hver deres kiste, og gravsteder begyndte at antage mere individuelle former (ibid. 5). Og netop denne proces har, ifølge Foucault, betydning for, hvordan den døde krop opfattes: Så længe der hersker en tro på sjælens udødelighed og et liv efter døden, spiller den døde krop ikke nogen særlig rolle – den vil blot forgå, og sjælen rejse videre mod det evige liv. Men når troen på et liv efter døden forsvinder og forestillingen om sjælens genopstand-

else toner ud, individualiseres dødkulturen, og den døde krop får stigende betydning som det sidste fysiske minde eller spor af afdøde, inden denne forsvinder ud i intetheden (ibid. 5-6).

Kirkegården knytter tillige flere verdener sammen, som ellers forekommer inkompatible: Det er et rum, der markerer jordelivets ophør, men samtidig åbner op for troen på paradys og et liv efter døden. Her tager familien afsked med afdøde, vel vidende at kroppen vil gå i opløsning, men fastholder samtidig mindet om afdøde gennem inskriptioner på gravsten, genstande på graven, foto af afdøde m.m. Det er et rum, som både er privat og offentligt, religiøst og sekulært, tidløst og tidsmæssigt forankret, virkeligt og uhåndgribeligt, som på samme tid er natur og kultur og både rummer sorg og håb (Johnson 2013, 799; Francis et al. 2005, 6-7). Og man kan først blive en del af dette rum, når man har gennemgået den sidste "rite de passage" og de dertil knyttede processer. Anskuer man kirkegårde og gravpladser som en heterotopi, har de mange betydningslag og flere modsatrettede funktioner på samme tid, der afspejler, fortætter og transformerer det omgivende samfund.

Hvad er det for rum, muslimske gravpladser – her altså Rising gravplads i Odense – knytter sammen, og hvordan skal vi forstå den store variation af gravsteder, som repræsenteres på gravpladsen, i lyset af Foucaults heterotopi? Det skal jeg undersøge i det følgende med udgangspunkt i gravpladsens organisering, gravstedernes indretning og de forskellige gravstens udformning og inskriptioner. Men først en kort oversigt over, hvem der ligger begravet på Rising gravplads.

4. For en analyse af kønsaspektet blandt muslimer på danske kirkegårde og begravelsespladser, se Nielsen 2016.

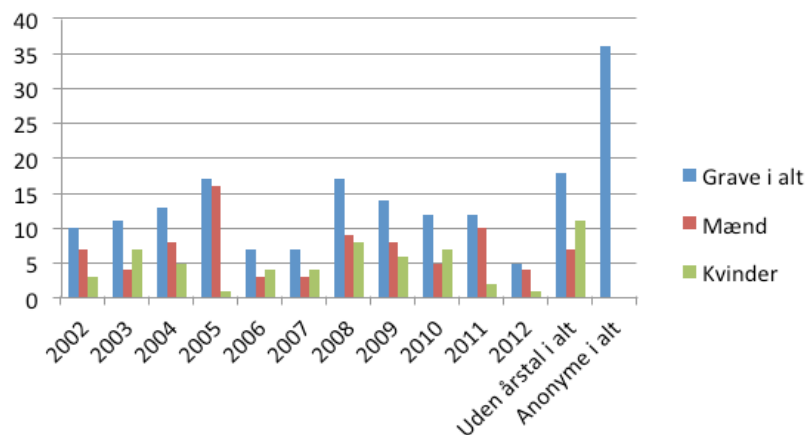
5. Forskellen mellem antallet af konkret optalte grave og de ca. 350-400 begravelser, som anføres i Jacobsens figur 4 i dette nummer, kan muligvis forklares med et antal sløjfede gravsteder, men jeg anser det for overvejende sandsynligt, at tallet i figuren er sat for højt: Kistegrave i Danmark har en fredningstid på 20 år, og at der skulle være sløjfet mellem 75 og 125 grave på de 13 år, gravpladsen har eksisteret, forekommer usandsynligt i en islamisk gravkultur, der netop bygger på tidsubegrænset gravfred.

Hvem er de døde?

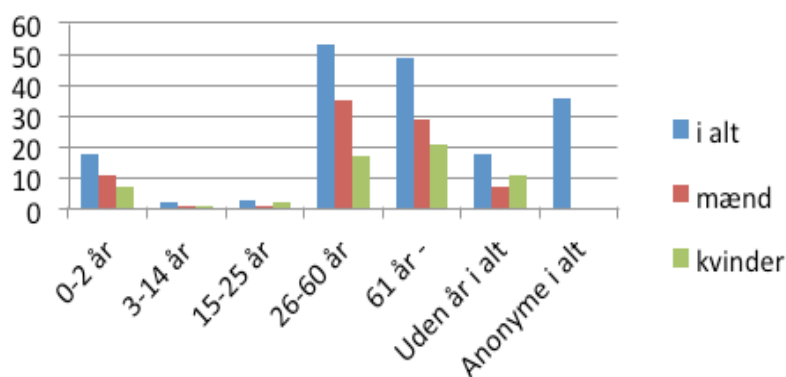
Fra Rising gravplads åbnede i 2002 til udgangen af september 2012, hvor data til dette studie er indsamlet, blev 179 personer begravet på pladsen: Af disse kunne 84 identificeres som mænd og 59 som kvinder, mens 36 grave var anonyme og fremstår enten helt uden gravsten eller med en sten uden indskrift, typisk natursten, betonsten eller mursten. Figur 2 viser gravstedernes fordeling på mænd og kvinder fordelt på begravelsesår.⁴ Siden er ca. 97 grave kommet til, så gravpladsen i juli 2016 rummede ca. 276 grave.⁵

Aldersprofilen, som ses i figur 3, er ikke nogen klar afspej-

Figur 2. Antal grave på Rising muslimske gravplads fordelt på køn (jan. 2002-sep. 2012).



Figur 3. Aldersfordeling på Rising muslimske gravplads (jan. 2002-sep. 2012).

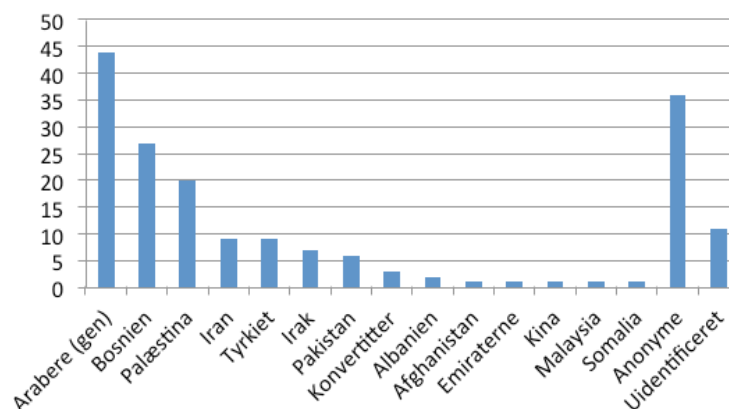


ling af den demografiske profil, som ellers karakteriserer muslimske indvandrere i Danmark, for mange muslimske førstegenerationsindvandrere vælger stadig at blive begravet i oprindelseslandet. Der findes ikke tal for, hvor mange det drejer sig om, men en opgørelse fra Dansk Islamisk Begravelsesfond viste, at ca. 60 % valgte denne løsning i 2011 (Søndergaard, 2012). Desuden er aldersprofilen præget af, at det er almindeligt i islam at begrave fostre og for tidligt fødte børn, hvilket giver et relativt større antal børnegrave, end vi kender det i dansk begravelsespraksis.⁶ I den givne periode kan der – vurderet på gravstensinskriftioner og det faktum, at børnegrave ofte kun har halv størrelse af voksengrave – identificeres 23 børnegrave i materialet, men der er sandsynligvis flere blandt de resterende anonyme grave i voksenstørrelse.

Afdødes etnisk/nationale baggrund lader sig ikke uden videre afgøre entydigt, medmindre dette eksplicit står anført på gravstenen, men ved hjælp af faktorer som brug af sprog på gravsten, navnepraksis, indfødsretslister, avisomtale og kend-

6. Se Jacobsens artikel i dette nummer for lignende iagttagelser.

Figur 4. Etnisk/national baggrund for muslimer begravet på Rising muslimske gravplads (jan. 2002-sep. 2012).



skab til lokale forhold er det muligt at pege på sandsynlige tilhørsforhold. Figur 4, der tilskriver de enkelte grave et etnisk/nationalt tilhørsforhold, skal således tages med et vist forbehold. Det gælder f.eks. antallet af somaliere, der i opgørelsen er uforholdsmæssigt lille, hvilket kan skyldes, at somalisk begravelsespraksis ofte er anonym og navnepraksis i høj grad er identisk med arabisk. Andre etniske grupper har tradition for at tegne begravelsesforsikringer, der sikrer, at de kan begravnes i hjemlandet – det gælder så vidt vides mange tyrkere og pakistanere – hvilket også påvirker antallet af grave på Rising.

Rising som rum

Muslimske immigranter i Danmark har principielt tre valg, når de skal beslutte sig for et sidste hvilested: at blive begravet i oprindelseslandet, at lade sig begrave i nærheden af sidste bopæl i Danmark, sådan som det er almindeligt i en dansk sammenhæng, eller at foretage et aktivt tilvalg af et fjernereliggende sted med særlig følelsesmæssig eller religiøs betydning, som f.eks. den muslimsk ejede gravplads i Brøndby.⁷ For de muslimer, der er begravet på Rising, kan gravstedet altså tolkes som et udtryk for et valg – typisk af den muslimske gravplads, der ligger nærmest sidste bopæl – og signalerer derigennem også tilhørsforhold: ikke nødvendigvis til den danske nation eller til Rising som lokalitet, men først og fremmest til de familiære og sociale netværk, som afdøde har opbygget i Danmark (Nielsen 2014a, 26).

At tilfældigheder selvfølgelig også kan spille en rolle for valg af gravplads, illustreres af historien om den 28-årige kinesiske

7. For en nærmere beskrivelse af disse valg, se Nielsen 2014a, 11-12.

muslim Boerhan Zunong, der ligger begravet på Rising. Ifølge den norske netavis NA.no var han flygtet fra Kina pga. politisk virksomhed og søgte asyl i Norge, men fik afslag og blev udvist. Han appellerede afgørelsen, men blev i december 2005 arresteret ved den dansk-tyske grænse og sat i Aabenraa arrest. Her modtog han endnu et afslag på asyl i Norge og begik efterfølgende selvmord i arresten, hvorefter han blev bragt til nærmeste muslimske gravplads og altså begravet på Rising (Bakken 2005).

Nogle gravsteder på Rising angiver eksplicit en geografisk stedsangivelse uden for Danmark, ofte i forbindelse med fødselsdato: I alt 29 gravsten har en sådan angivelse, heraf 17 med det arabiske ord for "Palæstina" (herunder 14, der også angiver en by), fire med det arabiske ord for "Irak", fire med arabiske ord for henholdsvis "Beirut", "Emiraterne", "Kuwait" og "Libanon", mens to angiver BiH (Bosnien-Hercegovina) og to henholdsvis byerne "Trebinja" og "Banja Luka", begge også i Bosnien-Hercegovina. Gennem sådanne eksplicite markeringer skabes relationer til oprindelseslandet, og disse knyttes rumligt til gravstederne på Rising. At det fortrinsvis er palæstinensere og i mindre grad irakere og bosniske muslimer, der synes at benytte sådanne markeringer, kunne tyde på, at der er tale om et flygtningefænomen, hvor afdøde eller pårørende ønsker at markere tilhørsforhold til et sted, de ikke har kunnet vende tilbage til, men omvendt genfindes fænomenet ikke blandt f.eks. iranere og afghanere, der også typisk er flygtninge i Danmark.

Mens valget af Rising gravplads som udgangspunkt altså kan anskues som et rumligt udtryk for socialt og familiemæssigt tilhørsforhold, og geografiske markeringer på gravsten rækker bagud i tid og markerer oprindelse, sættes andre rum i spil, når det gælder eksistentielle og trosmæssige forhold. Mekka, der er muslimernes religiøse centrum, både når det gælder retningen for de daglige bønner og målet for den årlige pilgrimsfærd, fungerer også som organiserende princip i døden: Ikke blot er Rising gravplads anlagt omkring en akse, der netop peger mod Mekka, men indretningen tager også højde for, at alle gravsteder kan anlægges, så afdødes krop placeres på højre side med ansigtet vendt mod Mekka. Mekka er ligeledes pejlepunkt for det ordningsprincip, der benyttes i den indbyrdes placering af gravsteder på pladsen: I modsætning til danske kirkegårde, der som regel anlægges i afdelinger med stisystemer, der på forskellig vis forholder sig til kirken som centrum og derved skaber et

centrum-periferi-forhold, som gravsteder placeres i, er muslimske gravsteder som regel ikke anlagt omkring moskeer og derfor heller ikke placeret i et indbyrdes centrum-periferi-forhold. Således heller ikke Rising, der som udgangspunkt organiserer gravsteder kronologisk efter dødsdato med startpunkt i den del af gravpladsen, der ligger længst væk fra Mekka, hvorefter gravpladsen langsomt fyldes op i retning mod Mekka. Rising er således på flere planer rumligt organiseret med Mekka som globalt centrum og pejlepunkt, og derved indskriver de begravede muslimer på Rising sig i det verdensomspændende muslimske fællesskab, *ummaen*, der forener både levende og døde i en fælles rumlig symbolik.

Selv om Mekka altså spiller en væsentlig rolle for gravpladsens indretning, optræder navnet hverken sprogligt eller visuelt. Det gør til gengæld et andet rum, *al-janna*, det arabiske ord for "have", der bruges som synonym for paradys. Det er almindelig praksis at indskrive religiøse citater, typisk fra Koranen, men også fra hadith, på gravsten, og et af de hyppigst brugte citater på Rising er hentet fra sura 89, *al-Fajr* (Daggryet), hvor der i de afsluttende vers står: "Du tillidsfulde sjæl, vend tilbage til din herre, tilfreds og til velbehag! Træd ind blandt Mine tjenere! Træd ind i Min have!" (Koranen 89:27-30).⁸ I denne sura taler Gud til de troende om den straf, der vil overgå dem, som ikke følger hans bud – de vil komme i *al-jahannam*, helvede – mens de, der følger dem, vil komme i *al-janna*, paradys. 18 gravsten på Rising gengiver disse vers fra sura 89 på arabisk, mens to andre gravsten angiver en hadith fra "Begravelsernes Bog", der også nævner *al-janna*, dog her i flertal: "Oh Allah, tilgiv ham og giv ham nåde og lad ham komme ind i dine Haver" (Riyad as-Salihin, bog 16).

Det hyppigst anvendte korancitat på Rising, som optræder på i alt 19 gravsten, er hentet fra sura 29, *al-'Ankabuut*, Edderkoppen, vers 57, og lyder: "Hver og en skal smage døden". Her nævnes hverken paradys eller helvede, men den korankyndige vil vide, at også dette vers indgår i en sura, der omhandler Guds straf og belønning til de troende, når døden indtræffer. Umiddelbart før det citerede vers omtales straffen for ikke at følge Guds bud – "På den dag, hvor straffen indhyller dem ovenfra og nedenfra, og Han siger 'Smag nu, hvad I har gjort!'" (29:55) – og umiddelbart efter omtales belønningen til dem, der gør det: "De der tror, og gør gode gerninger, dem vil Vi lade bo i høje sale i

8. Alle korancitater er gengivet i Ellen Wulffs oversættelse (Koranen, 2006).

Haven med de rindende floder; der skal de blive til evig tid ...” (29:58). I sidste del af samme sura minder Gud desuden om, at “dette jordiske liv (...) kun (er) adspredelse og tidsfordriv. Den hinsides bolig er livet. Hvis blot de havde denne viden.” (29:64).

Alle koran- og hadithcitater fremstår på arabisk og med arabisk skrift (altså ikke translittereret), og alle figurerer på gravsteder for afdøde med arabisk baggrund. Det er ganske vist kun *al-janna*, der eksplicit nævnes på gravstenene, men den tekstuelle kontekst, de anvendte vers er hentet fra, gør det tydeligt, at inskriptionerne alluderer til et univers bestående af himmel og helvede, der tillige vender op og ned på liv og død: Det virkelige liv finder sted efter døden, ikke før.

Rising som fællesskab

En heterotopi er bl.a. karakteriseret ved at knytte mennesker i et givet samfund sammen i et rum, der afspejler forskellige sider af verden udenfor. Og det ses tydeligt på Rising, hvor indskrifter på gravsten og forskellige gruppers brug af gravpladsen indikerer, at afdøde indgår i forskellige fællesskaber.

De enkelte gravsteder på Rising bærer ofte præg af islamisk symbolik, både formmæssigt og sprogligt: seks gravsten har f.eks. form af en bog – et symbol på Koranen – mens to har form af en moské. 16 har indgraveret en halvmåne og en stjerne øverst på stenen, et symbol, der trods sin sekulære oprindelse i dag ofte bruges som symbol på islam, især blandt ikke-arabiske muslimer på Balkan, i Nordafrika og Pakistan (Jacobsen 2012). Og hele 72 gravsten har indgraveret ordet *al-fatihah*, navnet på åbningssuraen i Koranen, heraf 68 på arabisk og fire translittereret. Bruget af religiøse symboler og citater, primært fra Koranen, er i det hele taget et udbredt fænomen: 39 gravsten har f.eks. to religiøse markeringer, 14 gravsten har tre, ni gravsten har fire, og to gravsten har fem religiøse markeringer eller flere.⁹ Set i en materiel optik udnyttes den begrænsede plads, der er til rådighed på de fleste gravsten, således i høj grad til at markere religiøst tilhørsforhold frem for sociale oplysninger (afdødes navn, profession etc.) eller følelsesmæssige udtryk.

Ud over det religiøse fællesskab kan der også indkredses etniske og familiemæssige fællesskaber. Sidstnævnte kommer til udtryk på to måder: enten gennem etablering af familiegrav-

9. Religiøs markering skal her forstås som et selvstændigt religiøst udtryk, f.eks. et koranvers, en religiøs titel, Guds navn i kalligrafisk udformning etc.

steder – altså grave i dobbelt eller tredobbelt størrelse, der enten har eller har gjort plads til flere gravsten. Det er ikke almindeligt i islamisk gravkultur og er f.eks. ikke tilladt på den muslimsk ejede gravplads i Brøndby (Nielsen 2014a, 20), men synes at vinde frem på Rising, hvor der i den undersøgte periode er anlagt to familiegrave, mens der siden 2012 er anlagt yderligere tre. Eller gennem inskriptioner på gravsten, som dog har forskellige udtryk afhængigt af etnisk/nationalt tilhørsforhold: Hvor arabiske gravsten angiver afdødes familiemæssige relationer til børn ved at tilføje udtrykkene “abu...” eller “umm...” (hhv. far til og mor til) efter afdødes navn, markerer bosniske gravsten relationer til den familie, afdøde har giftet sig ind i – typisk formuleret som “Gravsten rejst af ægtefælle med børn” – mens pakistanske gravsten markerer afdødes familiemæssige relation til forældrene gennem brug af udtrykkene “S/O” eller “D/O” (hhv. *son of* og *daughter of*) fulgt af faderens navn, uanset afdødes alder.

I modsætning til dansk begravelseskultur, hvor grupper med fælles baggrund kan blive begravet i særlige afdelinger, primært på kommunale kirkegårde,¹⁰ er Rising primært organiseret kronologisk efter dødsdato og tager ikke højde for etnisk/nationalt tilhørsforhold, selv om der altså er mulighed for det. Etnisk/nationalt tilhørsforhold fremgår dog ofte indirekte af det sprog, der anvendes på afdødes gravsten: På Rising har 72 gravsten enten udelukkende inskriptioner på arabisk eller bruger det som primært sprog, 23 anvender udelukkende bosnisk, mens en lang række gravsten bruger et mix af oprindelses sproget og dansk. Etnisk/nationale fællesskaber kommer desuden til udtryk gennem den måde, gravpladsen bruges på i forbindelse med begravelser, hvor der gerne er et stort opbud af sørgende med samme etniske baggrund som afdøde. Det er ikke nødvendigvis folk, der kender afdøde særlig godt: Deltagelse i begravelser, berøring af kisten, deltagelse i fællesbøn, jordpåkastelse og lignende rituelle handlinger giver ifølge islamisk tradition belønning på dommedag (Nielsen 2014b, 47-48) og er bl.a. derfor en begivenhed, som store dele af det lokale etniske miljø deltager i. En somalisk begravelse på Rising tiltrækker således gerne mindst 70-80 somaliske mænd, en afghansk mellem 100 og 150 afghanske mænd og kvinder, og de arabiske begravelser ofte en del flere. Begravelse omfatter nogle gange også særlige ritualer fra oprindelseslandet: Ved afghanske begravelse kan der tændes en-

10. Assistenskirkegården i Odense har f.eks. en særafdeling for Asa-troende, Vestre Kirkegård i København har afdelinger for grønlændere, færinger, tyskere og muslimer, mens Assistenskirkegården i København f.eks. har afdelinger for homoseksuelle og hjemløse.

gangsgrill, som gør det muligt at afbrænde røgelse, og lægges sten i kisten, inden den dækkes til med jord, mens der ved somaliske begravelser nogle gange placeres en opretstående gren ved hhv. hoved og fod, som dog siden fjernes. Rising danner således rum for etniske møder og giver mulighed for at indarbejde særlige ritualer, som ikke indgår i traditionel islamisk begravelsespraksis.

Fra anonymitet til individualisering

Et af de slående træk ved Rising gravplads er den store variation af gravsteder – fra anonyme grave kantet med mursten over stramt komponerede gravsteder med hvide perlesten, grå granitkanter og mange religiøse inskriptioner til store sarkofag-lignende grave med fugle, hjerter og foto af afdøde. Nogle af disse forskelle kan forklares med indflydelse fra den gravkultur, der hersker i afdødes oprindelsesland – det gælder f.eks. anvendelse af hvide sten ved afdødes hoved og fod på bosniske gravsteder og natursten uden inskription på anonyme somaliske grave – mens andre kan forklares med gravstedernes placering i en dansk kontekst, herunder f.eks. tilgængelige stensorter, brug af dansk og af følelsesmæssige udtryk på gravsten. Der er også forskelle, som hverken kan henføres til oprindelseslandet eller til Danmark, og som samtidig varierer på tværs af religiøse og etnisk/nationale fællesskaber, som når palæstinensere og irakere f.eks. markerer geografisk tilhørsforhold, mens afghanere, iranere og tyrkere ikke gør, eller når arabiske gravsteder primært anvender religiøse markeringer på deres gravsten, mens iranske i højere grad benytter følelsesmæssige. Og parallelt til denne variation synes der samtidig at udvikle sig visse lighedstræk mellem gravsteder, der ligger side om side, også selv om afdøde tilhører forskellige etnisk/nationale fællesskaber – en slags “nærhedsfaktor”, som dog endnu ikke er undersøgt systematisk i det foreliggende materiale.

I et forsøg på at forstå dele af denne til tider forvirrende variation kan Foucaults iagttagelser om den døde krops betydning have forklaringskraft. Hans påstand om, at den døde krop ikke spiller nogen særlig rolle, så længe der hersker en tro på sjælens udødelighed og et liv efter døden, men at kroppen får stigende betydning, når forestillingen om sjælens genopstand-



Figur 5. Tre anonyme gravsteder versus et stort individualiseret gravsted, alle fra Rising gravplads (Foto: Helle Lykke Nielsen).



else toner ud, må formodes at påvirke gravstedernes udformning: I troen på et liv efter døden bliver graven blot et gennemgangssted, hvor kroppen transformeres og sjælen drager videre mod det evige liv – en midlertidig foranstaltning, der mister sin betydning, når processen er fuldført, og som de efterladte derfor ikke behøver at kere sig om efterfølgende. Men når troen på et liv efter døden forsvinder, bliver graven det sidste minde om afdøde, og det må formodes at fremme en gravkultur, der på en gang fastholder og individualiserer afdøde gennem en materiel mindekultur. I denne optik er graven ikke længere en midlertidig foranstaltning, der kan henlægges i glemsel, når dens funktion er ophørt, men derimod et rum, der skal bevare og pleje mindet om afdøde, og som derigennem også udsiger noget om de efterladte. Gravstedet bliver således ikke blot udtryk for en individuel mindekultur, men også en social markør for de fællesskaber, som både afdøde og pårørende indgår i.

Hvis Foucaults iagttagelser af den døde krops betydning lægges til grund for de muslimske gravsteders udformning, kan det bidrage til en forklaring på nogle af de variationer, der fore-

kommer på Rising: Af de 179 undersøgte gravsteder var 36 anonyme, altså enten uden gravsten eller med gravsten uden inskriptioner, og fremstår derfor relativt ensartede, som det kan ses af figur 5. Disse gravsteder er ikke nødvendigvis et udtryk for glemsel og forsømmelse fra de pårørendes side, men bygger på en opfattelse af, at afdødes sjæl er overgået til det evige liv i paradiset, og at graven og dermed jordelivet ikke længere har nogen betydning. For de mange, især arabiske, gravsteder, som benytter koran- og hadithcitater på gravstenen, alluderer citaterne til *al-janna* og *al-jahannam*, som afdøde nu skal bevæge sig hen imod på rejsen mod det evige liv, og kan derfor tolkes som et udtryk for de pårørendes ønske om at hjælpe afdøde bedst muligt på vej ved at citere vigtige skriftsteder og gå i forbøn for dem.¹¹ De arabiske gravsteder, der har flest religiøse markeringer, fremstår desuden ganske ensartede med hvide eller grå gravplader, hvide perlesten og grå granitkanter og uden nogen pynt, mens variationen i gravsteder bliver større, jo færre religiøse markeringer der anvendes – f.eks. afløses hvide gravplader af hjerteformede eller sorte gravsten med guldskrift, der er mere pynt på gravene etc. Samtidig er en del af disse grave også ganske velplejede, selv mange år efter at begravelsen har fundet sted, og det peger tilsammen på en stigende grad af individualisering og et skift mod en materiel mindekultur. Og det slår for alvor igennem i de få store sarkofaglignende gravsteder, der ganske vist har enkelte islamiske markeringer i form af f.eks. en stor (lukket) bog som gravsten eller enkelte korte korancitater på arabisk, men suppleres med forskellige figurer – fugle, hjerter, foto af afdøde – og følelsesmæssige og personlige inskriptioner som “Tak for alle gode minder Far.” “Far du har et hjerte af guld.” “Far du vil altid være i vores hjerter...”, alt sammen på dansk. Disse store, typisk arabiske, gravsteder markerer således ikke blot en bevægelse væk fra graven som “lieu-de-passage” for sjælens rejse mod det evige liv og hen imod en materiel mindekultur, hvor troen på livet efter døden gradvis erstattes af gravstedets betydning som social markør. De markerer også en integrationsproces, hvor arabisk som sprog reduceres til religiøse funktioner, mens sociale og følelsesmæssige markører kommer til udtryk på dansk. Og det faktum, at der synes at være omvendt proportionalitet mellem individualisering og religiøse markeringer – altså at mere individualiserede grave typisk anvender

11. For en uddybning af dødsopfattelsen i islam og betydningen for de pårørendes adfærd, se f.eks. Nielsen 2014b samt Smith og Haddad 1981.

færre religiøse markeringer, både sprogligt og symbolsk – kunne desuden tyde på, at individualiseringen samtidig er et udtryk for en stigende sekularisering, ikke mindst fordi de få religiøse markeringer, der så anvendes, er korte, hyppigt anvendte udtryk af mere rituel end indholdsmæssig karakter.

Rising som heterotopi

At se Rising gravplads i et foucaultsk perspektiv som en heterotopi gør nye betydningslag synlige og binder gravpladsen sammen med det omgivende samfund. I den optik er Rising ikke længere blot en plads med rækker af bøgehække og gravsten, hvor muslimer begraver deres døde, men et univers, der knytter mange forskellige rum og fællesskaber sammen på ét sted. De er ikke altid synlige for det blotte øje, sådan som eksemplerne med Mekka som symbolsk centrum for gravpladsens organisering og indretning illustrerede, og de kan ovenikøbet være indbyrdes inkompatible, som når der på samme tid knyttes an til geografiske lokationer som Palæstina, Bosnien og Irak på den ene side og abstrakte rum som paradiset og helvede på den anden. Og heterotopien knytter ikke kun meget forskelligartede rum sammen på ét sted, men synliggør også en række fællesskaber, der knytter muslimer sammen, både på gravpladsen og i det omgivende samfund. Brugen af islamisk symbolik og sproglige citater fra Koranen og hadithlitteraturen skaber sammen med den rumlige organisering med Mekka som pejlepunkt et religiøst fællesskab, der forener de afdøde muslimer på pladsen med de levende muslimer uden for pladsen og indskriver dem i en fælles muslimsk *umma*. På samme måde indskriver de dodes etniske og familiemæssige fællesskaber, som kommer til udtryk på pladsen, sig i den verden, der foregår udenfor: Når arabiske gravsteder fremhæver afdødes relationer til børn, mens pakistanske markerer afdødes relationer til forældre og bosniske betoner forholdet til ægtefæller, afspejler og fortætter det måden at forstå familierelationer på blandt de levende. Og når begravelser tiltrækker store grupper af etniske landsmænd og -kvinder, som ikke nødvendigvis omgås hinanden til daglig, endsiges kender hinanden særlig godt, bidrager det til en midlertidig udkrystallisering af etniske fællesskaber, som for en kort tid bekræftes for derefter at opløses igen. Gravpladsen bliver

derved en afspejling af det omgivende samfund, der fortætter og nogle gange ligefrem transformerer relationerne udenfor, som når de religiøse tekster, der bruges på gravsten, f.eks. alluderer til forestillingen om, at døden ikke er slutningen på livet, men derimod tærsklen til det virkelige liv.

Den store variation mellem gravsteder på Rising illustrerer tydeligt, at der ikke findes nogen entydig islamisk gravkultur i Danmark. Foucaults iagttagelser af den døde krops betydning peger desuden på, at islamisk gravkultur i diasporaen er under udvikling, og at gravstedernes forskellige udtryksformer kan aflæses som en bevægelse fra anonymitet som udtryk for en tro på livet efter døden, over markering af religiøsitet som middel til at hjælpe afdøde af sted på den sidste rejse mod *al-janna* og *al-jahannem*, hen mod en materiel mindekultur, der fastholder individualitet, illuderer sekularitet og fungerer som social markør. Og ganske vist fremstår Rising gravplads som en lokaliserbar entitet, hvor muslimer begraver deres døde efter islamiske forskrifter, men ved at anskue den som heterotopi synliggøres pladsens mange betydningslag, der knytter de døde til de levende i det omkringliggende samfund, og skaber derved rum for det, som kan være svært at udtrykke verbalt og visuelt.

Litteratur

- Baker, Helle. 2002. "Muslimsk gravplads på Risingskirkegård i Odense". *Landskab* 83(2): 49-53.
- Bakken, Christian. 2005. "Hengte seg etter avslag". *Nettavisen NA.no*, nettavisen.no/525278.html (hentet 7.7.2016)
- Foucault, Michel. 1984. "Des Espace Autres." I *Architecture, Mouvement, Continuité* 5: 46-49. desteceres.com/heterotopias.pdf (hentet 7.7.2016). De sidetal, der er anvendt i denne artikel, refererer til den digitale udgave.
- Francis, Doris, Leonie Kellaher og Georgina Neophytou. 2005. *The Secret Cemetery*. London: Berg Publishers.
- Jacobsen, Brian Arly. 2012. "Hvorfor er halvmånen et symbol for islam?" I *Religion.dk*, religion.dk/sp%C3%B8rg-om-religion/hvorfor-er-halvm%C3%A5nen-et-symbol-islam (hentet 7.7.2016).
- Johnson, Peter. 2013. "The Geographies of Heterotopia." In *Geography Compass* 7(11): 790-803.
- Koranen*. 2006. Oversat af Ellen Wulff. København: Forlaget Vandkunsten.
- Nielsen, Helle Lykke. 2013. "Den sidste rejse." I *Landskab* 3: 78-81.
- 2014a. "Det sidste hvilested. Om tilhørsforhold og identitetsdannelse blandt muslimer i Danmark." I *Kulturstudier* 1: 6-30.

- 2014b. “Enhver skal smage døden’: Islams betydning for død og begravelse af muslimer i Danmark.” I *Klinisk Sygepleje* 28(4): 40-51.
- 2016. “Stemmer fra graven. Muslimske kvinder på danske kirkegårde og begravelsespladser.” I Lone Kølle Martinsen og Sissel Bjerrum Fossat: *Venus, Lucie og Margrethe: Kvindehistorier i kultur, religion og politik*. Odense: Syddansk Universitetsforlag (under udgivelse).
- Odense Kommune. 2011. *Odense kommunale kirkegårde*. Folder udarbejdet af Odense Kommune, delvis tilgængelig på odense.dk/borger/kultur-natur-og-fritid/parker-natur-og-udeliv/kirkegaarde/kirkegarde
- Raasthøj, Knud og Martin Franciere. 2001. “Gravpladser til 1100 muslimer.” I *Fyens.dk*, fyens.dk/odense/Gravpladser-til-1100-muslimer/artikel/261373 (hentet 17.6.2016)
- Riyad as-Salihin. *The Book of the Remembrance of Allah*, bog 16, sunnah.com/riyadussaliheen/16 (hentet 17.6.2016)
- Rugg, Julie (2000). “Defining the place of burial: What makes a cemetery a cemetery?” In *Mortality* 5(3): 259-275.
- Smith, Jane Idleman og Yvonne Haddad. 1981. *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*. New York: State University of New York Press.
- Søndergaard, Britta. 2012. “Flere muslimer vil begravnes i Danmark.” I *Kristeligt Dagblad*, 12. maj.

Joshua A. Sabih

Theme Section

Post-Enlightenment of Leibowitz and al-Jaberi

Philosophy and Religion

Keywords

Double-critique; Islam; Judaism; Law;
Philosophy; Post-Enlightenment

Abstract The issue of the relation between religion and philosophy has re-surfaced in modern Jewish-Israeli and Arab-Muslim philosophical discourses. Facing unprecedented waves of re-traditionalisation and radicalisation in both Israel and Arab-Muslim societies this issue has become a privileged terrain upon which many ideological, cultural and political “wars” have been waged. In this paper, I shall focus on how two prominent philosophers and public thinkers, Leibowitz (d. 1994) and al-Jaberi (d. 2010), have brought the issue of the relation between faith and reason – and with it critical thinking – back to centre stage by engaging both their own philosophical and theological traditions and European philosophical thought.

The truth has no other purpose than knowing that it is truth. Since the Torah is truth, the purpose of knowing it is to do it. (Maimonides 2016, 4; Maimonides 1991, 131)

Since this Law is true and calls to the reflection leading to cognisance of the truth we, the Muslim community, know firmly that demonstrative reflection does not lead to differing with what is set down in the Law. For truth does not oppose truth; rather, it agrees with and bears witness to it. (Averroes 2001, 9)

Joshua Sabih, dr.theol, is associate professor in Middle Eastern and North African Studies at the University of Copenhagen. His teaching and research include Arabic, Hebrew, Jewish and Islamic Studies. He has published on subjects covering different fields of inquiries: Bible, Qu'ran, philosophy and theology, Jewish-Karaite and Samaritanian Studies, Jewish-Muslim relations, modern Arab and Jewish critical thought.

Indeed, if a philosophy of the future exists, it will have to be born outside Europe or as a consequence of the encounters and frictions between Europe and non-Europe. (Foucault 1978, quoted in Almond 2007, 22)

This article offers a close reading of two major works on two modern philosophical discourses – Arab-Muslim and Israeli-Jewish – each of which in relation to its own philosophical tradition. The first is the work of the Israeli philosopher Yeshayahu Leibowitz (1903-1994), *'emunāto šel ha-rambam* (Leibowitz 1980).¹ In this small book, he casts his critical gaze on the relationship between philosophy and law from the vantage point of his theory, the synoptic view. Through the lens of this theory, Leibowitz approaches Maimonides of *Mishneh Torah* and the *Guide of the Perplexed* as one and the same. The second is the work of the Moroccan philosopher Mohammed Abed al-Jaberi (1935-2010) on Averroes's legal decision (*fatwā*) on the legal obligation to philosophy-as-act or to philosophize in his critical and analytical edition of Averroes's book *fasl al-maqāl* (*The Decisive Discourse*).² Each work offers a philosophical reading of one medieval philosopher, the philosophical legacy of whom continues to be an inexhaustible field of inquiry for many reasons: philosophical as well as socio-political.

Speaking of contemporary philosophical discourse in the Middle East and North Africa – an area which is both erroneously and ironically known for its too-much-religion and far-less-philosophy – requires, I must confess, *une-mise-en-criese* of this perception, the genealogy of which we can trace back to Kant's *The Critique of Judgment* (1914) and Hegel's *Lectures on the History of Philosophy* (1892).³ It seems, however, that both Leibowitz and al-Jaberi were aware of the constraints that the huge and abundant scholarship on Maimonides and Averroes – together or separately – imposed on them. The contributions of each one of them begin with the assertion that no mono-genealogical thought has been able to tame Averroes and Maimonides, neither their image as thinkers – philosophers and scholars of religion – nor their trans-disciplinary erudition (Benmakhlof 2015). Contrary to Renan's four postulates (Renan 1882) that:

- medieval Arab philosophy was a “pale copy of Greek philosophy”

1. This book was published in English translation under the title *The faith of Maimonides* in 1989.
 2. The title as given by al-Jaberi: *fasl al-maqāl fī taqrīr ma bayn al-šarī'ah wal-hikmah minal-'ittisāl 'aw wujūb l-nazar al-'aqlī wa hudūd al-ta'wīl (al-dīn wal-mujtama')* (Eng. *The Decisive Discourse: Determining the Nature of the Connection between Religion and Philosophy or the Obligation of the Philosophical Examination and the Limits of Interpretation (Religion and Society)*). This title is very significant in terms of the nature and function of religion and politics in society. (Averroes 2007)
 3. One can easily see Leibowitz's critique of Kant's and Hegel's antisemitism as a part of his rejection of the notion of “shared Judaeo-Christian heritage” (Leibowitz 2008, 16–25). In this connection, one should read the ground-breaking article of the Nigerian philosopher Emmanuel Chukwudi Eze: “The Color of Reason: The Idea of ‘Race’ in Kant's Anthropology.” (Eze 1997; Mignolo 2013).

- Jews were the only ones who took medieval Arab philosophy seriously
- it was impossible to learn anything from Averroes, Arabs [Arab-Jews] or the Middle Ages
- the Qur'an [Jewish scriptures] triumphed after the death of Averroes in 1198 [and Maimonides in 1204]

Leibowitz and al-Jaberi, each in his analytical reading of Maimonides and Averroes, sought to show two things:

- that medieval Arab and Jewish philosophical thought have actually managed to create a new paradigm which cannot and should not be reduced to Greek philosophy
- that their own philosophy cannot and should not be reduced to western philosophy

As my close reading will show, the epistemological theory of both Maimonides and Averroes as understood by Leibowitz and al-Jaberi has nothing to do with the 19th century dualism of reason/faith, but with the relation between *Intellect* and *Law*. For Leibowitz, the faith (*emuna*) of Maimonides is a juridical-philosophical construction (Rechnitzer 2008). In this light, Divine Law's (*halakhah*) goal is construed as the perfection of man, and this requires that man knows God rationally. The latter means knowing God through Logic, Metaphysics (or the ultimate philosophy: *al-falsafa al-'ulā*) and Physics. For al-Jaberi, Averroes's demonstrative syllogistic reasoning (philosophy) – the aim of which is nothing but to demonstrate rationally the very same truth found in the Scriptures – is compulsory (*wājib*) upon every qualified person, according to Islamic Law (*al-šar'*). Both philosophers agree that this paradigm is an expression of a real enlightenment which concurrently generates a rational knowledge of God, and by doing that it frees man from the religious and political authority and despotism of the clergy.

The general aim of this paper is to *show* how the philosophical discourse in Israel and the Arab world re-maps the relationship between intellect and Law as a philosophical question within a paradigm of continuity and discontinuity; continuity of medieval Arab and Jewish philosophical thought and its central episteme: the unity of truth and plurality of discursive modes (or to use al-Jaberi's terminology: Reason/Mind (*'aql*)), and discontinuity with

- the ideological claim of the Eurocentric orientalist discourse about the “non-philosophical character” of medieval Arab and Jewish philosophical thought, and
- the doctrine of *two truths*: faith/law and reason/science.

The immediate goal, however, is to present two separate interpretive readings of medieval philosophical thought and the diverse rationalist articulations vis-à-vis the nature and modalities of the epistemological relation between the philosophical and religious as a *relation of difference, not opposition*. The postulate of intrinsic and extrinsic opposition is mere theology and ideology, the accretions of which are manifest in the very discourse which claims that Arab and Jewish philosophies are non-philosophy (Renan 1882). In practice, this paper shall present the synoptic view of the Israeli philosopher Yeshayahu Leibowitz through which Maimonides of the *Guide of the Perplexed* and of *Mishneh Torah* are one and the same. More or less the same can be said about the Moroccan philosopher Mohammed Abed al-Jaberi’s reading of Averroes as both *philosopher* and *faqih* under the rubric of “unity within diversity”.

I shall argue that Averroes’s and Maimonides’s epistemic frame of the nature and modalities of the relationship between law and philosophy is as actual and operational in the modern Arab-Islamic and Jewish-Israeli “neo-enlightenment project” as it was in the “enlightenment project” in medieval Arab and Jewish philosophical thought, irrespective of whether this enlightenment is with a capital E or not (Griffel 2009, 1-20). I should also indicate that the ideological implications today of the issue of religion/law/faith and philosophy are salient in the revival and instrumentalisation of Arab-Muslim and Jewish philosophical heritage in the debate about modernity, nation-state, democracy, secularism and political theology – re-traditionalisation of religiosities: local islams and judeities – in the Arab world as well as in Israel.⁴

4. There are various forms of re-traditionalisation in Islamic societies. Unlike the salafiyasation, which means bringing Muslim societies back to one imagined canonised pure form of Islam, re-traditionalisation is a re-introduction or re-vival of various religious beliefs and cultural practices of a historically given community. For sociologists and anthropologists these religious beliefs and cultural practices – construed as popular, folkloric, mythologised – are often the privileged sites of living Islams: for instance, saint veneration, magical practices, Sufi zawayah. In Israel, this phenomenon can be seen in the revival of religious beliefs and practices which a particular community used to have in its country of origin before its settlement in Israel. Saint veneration, Mimouna feast and religious pilgrimage are some of the rituals and practices that are making their ways

back to the public space (Bilu 1996, 89–103). The Israeli TV-channel 10 has just begun showing an investigating programme under the title *מורה נבוכים* (*Guide for the perplexed*) inspired by the very same title of Maimonides’s book. The author and investigator of this programme, Avishay Ben-Haim, a journalist on

religious and Mizrahi affairs, is dealing with the tension that exists between traditional values – the textual foundation of Judaism – and modernity, and how this tension is perceived and dealt with in a complex and often paradoxical way that characterise “Israeli Judeities” (Ben-Haim 2016).

Leibowitz's Maimonides

The representation of Maimonides as both philosopher and *haham* (sage; religious authority) – a friend of Greco-Arab philosophy and a friend of God – is problematic in modern Jewish-Israeli philosophical and religio-cultural discourses. It is also considered as one of the challenging issues for the role and position of religion in Israeli society, and the very identity of the state as a *Jewish state* (Yeshayahu Leibowitz 1975; Schwartz 1995). For Leibowitz, Maimonides is without a doubt three personae in one. He is a philosopher, a halachic authority and a man of faith. The reception of Maimonides in various intellectual traditions has a long and variegated history. For modern Jewish thought, the political reality after the foundation of the state of Israel has brought Maimonides's intellectual legacy back into a heated debate among the various political and intellectual – and even ethnic – groups in both Israel and world Jewry.

In comparison with the other voices within Jewish and Israeli Maimonideanism (Robinson 2009),⁵ Leibowitz's Maimonidean thought is considered one of the most articulate and coherent religious philosophies with a significant social and political output (Rechnitzer 2008). The latter aspect is more salient in his philosophical conceptualisation of faith as commandment and idolatry expressed in his reading of Maimonides's *Mishneh Torah* and the *Guide* after his intellectual ideological shift from being a religious-Zionist to becoming a radical critic of it in the 1960s (Hellinger 2008). As we shall see below, Leibowitz's theoretical approach should be seen in conjunction with his social and political views as an active public intellectual and educator. In his work *The Faith of Maimonides*, he presents his dialects as circular theory, according to which the dialectical relationship between faith (philosophical) and commandments (religious practical precepts) is recast as a circular process: a process in which practical precepts/commandments – *mitzvot* – represent a starting point, an instrument, and a purpose. As instrument, the *mitzvot* educate and bring man to religious faith. Once faith – in its philosophical sense, i.e. knowledge of God – is reached man realises that the practical expression of this philosophical faith is worship of God for-His-own-sake through the commandments – *mitzvot*. Doing the Torah – practicing the commandments as a point of departure – becomes the very

5. As editor Robinson has actually managed to include a number of serious papers on the issue of Maimonideanism from the view point of the history of Jewish thought and its reception of Maimonides and his thought. What I find wanting in this book is, for instance, the receptions of Maimonides in pre-modern and modern Arab-Muslim and modern Arab-Jewish thought. This is what I am intending to do in working with pre-modern and modern Arab-Muslim and Arab-Jewish Maimonideanism and Averroism. The present paper represents my first attempt in articulating a coherent thought in a comparative perspective between Israeli-Jewish and Arab-Muslim modern Maimonideanism and Averroism respectively.

purpose of knowing God/philosophical faith, which is immanent in Law (*halakhah*) itself or as Leibowitz puts it: religious faith as torah [*mitzvot* as the embodiment of Jewish religion in *halakhah*] for its own sake. In this context, he cites Maimonides who analogically equates desiring knowledge in itself as truth with “Torah is truth”, on the one hand, and knowing with doing: knowing as doing, on the other hand.

One ought not to busy oneself with God’s Torah in order to earn one’s living by it; nor should the end of studying wisdom be anything but knowing it. *The truth has no other purpose than knowing that it is truth.* Since the *Torah is truth, the purpose of knowing it is to do it.* (Maimonides 1991, 131; Maimonides 2016, 4)

With this picture in mind, Leibowitz begins with the issue of representation(s) of Maimonides and his thought – all of which one could gather under two main paradigms: unity versus duality – in modern scholarship (Schwartz 2009, 385-406).⁶ Leibowitz’s unity paradigm – which he calls the synoptic view – aims at re-constructing an image of Maimonides as the ideal Jew and the ideal man of philosophical faith, in whom Leibowitz finds no contradiction between these three personae: philosopher, halachic authority and man of faith (Leibowitz 1989, 11).

Leibowitz’s depiction and *mise en crise* of the dualist paradigm go hand in hand with his criticism of Jewish-Israeli philosophical and religious discourses, on the one hand, and the nationalising-zionising tendencies found in both the religious⁷ and secular Zionisms of Maimonides, on the other hand. The dualist paradigm consists not only in the opposition between the religious (prophecy) and the philosophical (reason), but also between what is truly Jewish (internal) and what is foreign (external). As we shall see, Leibowitz’s rational approach to the issue of Maimonides’s faith through the lens of the unity or synoptic view offers

- a critique of the dualist paradigm,
- a philosophical explanation to the structural relationship between thought and practice, and
- a theo-centric doctrine of the relationship between God and man or the world as the only rationally plausible doctrine.

6. Although Dov Schwartz does not mention Leibowitz, in his discussion of these two paradigms, in his comparative study between Rabbi Kook (unity) and Zeev Jawitz (duality within religious-Zionist philosophy), it seems to me that Leibowitz’s synoptic view sided him with Rabbi Kook’s unity paradigm, despite his criticism of religious Zionism, which he calls religious-nationalism (Schwartz 2009).

7. In one of his many interviews Leibowitz is remembered for his analogy between religious nationalism and national socialism: “Religious nationalism is to religion what national socialism is to socialism... National socialism is not socialism but its opposite, likewise religious nationalism is not religion but its opposite.” (Leibowitz 2013).

On this point, which seems paradoxical, Leibowitz is seen to be more concerned with saving Maimonides from the ideological implications of the duality-paradigm than sacrificing one of the figures of Maimonides. The dualist-paradigm – either religious or secular – construes Maimonides of *Mishneh Torah* and Maimonides of the *Guide* as two irreconcilable figures and discourses.

Maimonides's faith as man's duty to worship God

Being *exclusively* a philosopher or *not* a philosopher in the general sense are two propositions that frame Leibowitz's conception of the faith of Maimonides under the watching eyes of the synoptic view. Positing the issue in this manner presupposes two things: either being a philosopher or theologian, but not both, and being an ethnic philosopher (non-European) in the sense of being a sage in the Oriental tradition (Deleuze and Guattari 1991, 8–9).⁸ Instead, Leibowitz offers a third proposition through his theory of dialectics as circular: a friend of God (*halakhah*) is a friend of knowledge (philosophy). With regard to the latter, Leibowitz rightly indicates that Maimonides distinguishes between the desire of knowledge in itself and the desire of knowledge of God.

When I say that Maimonides *was not a philosopher*, I refer to the *significance* that Maimonides himself allotted to *his own philosophical thinking*. (Leibowitz 1989, 15)

8. In a long passage, Deleuze and Guattari outline their conception of the opposition between Greek philosophy and Oriental wisdom: “Les concepts, nous le verrons, ont besoin de personnages conceptuels qui contribuent à leur définition. Ami est un tel personnage, dont on dit même qu’il témoigne pour une origine grecque de la philo-sophie : les autres civilisations avaient des Sages, mais les Grecs présentent ces ‘amis’ qui ne sont pas simplement des sages plus modestes. Ce serait les Grecs qui auraient entériné la mort du Sage, et l’auraient remplacé par les philosophes, les amis de la sagesse, ceux qui cherchent la sagesse, mais ne la possèdent pas formellement.

Mais il n’y aurait pas seulement différence de degré, comme sur une échelle, entre le philosophe et le sage : le vieux sage venu d’Orient pense peut-être par Figure, tandis que le philosophe invente et pense le Concept.” (Deleuze and Guattari 1991, 8–9). (“We will see that concepts need conceptual personae that play part in their definition. Friend is one such persona that is even said to reveal the Greek origin of philosophy: other civilisations had sages, but the Greeks introduce these ‘friends’ who are not just more modest sages. The Greeks might seem have confirmed the death of the sage and to have replaced him

with philosophers, the friends of wisdom, those who seek wisdom but do not formerly possess it. But the difference between the sage and the philosopher would not be merely one of degree, as on a scale: the old oriental sage thinks, perhaps, in Figures, whereas the philosopher invents and thinks the Concept.” Deleuze and Guattari 1994, 3). For further discussion on this particular topic, I refer the reader to Bell’s interesting work on Deleuze and Guattari’s *What is Philosophy?: A Critical Introduction and Guide*. (Bell 2016)

A cardinal point in Leibowitz's depiction of Maimonides the philosopher is Maimonides's self-perception and his perception of what philosophy is. Leibowitz insists that "knowledge of God is not a part, or a detail of general human knowledge – it is a totally different affair" (ibid. 15). In this sense, Maimonides is not a philosopher "because the purpose of his thought was not philosophical", but to worship God through a philosophical (rational) faith. On this very point – Maimonides is and/or is not a philosopher, which once more presents an apparent paradox, Leibowitz has in mind to save Maimonides from both the duality-paradigm and the anthropocentric theology of the unity-paradigm. From the point of view of the duality-paradigm the Maimonides of *Mishneh Torah* – considered holy since it was inspired by the holy Spirit, according to Zev Jawitz (Jawitz 1935, Schwartz 2009), is irreconcilable with the Maimonides of the *Guide* (considered a profane work by both the religious and the secular schools). Through the lens of Leibowitz's synoptic view, Maimonides's epistemological theory that God is absolutely transcendent means that his existence cannot be demonstrated.⁹ This serves as the philosophical basis for Leibowitz's conception of the "nature and limitations of Human knowledge" (Goldman 1992). Therefore, "knowledge of God is not a part, or a detail of general human knowledge – it is a totally different affair" (Leibowitz 1989, 15). It is in this sense that we should find what Leibowitz means when he says that Maimonides is not a philosopher. That is, he is not a philosopher in the western sense of the word. In the new paradigm of medieval Arab and Jewish philosophy, however, Maimonides is and should be considered a true philosopher.

The Maimonidean God does not have any positive attributes, but He should be construed negatively (negative theology). In the chapter on "faith and theology", Leibowitz addresses the issue of theism within the framework of philosophy of religion: distinction between the personal God – God of religious belief – and god as an abstract concept – god of philosophical thought. Leibowitz posits Maimonides's negative theology as a negation of the divine attributes current in religious discourse, in which God is conceived in categories of human thought derived from "the *sensual and imaginative experience of man.*" (ibid. 69). Maimonides's doctrine of divinity – as interpreted through the prism of Leibowitz's conception of pure theism – is

9. On this point, see the section on Averroes and his conception of philosophy-as-act – demonstrative syllogistic reasoning. On this very fundamental point, Leibowitz's synoptic view is fundamentally different from the unity-paradigm of Rabbi Abraham Isaac Kook (d. 1935).

the foundation of faith; a faith which “recognises that there is God and that He can be worshiped” (ibid, 70).

One might interpret Leibowitz’s statement – that Maimonides is not a philosopher – as a reiteration of an orientalist view (auto-orientalism) of the Eurocentric Enlightenment’s discourse which portrays itself as a *rupture* with the Middle Ages and a *continuity* of Greek philosophy (true philosophy). Medieval philosophy – Islamic, Jewish and Christian – in western history of philosophy was therefore considered as non-philosophy; a mere theology. Leibowitz’s Judaeo-Zionist centrism, however, stands in the way of any attempt to understand his paradoxical position: his Kantian critique of reason, on the one hand, and his critique of the doctrine of Christian foundation of modernity and enlightenment on the other (Leibowitz 2008; Bensussan 2008). These two positions have led him to these two different conclusions:

- Medieval philosophy was real philosophy:
This religious philosophy was real philosophy, since the majority of these philosophers *admired* (heb. *he^eritzu*) knowledge for-its-own-sake and desired (heb. *sha’afu*) a knowledge of reality attained by man although they were convinced from the start that such knowledge is bound and destined to lead to a knowledge of God, and his faith gave the main colouring to their philosophical thinking. (Leibowitz 1989, 16)¹⁰
- Maimonides’s philosophical thinking is a denial of the object of philosophical knowledge-in-itself.

On the latter point, Maimonides’s “faith that gave colouring to his philosophical thinking” has led Leibowitz to consider him as the “re-embodiment of the position of Abraham”.¹¹ The example of Abraham’s absolute obedience when he was asked to offer his son Isaac constitutes a clear demonstration of the sort of faith according to which “all of man’s thoughts, feelings and values become null and void in the face of the fear of God and the love of God” (Leibowitz 1989, 160). In other words, fear and love – key terms in both Maimonides’s *Mishneh Torah*, *sefer ha-mada* (book of knowledge) and in the third part of the *Guide* – represent “the quintessence of Maimonides’s philosophy, the whole of which is belief in God” (ibid, 17).

10. This excerpt is in Hebrew (Leibowitz 1980), but unfortunately, the Hebrew text on the internet is not paged:

וּזְתִידָהּ הַיְפּוֹסוּלִיפּ הַתִּיהַּ וְכִי-יִפּוֹ-לַע-פֶּאֱוֹ
הַלְאֵהּ הַיְתוֹחֻלִיפּהּ נִרְדֵּנוּ שׁוֹמֵם הַיְתוֹחֻלִיפּהּ
וְאֵף עַל פִּי כֵן הִיְתָהּ פִּילוֹסוֹפִיָּה דְתִיתָּ זֶה
פִּילוֹסוֹפִיָּה מִמֶּשׁ, שֶׁהִרִי פִּילוֹסוֹפִים הָאֵלֶּה
בְּרוֹבֵם הֶעֱרִיצוּ אֶת הַהִכְרָה כְּשֶׁלְּעִצְמָהּ
וְשֶׁאִפּוֹ לַהֲכַרְתָּ הַמְצִיאוֹת עַל יְדֵי הָאָדָם,
אַלֵּא הִיוּ מְשׁוֹכְנֵי מַלְכֵתְחִילָה שֶׁהִכְרָה זֶה
תְּכִלִּיתָהּ וְסוֹפָהּ לַהֲבִיאַ לַהֲכַרְתָּ אֱלֹהִים,
וְאִמּוֹנָהּ זֶה הִיא שְׁגִיוֹנָהּ אֶת חֲשִׁיבָתָם
הַפִּילוֹסוֹפִית.

man-of-wisdom functions also in Averroes’s *the Decisive Discourse*. In the first section, Averroes quotes the following verse: “So also did We (Allah) show Abraham the power and the laws of the heavens and the earth, that he might [have understanding] and have certitude.” (Q 4:75)

Through the synoptic view, Leibowitz hoped to

- overcome an apparent paradox in Maimonides's thought – faith/law versus philosophy or faith of the philosopher as against the faith of the halakhist (orthopraxis) – and
- counterattack any tendencies that might accuse the Jewish philosopher of allowing philosophical pagan heresy (Greek philosophy, and Arab philosophy, branded as heretical by religious orthodoxy) to pollute the purity of the Torah.

For Leibowitz the apparent paradox has been placed wrongly. That is, the distinction is not between philosophy and *halakhah*, but “it exists within the halachic thinking itself” (ibid. 23). As a result, the two aspects of faith in Maimonides should be approached through the lens of the synoptic view that enables us to see Maimonides's philosophical thought (*Guide*) and halachic authority (*Mishneh Torah*) as one whole.¹² In other words, the correct understanding of this issue is to define it as a matter of legal interpretation.

Now, Leibowitz is also aware of the intricacies of religious philosophy as a whole and as an individual religious system: Judaism, Islam, Christianity, pagan religions etc. As a Jew he privileges not only Judaism but rabbinic Judaism and the centrality of rabbinic understanding of *mitzvot* (Oral Law). His articulation of this fundamental truth comes to the fore in his discussion of what he views as the “quintessence of Maimonides's intellectual thought”, namely that the repudiation of idolatry, which, according to both Leibowitz and Maimonides, “consists in adoring something which is not God ... in thought or in action. *This includes any conception of the divine whose contents are human categories or values.*” (ibid. 22). This repudiation of idolatry consists of two corollary propositions or interdependent stages: belief in one God (true knowledge in the only true God) cannot be attained except by man's duty to worship God, “in which, and in which alone, he is able to maintain contact [faith] with God” (ibid. 22). Faith (heb. *emuna*) as man's “relation to God” not the other way around. The first means man's “recognition of his own duty to worship God” (Leibowitz 1989, 22). Faith is philosophy whereas *mitzvot* is *halakhah* (Harvey 2012).

12. This is actually similar to al-Jaberi's approach to Averroes's intellectual project which he considers as one coherent system of thought: Averroes shifts the discussion about the status of philosophy from being a dogmatic issue (ar. *'aqidah*) about revelation versus philosophy to a juridical issue (ar. *fiqh*). This approach finds its theoretical and analytical articulation in al-Jaberi's Averroist project: a comprehensive work that conjugate editing, publishing Averroes's works with a post-enlightenment reflective-critical-philosophical thinking.

Religious faith as Torah for its own sake

Leibowitz's own perception of faith (philosophy) and religious practices (*halakhah*) as two interdependent categories is in collision course with Israeli judeities: from Ben Gurion's conception of Judaism to religious Zionism. One cannot help noticing Leibowitz's critique of kabbalah (Jewish Mysticism) as a perversion of true Judaism – Maimonidean Judaism.¹³

The fundamental premise upon which Maimonides rests his own perception of God is that “God is ‘true Being’ in and for himself, not because Him being the cause of the world” (ibid. 26). That is, God is transcendental, and the relationship between God and the world is not a relationship of natural causality. In this connection, the concept of creation is considered by Maimonides as not “essential for a knowledge of God”. On the latter point, Leibowitz opens, in chapter 7 (53-57), the door for a brief discussion on Being and Creation; a discussion that he calls “The God of Aristotle and the God of our fathers”. As mentioned earlier, Maimonides's doctrine of divinity “that there is God and that He can be worshiped” is what differentiates between “Maimonides's God and Aristotle's or Spinoza's god”, in the eyes of Leibowitz (Harvey 2012; Fraenkel 2006). Leibowitz begins with Maimonides's first four *halahot* of *yesodei ha-torah* (the fundamentals of the Torah) in the first book, *sefer ha-madah* (book of knowledge), of Maimonides's monumental work on Jewish law,¹⁴ *Mishneh Torah*. It is stated in the first *halakhah* that:

The fundament of all fundamentals (heb. *yesod ha-yesodot*) and the pillar of wisdom (heb. *'amod ha-hahamot*) is to know that there is a Primary Being (heb. *matzuy rišon*) and He gives being (heb. *mamtzi*) to all beings (heb. *kol nimtza*), and all beings in heaven or on earth or between them have no being except from the truth of His being (heb. *'amitat hamtza'ō*). (Leibowitz 1989)¹⁵

God as the only *true Being* in a philosophical sense means, according to Leibowitz, “necessary being – that is something the being of which is derived from it being what it is, not something which only has being on account of something else” (Leibowitz 1989, 33-34; Harvey 2012). For Leibowitz, as well as for Maimonides, the scriptural basis for God as “Being” and “Truth” is the prophetic words mentioned in *halakhah* 4:

13. On his very point, one notices that al-Jaberi's dismissal of Sufism and the gnostic reason represented in mashreqi philosophy is quite similar to Leibowitz's dismissal of Jewish mysticism (Al-Jaberi 1982; Weiss 1989).

14. It is worth mentioning, in this context, Averroes's work on the four Sunni legal schools in four volumes: *Bidāyat al-mujtahid wa nihāyat al-muqtasid*, Cairo: Dār al-hadīth.

15. The English translation is a bland of Gucker's and Tougher's. The Hebrew text and its English translation of *Mishneh Torah* is found on this site: chabad.org/library/article_cdo/aid/904960/jewish/Yesodei-haTorah-Chapter-One.htm

Halakhah 1:

יְסוּד הַיְסוּדוֹת וְעִמּוּד הַחֲכָמוֹת לִידַע שִׁי
שֵׁם מִצּוֹי רֵאשׁוֹן וְהוּא מִמְצִיא כָּל נִמְצָא
וְכָל הַנִּמְצָאִים מִשָּׁמַיִם וְאֶרֶץ וְמָה
שֶׁבִינֵיהֶם לֹא נִמְצָאוּ אֶלָּא מֵאֵמֶת הַמְצָאוּ

This is implied by the prophet's statement [Jer. 10:10] "And God, your Lord, is truth" – i.e., He alone is truth and no other entity possesses truth that compares to His truth. This is what [is meant by] the Torah's statement [Deut 4:35]: "There is nothing else aside from Him" – i.e., aside from Him, there is no true being like Him. (Leibowitz 1989)¹⁶

Leibowitz notices that the epistemological implications of Maimonides's ontological theory: "Being" and "Truth" as being unique to God is that "nothing is of significant value for man in this world apart from the knowledge of God ... since God alone is true being" (Leibowitz 1989:36). Leibowitz believes that Maimonides's epistemological theory – the process of knowing God – begins from the Jewish religious belief, according to which *faith* is conceived in categories of *mitzvot*, not in Aristotle's "doctrine of being" (ontology). On this point, Leibowitz shows that instead of positing faith as a condition for accepting commandments (*mitzvot*) as do other Jewish and Muslims thinkers, Maimonides arranges faith itself (religious belief) *in* the commandments. The process that teleologically lead to the knowledge of God *should always* be under the watching eyes of Aristotelian rational philosophy (the demonstrative syllogistic reasoning of Averroes), which is the only guarantee or

the necessary means for avoiding ... deviations which are likely to bring man to regard what is not God as God ... and from falling into the trap of imaginary cognition ... which constitutes the very idolatry. (Leibowitz 1989, 37)

Al-Jaberi: Averroist Post-Enlightenment

Al-Jaberi – as an Arab-Moroccan philosopher and a public intellectual – has made of Averroes the very foundation of a "real" enlightenment – an Arab Post-Enlightenment – which modern Arab-Muslim philosophical discourse should make its object. Successive failures or partial successes of waves of renaissance (ar. *nahdah*) since the 19th century – the time of hegemonic west – shall be seen as a consequence of – inter alia – the dominance of "gnostic reason" and its variegated social and political prac-

16. *Halakhah 4:*

הוא שהנביא אומר 'זה' אלהים אמת הוא
לבדו האמת ואין לאחר אמת כאמתתי
והוא שהתורה אומרת אין עוד מלבדו
כלומר אין שם מצוי אמת מלבדו כמותו

tices as against the absence of the “demonstrative reason” as thought and practice. The ills of Arab societies cannot be healed without a double critique – critique of itself and of the other. Like most Arab thinkers, the post-Enlightenment discourse recasts the modern Arab post-Enlightenment project as a process of rupture and continuity: rupture with the discourse of decadence and the socio-political conditions that stand behind it, and the Eurocentric discourse of Enlightenment on Modernity that imagines it – i.e. a discourse on itself – as a total rejection of the past and the other (Habermas 1988; Khatibi 2002). Continuity, however, is construed as a continuity of the principle of modernity that medieval Arab-Islamic philosophy has instituted: the authority of Intellect. The latter should not be understood in the sense of opposition to and rejection of Law/faith nor in the sense of harmonisation (Hourani 1967), but rather as a critique of both: the notion of *Raison* as articulated by western metaphysical circles and the theological logos of Islamic *Kalam* (Tizini 1971; Muruwwa 1978). In his critique of Arab Reason,¹⁷ al-Jaberi identifies decadence as primarily a discourse – not as a decadent historical period. Like most modern thinkers al-Jaberi recognises three main paradigms/discourses of decadence-renaissance that were generated as early as the 19th century – and which have been canonised in modern Arab historiography from the time of the first pioneers of Modern Arab Nahdah (Beleqziz 2009; al-Jaberi 1996):

- The westernised paradigm: the discourse of the European Enlightenment versus the decadent Arab-Islamic societies and thought
- The Salafi-reformist paradigm: the puritan Islam of Wahhabism (the non-liberal Salafi thought)
- The pseudo-hybrid paradigm: *'asālah wal mu'āsarah* (authenticity and contemporaneity). The latter means in fact Islamic heritage versus western modernity.

The first paradigm, which has been the product of the socio-political realities of western hegemony, colonialism and its discourse about the orient – Orientalism – consists of emulating the modernization model of Europe as a way out of oriental decadence (Blaut 1993). The second paradigm offers itself as a remedy for the Islamic world's ills through a return to “pure Islam” as reflected in the authentic prophetic model. This paradigm has

17. Al-Jaberi's Critique of the Arab Reason is a four volumes project that began in 1982 with *the Formation of the Arab Reason* and concluded with *the Ethical Reason* in 2001.

resulted in fossilization and sterilization of Wahhabi reformist thought and political totalitarianism (Sabih 2015). As far as the third paradigm is concerned, its pseudo-hybridity is reflected in its timid approach to and its refusal to make the issue of philosophy and Law (Reason and faith) an object for philosophical inquiry. That is to address the nature of the relationship between religion and philosophy as a relationship between religion and society in the same manner as Averroes did in *The Decisive Discourse*. For al-Jaberi, the paradigm of real hybridity of authenticity and modernity is the one that is and should be double-critical; that is, a critique of Arab Reason – as a cognitive instrument and cultural/intellectual product – on the one hand, and a critique of the essentialist discourse – whether orientalist and/or islam-centrist (religious discourse) – on the Arab Reason (Mind), on the other. Al-Jaberi finds in Averroes’s legal discussion (pace Mahdi 1984, 188-202)¹⁸ about the nature of the relation between religion and philosophy a valid precedent in two regards: politico-ideological and intellectual-philosophical. As I mentioned earlier with regard to Leibowitz’s reading of Maimonides, “it is this relation between religion and philosophy that have been the object of philosophical thought and a central point of interest in Arab-Islamic culture through the ages” (al-Jaberi 2007, 48), including Arab-Jewish culture which organically is part of it. Most important is the analogy that al-Jaberi makes between this issue at Averroes’s time and the issue of authenticity and modernity in modern and contemporary thought:

The attitudes [Arabs, Muslims, Jews, Christians, etc.] towards philosophy and sciences of the ancients, or let us say: “rational sciences” in the past are almost similar to today’s attitudes towards “western thought”, or let us say: “modernity”. (Averroes 2007, 48)

Al-Jaberi sums up these in two opposing attitudes:

- The rejectionist attitude which is today represented in the Salafi currents
- The rationalist attitude

For the Averroist al-Jaberi – as well as for Maimonides¹⁹ – the rationalist attitude is that which:

18. Muhsin Mahdi (1984, 189) writes: “The kind of inquiry employed in the first part of the *Decisive Treatise* is not a demonstrative inquiry of the kind employed in demonstrative books ... rather, it appears that Averroes’s position is not legal nor demonstrative, but situated somewhere in between.”

19. Leibowitz’ wording about the *halakhah* as both a point of departure and a purpose could be understood as if he was saying that the ultimate referential authority is religion, but the truth of the matter is that the rational-philosophical decides what is truth, which for Leibowitz is compatible with Torah is truth.

accepts these “rational sciences”, philosophy in particular, as the ultimate referential authority of thought and practice; a referential authority that explains religion, defines the truth of what has been expressed in Figures, and provides demonstrative proofs for what has been defined with proofs.” (Averroes 2007, 48)

Al-Jaberi concludes that these are the conditions of and the modalities through which modernity articulated itself in the glorious times of Arab-Islamic culture. “Modernity”, says al-Jaberi, “does not recognise any referential authority other than Reason (ar. *marji'iyatu al-'aql*). A modernity – as in the case of today’s modernity, that does not avail itself from a kind of “estrangement” (ar. *'igtirāb*) in the thought of the other” (ibid 48). Or as Khatibi calls it: *pensée-autre* (thought-other) (2002, 93-112).²⁰

Before I begin discussing how al-Jaberi reads Averroes’s philosophical-juridical discussion of the religion-philosophy relation, I would like to show the importance that al-Jaberi bestow upon the issue of authenticity and modernity in Averroes’s thought. As a theoretician and practitioner of philosophy, law and jurisprudence, Averroes was actually the best qualified in all these fields to “defend the right to philosophize” through the erudite eye and mind of the legal scholar who reached a legally binding conclusion; a fatwa that stipulated: *philosophical speculation is mandatory upon all those who has the ability to do so*. Since there is only *one truth*, the referential authority of philosophical reason does not contradict prophetic truth. On the contrary, it serves as its rational interpretive tool.

Al-Jaberi’s Averroism

Al-Jaberi’s Averroism²¹ has been considered one of the most coherent current of thought that have been able to articulate an

depuis que les découvertes maritime les ont marginalisés dans l’économie monde qu’ils dominaient auparavant.” (Ferjani 2005, 247). One should also pinpoint that al-Jaberi’s biography of Averroes *ibn Rušd: sirah wa-fikr* (Averroes: his life and thought), together with his work on the figure and concept of the

intellectual *al-muthaqqafūn fi al-hadārah al-'arabiyyah: mihnat ibn hanbal wa-nakbat ibn Rušd* (Intellectuals in Arab Civilization: the Trial of Ibn Hanbal and Averroes) (Al-Jaberi 1998; Al-Jaberi 1995) stand out as two important contributions on Moroccan Averroism.

20. The reader is welcome to see my discussion in my article on Khatibi published in 2015 (Sabih 2015) and which will be published in a new version in the second volume of Mourad El-Khatibi: *Né demain, un ouvrage en hommage à Abdelkébir Khatibi* (forthcoming).

21. In 1999 the University of Lumière Lyon II organised an international conference on Averroes and Averroism, the papers of which were edited and published in French under the title: *Averroès et l'averroïsme (XIIe-XVe siècle: Un itinéraire historique du Haut Atlas à Paris et à Padoue)*. While there is an extensive discussion of the reception of Averroes between the 12th and the 15th centuries, mainly in Europe both in Christian and Jewish traditions, there is only one single paper on the transmission and reception of Averroes in the Arab world (239-248). The author of this article, Ferjani, re-iterates the assumptions of the discourse of decadence recast in Hegelian prescriptive definition of what real philosophy should look like: “Comme disait Hegel: ‘le besoin de philosopher est le besoin des besoins déjà satisfaits’ et la philosophie ne peut s’épanouir qu’avec un minimum de bien être, de liberté et d’instruction que les pays arabes ont perdu

original theoretical and methodological contribution to modern philosophical thought in the Arab world, particularly with regard to the issue of the relation between religion and society today through a critical reading of Averroes's *fasl al-maqāl* (The Decisive Discourse). Al-Jaberi's critical²² and analytical edition²³ consists of three parts:

- A general introduction (*madkhal 'ām*): a brief history of the relation between religion and philosophy in Islam (11-50)
- An analytical introduction (*muqaddimah tahlīliyah*) (53-76)
- Averroes's two texts: *fasl al-maqāl* and *al-damīmah* (85-130)

In this section, I shall focus on two issues in al-Jaberi's analytical introduction: a) Truth does not oppose truth; rather, it agrees with and bears witness to it, and b) the belief/unbelief of the philosopher.

One Truth: Philosophy versus religion (law)

In the beginning, al-Jaberi directs his critical gaze to the opening statement that Averroes makes about the nature and objective of the *Decisive Discourse*:

Our sole purpose (*garadonā*) in this discourse (*qawl*) is to investigate (*naḥṣa*), through the lens of legal inquiry (*al-nazar al-šar'ī*) whether inquiry (*al-nazar*) into philosophy (*falsafah*) and sciences of Logic (*'ulūm al-mantiq*) are permitted (*mubāh*) or prohibited (*mahzūr*), or commanded (*ma'mūr*) – either as a recommendation (*al-nadb*) or as an obligation (*al-wujūb*). (Averroes 2007, 85)

Contrary to Mahdi's assumption, al-Jaberi states that Averroes's discussion is juridical, not philosophical, and the objective of

22. Averroes's text *fasl al-maqāl*, which is used by al-Jaberi here, is critically edited by Mohammed Abd al-Wahid al-Asri, who used the Madrid manuscript, no. 5013 as the primary text. See the introduction written by al-Asri, 79-82 (Averroes 2007).

23. The high number of editions of al-Jaberi's works, including his critical and analytical edition of Averroes's book *fasl al-maqāl* has

always puzzled me. His prolific writings on Arab philosophy, philosophy of science, Arab-Muslim thought indicate that al-Jaberi has been one of the most – if not the most – read thinkers in the Arab world even after his death in 2010. I have known al-Jaberi's as the "founder" of Moroccan philosophical school, one of the greatest achievements of which was the introduction of philosophy and

critical Arab-Islamic thought in the mandatory curriculum of Moroccan secondary schools, and at the University of Mohammed V in Rabat. The edition that I am using is the fourth one of 2007. The first edition came in 1997. I know that other publishing houses, such as Markaz al-whadah al-'arabiyyah has published this work and others as well.

the *Discourse* is to elucidate the position of Islamic law (*al-šar'*) with regard to the issue of inquiring into the sciences of the ancients [Greeks]: philosophy and sciences of Logic. The Decisive Discourse is also

- a response to the accusation of “unbelief” raised by al-Ghazali against the philosophers,²⁴ and
- a critique of the epistemology and ideology of Muslim theology (*'ilm al-kalām*) in general, and ash'arite theology in particular; the latter is by far the dominant theology of Sunni Creed.

With regard to the issue raised in the above-mentioned quote, al-Jaberi makes two observations. The first has to do with why Averroes does not mention the two sub-categories: the forbidden/unlawful (*al-muharram*) and the disapproved (*al-makrūh*) of the legal category of what in Islamic Law (*al-šar'*) is called the prohibited (*al-mahzūr*) contrary to what he does with the category of the commanded (*al-ma'mūr*). For al-Jaberi this issue is of methodological pertinence, since Averroes differentiates between *philosophy-in-itself* (knowledge-in-itself: the essence of philosophy) and man's perception of philosophy (the accidental attributes of philosophy), on the one hand, and between philosophy-as-act and philosophy-as-theory, on the other.

For Averroes, says al-Jaberi, the deontological concerns are not far from the theoretical and methodological concerns of the *Decisive Discourse* (al-Jaberi 2006, 23-34). Asking for a legal opinion to this issue should not in any way be construed as if Averroes believed in its primacy, but as a legal scholar he attempts to show that since the issue being a legal matter it should, therefore, be approached as a juridical matter, not a philosophical one.²⁵ That is, the matter should be examined through the lenses of Islamic jurisprudence, according to which the Qur'an is enlisted as the primary source. In this regard, Averroes shows that the Qur'anic injunction upon man to use his intellect is evident from several verses. In addition to the scriptural argument, he presents legal arguments that support the obligation (*al-wjūb*) of “inquiry (*al-nazar*) into philosophy (*falsafah*) and sciences of Logic (*'ulūm al-mantiq*)”, i.e. philosophy-in-itself. As far as man's perception of philosophy is concerned, Averroes warns against the fatal consequences if a non-qualified person or if a person with no intellectual disposition engages with phi-

24. Averroes mentions two of al-Ghazali's works in which al-Ghazali accuses Arab-Muslim philosophers of unbelief (*kufir*): *The Incoherence of philosophers (tahāfut al-falāsifah)* and *The Distinction (al-tafriqah)* (Averroes 2001, 12).

25. Please compare al-Jaberi's with Leibowitz's earlier discussion.

losophy. Averroes states this point clearly in the following excerpt:

If someone goes astray in reflection and stumbles – due to a *deficiency in his innate disposition, poor ordering of his reflection, his being overwhelmed by his passions, his not finding a teacher to guide him to an understanding of what in them* [the books of ancient philosophy] ... It does not follow that they are to be forbidden to the one who is suited to reflect upon them. *For, this manner of harm coming about due to them is something that attaches to them by accident, not by essence.* (Averroes 2001, 7)²⁶

Law calls for consideration of existing things by means of intellect and for pursuing cognizance of them by means of philosophy-as-act (*fi'l al-falsafah*), which is a sort of syllogistic reasoning, the operating mechanism of which is “nothing more than inferring and drawing the unknown from the known” (ibid. 2). The legal conclusion which Averroes draws here is that the legal evidence that Revelation is not and should not be the only source of knowledge is evident from Revelation itself. Averroes argues that in Q 16:125, one finds a typology, which he turns into a taxonomy of ways of reasoning, each of which corresponds to its own discourse:

Anyone who wants to know God and all kinds of existing things by means of demonstration set out first to know the kinds of demonstrations, their conditions, and in what way may demonstrative syllogistic reasoning differ from dialectical, rhetorical, and sophistical syllogistic reasoning. (Averroes 2001, 3)

The statement “truth does not oppose truth, rather, it agrees with and bears witness to it” is Averroes’s *a priori* truth which he applies in his legal argumentation in order to show that the four principles/sources of Sunni jurisprudence do not support neither the jurists’s nor the theologians’s claim that there is an innate contradiction between knowing God through Scriptures (true faith) and knowing God through demonstrative syllogistic reasoning (*kufr* (unbelief), *bid'ah* (rejected innovation)). The assumption of contradiction between philosophy and law/faith/religion in al-Jaberi’s line of argumentation serves an ideologi-

26. The emphasis is mine, not Buttersworth’s.

cal-political agenda rather than being about law and philosophy *per se* (Salem 2008; al-Jaberi 2006:23-34).

The belief/unbelief of the philosopher

If the legal decision makes it incumbent upon man to use philosophy-as-act, i.e. demonstrative syllogistic reasoning as one of the three modes of demonstration, the most plausible interpretation of Q 16:125: “invite (all) to the Way of thy Lord with *wisdom* [demonstrative reasoning], *beautiful preaching* [rhetorical reasoning] and *argue* with them in ways that are best and most gracious [dialectical reasoning]”, would be that:

because people’s natures vary in excellence with respect to assent ... when this divine Law of ours called to people by means of these three methods, assent to it was extended to every human being. (Averroes 2001, 8)

The term philosopher – friend (φιλό) of wisdom (σοφος) in Averroist sense refers to a) the ancient Greek philosopher and b) the one who uses demonstrative syllogistic reasoning. As a friend of sophia (*hikmah*) and a friend of Law (*al-šar’*), al-Jaberi’s Averroes defends the philosopher’s right to philosophy-as-act, and against al-Ghazali’s accusations of unbelief which he raised against Muslim philosophers.

As a legal category, al-Jaberi argues that philosophy *could* fall into the category of the disapproved (*al-makrūh*) if – and only if – philosophy was not used properly either by the non-qualified person or by a misplacement. The latter could be the use of, for instance, demonstrative syllogistic reason in an area where rhetorical reason or other forms of reasoning were required.

Averroes shows that al-Ghazali is methodologically wrong since he treats theological issues under the legal category of consensus (*‘ijmā’*), which he used against the peripatetic school. In this regard, al-Ghazali has used three issues that, in his eyes, warranted the unbelief (*kufr*) of Muslim philosophers. He stated that these philosophers believed that:

- The world is eternal
- God does not know particulars
- There is no resurrection of bodies

Averroes shows that a) consensus is unconceivable in interpretation, and b) as a result one should not charge someone who goes against consensus with unbelief. As far as the three issues which al-Ghazali raised against Muslim philosophers are concerned, Averroes unveils al-Ghazali's faulty understanding. With regard to God's knowledge, Averroes states that the peripatetic school does say that God does not know particulars, but He simply knows them by a knowledge which is different from human knowledge. The latter is a knowledge of the existing thing, and as such it is caused by them. Whereas God's knowledge is prior to and a cause of the existing things. As a result, it is absurd to compare God's knowledge with human's or even to describe God's knowledge in terms of generals and particulars.

As far as the eternity of the world is concerned, Averroes identifies it as a semantic problem in the sense that the difference between the ash'arite theologians and ancient philosophers is a problem of *naming* and *conceptual definition*. While they agree about the two extremes of the existing things they disagree about the intermediate. The two extremes they agree about are:

- generated things (*muhdathāt*), that is “existing things that exist from something other than itself and by an agent cause” (Averroes 2001, 14), and
- “eternal” things (*qadīm*) that is “an existing thing that does not come into existence from something or by something and that time does not precede ... This existing thing is apprehended by demonstration: it is God” (Averroes 2001, 15).

The intermediate, however, is defined by Averroes as “the sort of being ... that has not come into existence from something and that time does not precede, but that come into existence by something – I mean by an agent” (Averroes 2001, 15). The dispute then with regard to the intermediate is that theologians and philosophers disagree about the past time. While they agree about the future time as infinite, theologians and Plato consider past time as finite, whereas Aristotle considers both past and future time as infinite. With regard to the intermediate Averroes concludes that

it is not truly generated, not truly eternal. For what is truly generated is necessarily corruptible, and what is truly eternal has no cause. Among them are those who name it “everlasting generated”, namely Plato and his sect, because time, according to them, is finite with respect to the past. (Averroes 2001, 15-16)

Al-Jaberi's discussion of these two issues: *philosophy versus religion* and the *belief/unbelief of the philosopher* brings about the significance and relevance in contemporary Arab-Muslim societies, and re-positions them as cardinal problematics that do not cease to threaten the very social and political fabric of these societies. Al-Jaberi is also aware of the intellectual importance that he allocates to this issue in modern philosophical discourse: the socio-political dimensions of these issues are embedded in Averroes's *Decisive Discourse*.

Conclusion: Religion and society

Part of the revival and instrumentality of both Maimonides's and Averroes's philosophical and legal thought in modern Jewish-Israeli and Arab-Muslim thought has to do with finding alternative interpretive frameworks to the current nationalist, religious-fundamentalist ideologies, and popular perceptions and practices that consistently construe religion – Islam and Judaism – as an unredeemable opposition between intellect and Law in the name of tradition: religion and philosophy/science. A critical reading of thinkers, such as Leibowitz and al-Jaberi, has yielded the irrefutable truth that it is necessary today to engage this under-researched area, Middle Eastern and North African philosophical thought under its double genealogy – or as Derrida calls it: double genitive – in terms of its filiation and affiliation to and with its own tradition, on the one hand, and to and with western philosophical tradition, on the other. In the words of Leibowitz, the matter should be read through the lens of the grammar of this double genitive:

There is no Jewish ethic, no Jewish policy, no Jewish concept of society. Jews and Gentiles alike differ on all these matters, and the dividing line is not between Jews

and non-Jews but between man and man. Jews and Gentiles were not in disagreement as Jews and Gentiles except when it came to practicing their religion by keeping the law and the commandments. (Leibowitz 1975, 315-316)²⁷

27. I am using Melamed's English translation in his article "Is there a Jewish Political thought? The Medieval Case Reconsidered" in *Hebraic political Studies* 1(1):24-56 (2005). In opposition to Melamed, I have rendered Gentiles with a capital G. Melamed rightly takes up the discussion in Israel academia with regard to the question of whether one should prefix the epithet Jewish to philosophy. The very issue is of an Orientalist origin and reflects a general conception towards non-western philosophies.

Not surprisingly, al-Jaberi states that the true and applicable modernity – as post-enlightenment – is the authority of the intellect.

This is the main venue of this project that I am engaged in, namely mapping Arab and Jewish reception – in terms of nature and modalities – of medieval Arab-Jewish philosophical thought: Maimonideanism and Averroism. The reception and interpretation of Arab and Jewish shared philosophical heritage in modern Middle Eastern and North African philosophical and critical thought would in my view yield surprising results if approached comparatively.

Literature

- Al-Jaberi, Mohammed Abed. 2006. "Averroes' Ethics and Rules of Dialogue." *Mawaqif* 57: 23-34.
- 1998. *ibn Rušd: sirah wa-fikr*. 1st ed. Beirut.
- 1995. *al-mutaqqafūn fī al-hadārah al-'arabiyyah: miḥnat ibn hanbal wa-nakbat ibn Rušd*. Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyyah.
- 1982. *Naqd al-'aql al-'arabi*. 4 vols. Beirut: Markaz Dirasat al-wahdah al-arabiyyah.
- Almond, Ian. 2007. *The New Orientalists: Postmodern Representations of Islam from Foucault to Baudriard*. London: I.B.Tauris & Co Ltd.
- Averroës. 2007. *Fasl al-maqāl fī taqrīr ma bayn al-šarī'ah wal-hikmah minal-'ittisāl 'aw wujūb l-nazar al-'aqlī wa hudūd al-ta'wīl (al-dīn wal-mujtama'*. Edited by Mohammed Abed Al-Jaberi. 4th ed. Beirut: Markaz dirasat al-wahda al-arabiyya.
- 2001. *Decisive Treatise and Epistle Dedicatory*. Translated by Charles E. Butterworth. Brigham Young University – Islamic Translation Series. Utah: Brigham Young University Press.
- Beleqziz, Abdelilah. 2009. *From Renaissance to Modernity. Arabs and Modernity* 3. Beirut: Markaz Dirasat al-wahdah al-arabiyyah.
- Bell, Jeffrey A. 2016. *Deleuze and Guattari's What Is Philosophy? A Critical Introduction and Guide*. 1 edition. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Benmakhlouf, Ali. 2015. *Pourquoi Lire Les Philosophes Arabes*. Paris: Albin Michel.
- Bensussan, Gérard. 2008. "La Dissimilation Selon Leibowitz." *Cités* 34 (September): 37-42.

- Bilu, Yoram. 1996. "Encountering The Sacred: Saint Veneration and Visitational Dreams among Moroccan Jews in Israel." In *The Sacred and Its Scholars: Comparative Methodologies for the Study of Primary Religious Data*, edited by Thomas A. Idinopulos and Edward A. Yonan, 89–103. Leiden/New York/Köln: Brill.
- Blaut, James M. 1993. *The Colonizer's Model of the World: Geographical Diffusionism and Eurocentric History*. New York, N.Y.: The Guilford Press.
- Deleuze, Gilles, and Félix Guattari. 1994. *What Is Philosophy?* Translated by Hugh Tomlinson and Graham Burchill. London/New York: Verso.
- 1991. *Qu'est-Ce Que La Philosophie?* Collection Critique. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Eze, Emmanuel Chukwudi. 1997. "The Color of Reason: The Idea of 'Race' in Kant's Anthropology." In *Postcolonial African Philosophy A. Critical Reader*, edited by Emmanuel Chukwudi Eze, 103–40. Oxford: Blackwell Publishers Ltd. kanthropology.com/eze.pdf.
- Ferjani, Mohamed-Chérif, Nicole Bériou, and Pierre Guichard. 2005. "Le Devenir de L'œuvre d'Ibn Rushd Dans Le Monde Arabe." In *Averroès et L'averroïsme (XIIe-XVe Siècle: Un Itinéraire Historique Du Haut Atlas À Paris et À Padoue*, edited by André Bazzana, 239–46. Lyon: Presses Universitaires de Lyon.
- Fraenkel, Carlos. 2006. "Maimonides God and Spinoza's Deus Dive Natura." In *The Journal of the History of Philosophy* 44(2): 169–215.
- Goldman, Eliezer. 1992. "Introduction." In *Yeshayahu Leibowitz: Judaism, Human Values, and the Jewish State*, edited by Eliezer Goldman, translated by Eliezer Goldman, Yoram Navon, Zvi Jacobson, Gershon Levi, and Raphael Levy, vii–xxxiv. Massachusetts: Harvard University Press.
- Griffel, Frank. 2009. "The Project of Enlightenment in Islamic-Arabic Culture." In *The Cultures of Maimonideanism: New Approaches to the History of Jewish Thought*, edited by James T. Robinson, 1–20. Leiden/Boston: Brill.
- Habermas, Jürgen. 1988. *Le Discours Philosophique de La Modernité*. Translated by Rainer Rochlitz. Paris: Gallimard.
- Harvey, Warren Zev. 2012. "Shlomo Pines on Maimonides, Spinoza, and Kant." In *The Journal of Jewish Thought and Philosophy* 20(2): 173–82.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1892. *Lectures on the History of Philosophy*. Translated by E.S. Haldane. London: Kegan Paul, Trench, Trübner.
- Hellinger, Moshe. 2008. "A Clearly Democratic Religious-Zionist Philosophy: The Early Thought of Yeshayahu Leibowitz." In *Journal of Jewish Thought and Philosophy* 16(2): 253–282.
- Hourani, George F. 1967. *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy*. Messrs. Luzac and Co.
- Jaberi, Mohammed Abed al-. 1996. *al-dīn wal-dawlah wa tatbīq al-šarī'ah*. Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al' Arabiyyah.
- Kant, Immanuel. 1914. *The Critique of Judgement – Online Library of Liberty*. Translated by J.H. Bernard. London. oll.libertyfund.org/titles/kant-the-critique-of-judgement.
- Khatibi, Abdelkebir. 2002. "Pensée-Autre." In *Chemins de Traverse: Essais de Sociologie*, 91–112. Rabat: Editions Okad.
- Leibowitz, Yeshayahu. 2013. *Yeshayahu Leibowitz on religious-nationalism*. youtube.com/watch?v=oOkP4RQCMmU.
- 2008. "Sur Le Prétendu 'Héritage Judéo-Chrétien Commun'." Translated by Jean-Marc Joubert. *Cités* 2(34): 16–25.
- 1999. *I Wanted to Ask you - Ptofessor Leibowitz*. Edited by Mira Ofra and Avi Katzman. Jerusalem: Keter Publishing House Ltd.
- 1989. *The Faith of Maimonides*. Translated by John Glucker. Tel Aviv: MOD Books.
- 1985. *Conversations on the Eight Chapters of Maimonides*. Jerusalem: Keter Publishing House Ltd. keter-books.co.il/product_book?co=14317.
- 1980. *'Emunāto šel ha-rambam*. Tel Aviv: Ministry of 'Defence. leibowitz.co.il/ebook.asp?id=1.
- 1975. *Judaism, the Jewish Nation and the State of Israel*. Jerusalem: Schocken.
- Mahdi, Muhsin. 1984. "Remarks on Averroes' Decisive Treatise." In *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani*, edited by Michael E. Marmura, 188–202. Albany: State University of New York Press.

- Maimonides. 1991. "Introduction to Perek Helek." In *Rambam's Introductions to the Mishnah*, edited by Yitzhak Shilat, 129–46. Jerusalem: Hotza'ot Ma'aliyot.
- n.d. "Fundamentals of the Torah." Translated by Eliyahu Touger. *Mishneh Torah*. chabad.org/library/article_cdo/aid/904960/jewish/Yesodei-haTorah-Chapter-One.htm.
- n.d. "Introduction to Chapter Ten of Mishna Sanhedrin." Translated by Unknown. mhcny.org/qt/1005.pdf.
- Melamed, Abraham. 2005. "Is There a Jewish Political Thought? The Medieval Case Reconsidered." In *Hebraic Political Studies* 1(1): 24–56.
- Mignolo, Walter. 2013. "Yes, We Can: Non-European Thinkers and Philosophers - Al Jazeera English." *Al-Jazeera*. February 19. aljazeera.com/indepth/opinion/2013/02/20132672747320891.html.
- Muruwva, Husayn. 1978. *al-Naza'at al-mādiyāh fil-falsafah l-'arabiya l-'islāmiyah*. 2 vols. Beirut: Dar al-Farabi.
- Rechnitzer, Haim O. 2008. "Judaism and the Idea of the Law: Leo Strauss and Yeshayahu Leibowitz's Philosophical and Ideological Interpretations of Maimonides." In *Hebrew Union College Annual* 79: 165–91.
- Renan, Ernest. 1882. *Averroès et l'Averroïsme : Essai Historique*. 2nd ed. Paris: Calmann Lévy.
- Robinson, James T. 2009. "Preface." In *The Cultures of Maimonideanism: New Approches to the History of Jewish Thought*, edited by James T. Robinson, VII–XII. Leiden-Boston: Brill.
- Sabih, Joshua. 2015. "Under the Gaze of Double Critique: De-Colonisation, De-Sacralisation and the Orphan Book." In *Tidskrift for Islamforskning* 9(1): 79–108.
- Salem, Ahmed Mohammed. 2008. *Jurists' Criticism of 'Ilm al-Kalām*. Cairo: Ru' yah li-Nashr wa-Tawzi'.
- Schwartz, Dov. 2009. "Maimonides in Religious-Zionist Philosophy: Unity Vs. Duality." In *The Cultures of Maimonideanism: New Approches to the History of Jewish Thought*, edited by James T. Robinson, 385–408. Leiden-Boston: Brill.
- 1995. "Leibowitz' Philosophy in the Face of Religious-Zionist Theology." In *Yeshayahu Leibowitz: His World and his Philosophy*, edited by Avi Sagi, 209--218. Jerusalem: Keter Publishing House Ltd.
- Tizini, Tayyib. 1971. *Mašrū' Ru'yah Jadīdah 'lā Al-Fikr Al-'arabī*. Dar Dimashq Lil-Tiba'ah Wa-Al-Nashr.
- Weiss, Emil. 1989. No man is a prophet in his own land. youtube.com/watch?v=buQ1C5RJ2Vk.

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.

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.

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,

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 enshed som indbegrebet af dansk identitet og samfund (Jöncke 2011, Sjørsløv 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 jagten 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, brede 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.
- Sjørølev, 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.