



Tidsskrift for **ISLAM**
FORSKNING

Islamic Studies Journal

**NYE TENDENSER I STUDIET AF
ISLAM I EUROPA OG DANMARK**

VOL 13 · NO 2 · 2019

Ansvarshavende redaktør: dr.phil., professor Garbi Schmidt

Ledende redaktør: ph.d., ekstern lektor Tina Dransfeldt Christensen

Redaktører på dette nummer: ph.d., lektor Thomas Fibiger og ph.d., lektor Brian Arly Jacobsen

Redaktion

Garbi Schmidt, Kultur- og sprogmødestudier, Roskilde Universitet; Tina Dransfeldt Christensen, Kultur- og sprogmødestudier, Roskilde Universitet; Ehab Galal, Institut for Tværkulturelle og Regionale Studier, Københavns 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, Dansk Institut for Internationale Studier; Zenia Yonus, Institut for Tværkulturelle og Regionale Studier, Københavns Universitet.

Design: Carl H.K.-Zakrisson

Layout: Per Baasch Jørgensen, Graphorama.dk

Tekstredaktion: Dorthe Bramsen og Tina Dransfeldt Christensen

Bestyrelse for Forum for Islamforskning

Garbi Schmidt (formand), Kultur- og sprogmødestudier, Roskilde Universitet; Ehab Galal (næstformand), Institut for Tværkulturelle og Regionale Studier, Københavns Universitet; Sara Jul Jacobsen (sekretær), Kultur- og sprogmødestudier, Roskilde Universitet; Niels Valdemar Vinding (kasserer), Institut for Tværkulturelle og Regionale Studier, Københavns Universitet; Tina Dransfeldt Christensen (repræsentant for TIFO), Kultur- og sprogmødestudier, Roskilde Universitet; Martin Riexinger (suppleant), Institut for Kultur og Samfund, Aarhus Universitet; Johanne Louise Christiansen (suppleant), Det Teologiske Fakultet, Københavns Universitet; Kirstine Sinclair (suppleant), Center for Mellemøststudier, Syddansk Universitet.

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.dk

Indhold

Tema: Nye tendenser i studiet af islam i Europa og Danmark

| | |
|--|--|
| Thomas Fibiger og Brian Arly Jacobsen | Forord: Nye tendenser i studiet af islam i Danmark og Europa 4 |
| Pernille Friis Jensen | Om moskéer og medborgerskab. Moskéers rolle for aktivt medborgerskab som oplevet af muslimske kvinder i Danmark 9 |
| Drude Daverkosen | “Meet my brain”. I dialog med niqabklædte kvinder om det danske tildækningsforbud 38 |
| Brian Arly Jacobsen, Drude Daverkosen og Luna Skjoldann Larsen | De stille moskéer og kirkeklokkernes genklang. En undersøgelse af lokalpolitiske reguleringer af religiøs lyd i Danmark 59 |
| Luna Skjoldann Larsen | Ægteskab i transition. Forandringer i tyrkisk-danske muslimers ægteskabsnormer 77 |
| Anna Thomine Bräuner Kristensen | Politisk islam under AKP. Et casestudie af AKP’s tørklædepolitik 99 |

Forord: Nye tendenser i studiet af islam i Danmark og Europa

Islam i Danmark og Europa er under stadig forandring. Herboende muslimer forholder sig til de samfund, de lever i. Nye generationer vokser op og fortolker islam i konteksten af deres opvækst i eksempelvis Danmark. Det kan få udtryk af frivillig eller tvungen "tilpasning" til et "dania-islam". Eksempler i dette nummer af *Tidsskrift for Islamforskning* er ændringer i opfattelser af f.eks. ægteskab, kvinders rolle i moskémiljøer og regulering af moskéers kald til bøn lokalt i Danmark. Det kan også få udtryk af "afvisning" i et forsøg på at fastholde (forestillede) kulturelle og religiøse værdier eller som reaktion på diskrimination.

Et meget omdiskuteret eksempel herpå i en dansk sammenhæng er loven vedrørende tildækning af ansigtet, bedre kendt som burkaforbuddet, der blev vedtaget sidste år. Som en artikel i dette nummer viser har dette forbud, og processen i den forbindelse, fået en gruppe muslimske kvinder i Danmark til at danne foreningen Kvinder i Dialog, hvor de fortsætter deres kamp for retten til at gå med niqab eller anden form for ansigts-tilsløring. I alle tilfælde forholder muslimer sig til det samfund, de lever i, og til de processer, de er del af, sociale og kulturelle såvel som lovgivningsmæssige.

Også lovgivning vedrørende religiøs praksis er i løbende udvikling i europæiske samfund, ikke mindst som følge af islams tydeligere tilstedeværelse. Det såkaldte burkaforbud er et eksempel. Et andet, som belyses i dette nummer, er lovgivning vedrørende religiøs lyd, hvilket i denne sammenhæng angår forholdet mellem kirkernes klokkeeringning og moskéernes eventuelle kalden til bøn, *adhan*. Modsat burkaforbuddet er dette et forhold, der primært har været diskuteret på kommunalt plan, og som artiklen viser, har der i de senere år vist sig en tendens hen imod større tolerance over for religiøs lyd, om end ingen moskéer hidtil har fået lov til – eller har ønsket – at kalde til bøn fra de minareter, som ellers er blevet en del af nye moskébyggerier i København, Aarhus, Roskilde og andre steder.

Også i Tyrkiet, som dette nummers sidste artikel fokuserer på, er lovgivning vedrørende islamisk praksis i løbende udvikling. Her ser artiklen særligt på lovgivning vedrørende tørklædet. Hvor tørklædet tilbage til Atatürks grundlæggelse af det moderne Tyrkiet blev anskuet som gammeldags og bandlyst fra mange offentlige sammenhænge, er det i de senere år vendt tilbage, og især under AKP og præsident Erdogans regime i dette århundrede er lovgivningen løbende blevet ændret for at muliggøre brugen af det islamiske tørklæde i f.eks. militæret, på uddannelsesinstitutioner og i den offentlige forvaltning. Eksemplet er med til at vise, hvordan synet på islam, islam selv og religionens rolle i samfundet er i konstant forandring i alle samfund, såvel europæiske, hvor dette spørgsmål er forholdsvis nyt, som i traditionelt muslimske samfund som Tyrkiet.

Nummeret her er centreret omkring en række forskningsprojekter og -aktiviteter under ledelse af religionssociolog ved Københavns Universitet, Brian Arly Jacobsen. Jacobsen leder i øjeblikket det treårige projekt "Danske moskéer: Betydning, brug og indflydelse", finansieret af Forskningsrådet for Kultur og Kommunikation, men arbejder derudover med religion og lokalpolitik i Danmark, med religion i det offentlige rum og generelt med muslimer i Danmark og Europa, særligt organisering, institutioner og politik. Forfatterne til artiklerne er alle knyttet til denne forskning og er, ud over Jacobsen selv, kandidater og ph.d.-studerende med speciale i de emner, deres artikler dækker.

I artiklen "Om moskéer og medborgerskab. Moskéers rolle for aktivt medborgerskab som oplevet af muslimske kvinder i Danmark" følger Pernille Friis **Jensen** kvinder i forskellige moskéer i Danmark og viser, hvordan kvindernes aktiviteter i disse moskéer understøtter deres rolle som aktive samfundsborgere og deres selvforståelse som sådan. Ofte bliver moskéer i den offentlige debat fremhævet som en hæmsko for integration og for brugernes aktive deltagelse i det danske samfund. Jensens analyse viser imidlertid, at det modsatte kan være tilfældet. Desuden viser artiklen, i tråd med øvrig forskning i moskémiljøer i både Europa og i traditionelt muslimske lande, at selvom de fleste moskéer er mandsledede, er de ikke nødvendigvis mandsdominerede. De er også udgangspunkt for en lang række aktiviteter, hvor kvinder kan gøre sig gældende og deltage i undervisning og samfundsdannelse (som f.eks. opfordring til at deltage i politiske valg) og i det hele taget spille en væsentlig rolle.

Nummerets anden artikel “‘Meet my brain.’ I dialog med niqabklædte kvinder om det danske tildækningsforbud” er skrevet af Drude **Daverkosen** og fokuserer på det foromtalte burkaforbud og ikke mindst på foreningen Kvinder i Dialog, der med udgangspunkt i processen om dette forbud blev grundlagt for at fremhæve muslimske kvinders ønske om at bære niqab eller anden ansigtstildækning. Også denne artikel fokuserer således på muslimske kvinders agens, hvilket står i nogen kontrast til bevæggrundene for den lovgivning om tildækning af ansigtet, som diskussionen beror på. Hvor store dele af den offentlige mening og det politiske spektrum i Danmark mener, at religiøs ansigtstildækning er et tegn på kvindernes manglende selvstændighed og ligestilling, fremhæver en organisation som Kvinder i Dialog, ved sin blotte tilstedeværelse men også i sine aktiviteter, at dette ikke nødvendigvis er tilfældet. En særlig ironisk vanskelighed i denne forbindelse er, at kvinderne ikke har fået lov til at foretræde for Folketinget, da politikerne har insisteret på kun at møde kvinderne, hvis de kan se deres ansigter.

Nummerets tredje artikel, “De stille moskéer og kirkeklokkernes genklang. En undersøgelse af lokalpolitiske reguleringer af religiøs lyd i Danmark”, er skrevet af Brian Arly **Jacobsen**, Luna Skjoldann **Larsen** og Drude **Daverkosen** og vender blikket mod dansk lokalpolitik, nærmere bestemt lokalpolitikeres forhold til religiøs lyd. Hvor man i Danmark både i by og på land i århundreder har været vant til kirkeklokker, der kalder til gudstjeneste og dagligt ringer solen op og ned, har den nyere tilstedeværelse af andre religioner givet anledning til at overveje, hvilke former for religiøs lyd man vil acceptere. Jacobsen, Larsen og Daverkosen har udført to spørgeskemaundersøgelser om religiøs lyd, i 2013 og 2017, udsendt til samtlige kommunalpolitikere. Måske til nogles overraskelse, og i hvert fald modsat landspolitiske tendenser, tyder svarene på en øget tolerance over for religiøs lyd, herunder bønnekald som det islamiske *adhan*. Under inddragelse af øvrig forskning om religion og lokalpolitik i Europa fremfører forfatterne, at lokalpolitik ofte er mere pragmatisk og går i dialog med lokale aktører, herunder de udøvende religiøse grupper, og derfor opnås ofte mere pragmatiske løsninger og en større tolerance over for forskellige gruppers ønsker og behov.

En lignende udvikling, altså en tilpasning mellem majoritets- og minoritetsgrupper i samfundet, finder tilsyneladende sted i hvert fald i dele af det muslimske miljø i Danmark. I num-

merets fjerde artikel, “Ægteskab i transition. Forandringer i tyrkisk-danske muslimers ægteskabsnormer”, analyserer Luna Skjoldann **Larsen** forandringer i tyrkisk-danske muslimers ægteskabsnormer. Baseret på kvalitative interviews med unge tyrkisk-danske mænd og kvinder fremhæver Larsen, hvordan en ny generation har nye normer for og indstillinger til ægteskabet. Det gælder både deres forhold til den islamiske vielse, *nikah*, som til et fokus på ligeværdige kønsroller i ægteskabet og ikke mindst til en større åbenhed og mulighed for skilsmisse. De unge opfatter dette som islamiske normer for ægteskab, men som anderledes end deres forældres generation, fordi islamiske normer og praksis også må og vil udvikle sig i tråd med det øvrige samfund.

I nummerets sidste artikel forlades fokus på Danmark til fordel for et fokus på Tyrkiet. Men også her handler det om islam under forandring. Anna B. **Kristensen** fokuserer i “Politisk islam under AKP. Et casestudie af AKP’s tørklædepolitik” på det regerende AKP-partis diskurs om tørklædebrug, før og efter partiet blev regeringsbærende, og på partiets efterfølgende lovgivning om tørklædet. Baseret på en nærlæsning af lovgivningsmaterialet og ledende AKP-politikeres argumentation argumenterer Kristensen for, at dette eksempel viser, hvordan AKP har implementeret en stadig, men snigende, islamisering af det tyrkiske samfund, hvor tørklæder før var bandlyst fra mange sammenhænge, men nu er blevet tilladt i alle offentlige institutioner, gennem AKP’s initiativer og lovgivning ét efter ét.

Danske muslimer betragtes ofte som individer, hvis værdier er uforenelige med danskhed, og de er undertiden udsat for kønsbestemte former for diskriminering. Flere af artiklerne i dette nummer viser, at identificerbare muslimske kvinder står over for hverdagens mikroaggressioner, men alligevel ved vi for lidt om, hvordan de forhandler dette og deres identiteter over tid. Flere af artiklerne bidrager med kvalitativ forskning, der udforsker fortællinger om unge danske muslimske kvinders erfaringer med at bære hijab eller niqab og i det hele taget være synligt muslimer i det offentlige rum. Disse artikler viser, hvordan unge kvinder med muslimsk baggrund forhandler deres identitet og følelse af at høre til i et klima med øget kontrol af muslimer. Artiklerne undersøger blandt andet deres refleksioner før, under og efter ægteskaber, vedtagelsen af tildækningsforbuddet eller andre former for tilpasning af islam i Danmark. Artiklerne viser på et overordnet plan, hvordan unge muslimske kvinder “passer

ind” med danskhed, deres religiøse identiteter, ægteskab og kompleksiteten ved at høre til. Dermed står synet på køn både udefra (omverdenens syn på kønnenes relationer) og indefra (muslimers egne refleksioner over køn i en tilpasningstid) centralt i studiet af nye tendenser i studiet af islam i Danmark.

Pernille Friis Jensen

Temasektion

Om moskéer og medborgerskab

Moskéers rolle for aktivt medborgerskab som oplevet af muslimske kvinder i Danmark

Nøgleord

islam i Danmark; køn; moskéer; medborgerskab; integration; social eksklusion

Abstract Ligesom i resten af Europa er moskéer i Danmark ud over at være et rum for religiøs forsamling og udøvelse et sted, hvor forskellige sociale aktiviteter finder sted; aktiviteter, der baserer sig på frivilligt arbejde og til trods for en udbredt etnisk homogenitet bygger bro til det omkringliggende samfund. Med fokus på kvinders brug af og aktivisme i moskéer diskuterer denne artikel moskéers potentiale for at styrke medborgerskab blandt dens brugere gennem deltagelse i aktiviteter og frivilligt arbejde. Artiklen fremhæver desuden motiver bag muslimske kvinders moskédeltagelse såvel som de faktorer, der promoverer og/eller hindrer socialt engagement både i og uden for moskéen. Analysen baserer sig på 25 kvalitative interviews med kvinder, der er aktive i moskéer i Danmark, samt samtaler med moskérepræsentanter og observationer i 19 moskéer rundt om i landet. Med afsæt i empiriske eksempler argumenterer jeg for, at moskéer i Danmark har potentiale til at fungere som et vindue til aktivt medborgerskab, interreligiøst engagement og politisk aktivitet for deres brugere.

Er moskéer segregerende? Bidrager de til afsondring af den muslimske befolkningsgruppe, og undergraver de integrationen af muslimske borgere i landet? Spørgsmål som disse finder ofte bekræftende svar i medierne, men taler mod en bred konsensus i den internationale litteratur, der beskæftiger sig med religiøse organisationer og integration i Vesteuropa, USA, Canada og Australien. I Danmark fortæller forskningen kun sparsomt om moskéers fremmende eller hæmmende effekt for integrationen

Pernille Friis Jensen er cand.mag. i religionssociologi og ph.d.-stipendiat ved Institut for Tværkulturelle og Regionale studier, Københavns Universitet. Hendes ph.d.-projekt om kvinders roller i moskéer i Danmark er en del af det DFF-støttede forskningsprojekt "Danske moskéer: Betydning, brug og indflydelse".

og begrænset om moskéer i det hele taget.¹

Studiet, der præsenteres her, kaster derfor lys over et underbelyst emne i en dansk kontekst: Med udgangspunkt i igangværende etnografisk feltarbejde i moskéer i Danmark og særligt gennem dybdegående interview med 25 kvindelige moskébrugere giver jeg et empirisk indblik i, hvordan moskéer kan virke promoverende for aktivt medborgerskab og kvindelige brugeres oplevelser heraf. Interviews og samtaler belyser, hvordan både bestyrelsesmedlemmer og kvindelige brugere af de undersøgte moskéer føler sig forpligtet på at bidrage til og være en del af det danske samfund, selvom organisationerne i de fleste tilfælde udgøres af både etniske og religiøse homogene grupper. Med undersøgelsens kvalitative tilsnit søger jeg således at give substans til fortællingen om moskéer i Danmark og kvinders engagement i samme. Artiklen tilføjer hermed et nyt perspektiv til litteraturen i form af indsigt i kvinders specifikke oplevelser af moskéers samfundsmobiliserende effekt i Danmark.

Muslimere og moskéer har siden den 11. september 2001 generelt fået stigende omtale i medierne. Forestillinger om moskéer som trusler for sikkerheden og som afsondrede enheder, der føder og dyrker ekstremistiske, antidemokratiske og kvindeundertrykkende værdier, trives generelt i offentligheden i de vesteuropæiske lande, hvor en øget stigmatisering af den muslimske befolkning samtidig finder sted (Kuppinger 2015, 180; Parekh 2006; Kühle 2006, 14-16; Schmidt 2007). I Danmark igangsatte dokumentarserien *Moskéerne bag sløret* i 2016 en landsdækkende debat om moskéers rolle i samfundet og placerede således moskéerne højt på den danske medie- og politiske dagsorden. Med tvivlsomme metoder portrætterede dokumentarserien udvalgte moskéer som potentielle trusler mod sikkerheden og demokratiet (Suhr et al. 2017). De blev anklaget for at give ordet til radikale prædikanter, modarbejde social integration, promovere kulturel adskillelse samt undertrykke og legitimere vold mod kvinder og børn. Resultatet blev, foruden en øget opmærksomhed på moskéer, en række særlige politikker målrettet praksis i moskéerne, der bl.a. havde til hensigt at begrænse religiøse prædikanters ytringer i det offentlige rum. Det var efterfølgende op til et ellers spredt moskélandskab at modbevise anklagerne, da der ikke findes ét fælles samarbejdsorgan for moskéer, hvorfor samarbejdet mellem moskéer generelt er løst, ustruktureret og ad hoc-baseret (Kühle og Larsen 2017, 81). Eftersom der er sket et skift til brug af den fælles religiøse

1. Med undtagelse af Jørgen Bæk Simonsens tidligere oversigtsværk *Islam i Danmark. Muslimske institutioner 1970-1989* (1990) og senest Lene Kühles kortlægning *Moskéer i Danmark. Islam og muslimske bedesteder* (2006) og opdateringen fra 2017 (Kühle og Larsen 2017).

identitetsmarkør “muslim”² frem for andre f.eks. etniske kategorier i de vesteuropæiske lande efter årtusindeskiftet (Allievi 2005), spiller moskéerne en central rolle i forhold til at kollektivisere og fremhæve de fælles udfordringer, “muslimer” som gruppe står over for (Modood og Ahmad 2007; Burchardt og Michalowski 2015).

Mens moskélandskabet i Europa og Danmark bedst beskrives med øje for forskelligheder og svært kan omfattes af én samlebetegnelse, får visse marginale islamistiske grupper, der eksplicit afviser at tage del i de omkringliggende samfund, disproportionelt meget medieopmærksomhed. Eksistensen af selvsegerende muslimske organisationer kan og skal hverken benægtes eller ignoreres, men de er ikke repræsentative for alle moskéer her i landet eller resten af Europa. Desværre ser vi en tendens til, at netop sådanne ekstreme grupperinger ofte får stor opmærksomhed i medierne og bl.a. bidrager til forestillingen om muslimer som uvillige til at integrere sig (Hervik 2011; Suhr et al. 2017). Det er med til at mudre synet på og forståelsen af muslimer og islam i Danmark og bringer bekymringer med sig om moskéer, der sættes i forbindelse med de såkaldte parallel-samfund, afsondrede fra majoritetskulturen (Vertovec 2010).

Ideen om, at islam er inkompatibel med de vestlige demokratier (Huntington 1993; Lewis 2002; Joppke 2009), trives i bedste velgående og bygger på en historisk arv, hvor islam blev anskuet som Europas modsætning (Asad 2003). Den historiske arv er blevet politisk re-aktualiseret med muslimske minoriteters voksende synlighed i de vestlige lande og et øget fokus på det synspunkt, der lyder, at Europa er på vej mod en “islamisering”, der undergraver demokratiet og liberale frihedsværdier (Modood et al. 2006; Allievi 2003).

Bekymringer vedrørende “det muslimske spørgsmål” er således særligt fremtrædende i relation til spørgsmål om integration (Jenkins 2011, 257; Rytter og Pedersen 2014), men i høj grad også til køn og kvinders stilling; islam har mere end nogen anden religion været under anklage for at være kvindeundertrykkende (se f.eks. Okin 1999; Joppke 2009, 5-8). Netop “kvindespørgsmålet” fylder også særligt i mediernes populære fremstillinger af islam som en ekstremistisk og bagudskuende religion (Andersen 2012). Derfor udgør kvinder i moskéer i Danmark en vigtig og interessant case for undersøgelser af moskéers rolle for muslimske borgeres integration eller segregation.

Denne artikel tager sit afsæt i både moskéens rolle for inte-

2. Fordi “muslim” som praksiskategori bruges udbredt monolitisk af både medier og politikere, er det væsentligt at knytte en bemærkning til kategorien. Den muslimske befolkningsgruppe dækker ikke over en homogen og ensartet gruppe, men udgør i stedet en heterogen gruppe med etniske, religiøse og politiske forskelle i Danmark såvel som i resten af verden (Jacobsen 2007; Brubaker 2013).

gration og kvindespørgsmålet, der begge eksemplificerer den spænding, der omgiver islam i Danmark i dag.

Indledningsvist placerer jeg studiet i den voksende internationale litteratur om religiøse organisationer, herunder også moskéer, og integration. Dernæst præsenteres fem tematikker i kvinders oplevelser af moskéer i Danmark, der omhandler relationen til samfundet. Ved konkrete eksempler giver jeg et indblik i, hvordan moskéerne fungerer som civilsamfundsorganisationer, hvor fælles udfordringer diskuteres, personlige kompetencer udvikles, tillid skabes, og hvor der opfordres til aktivt engagement og deltagelse i samfundet. Mens moskéerne således ikke i materialet viser sig som hindrende for engagement i samfundet, fortæller materialet efterfølgende, hvordan oplevet diskrimination og manglende anerkendelse kan virke som barrierer for medborgerskabets identitetsdimension.

Moskéer og medborgerskab i forskningen

Flere rapporter har udarbejdet og fremvist forslag til at fremme den sociale inklusion af danskere med anden etnisk baggrund end dansk, men få har anerkendt moskéernes rolle i forhold til at løse problemer relateret til social eksklusion af den muslimske gruppe. Et forsigtigt bud på årsagen hertil er den gængse fremstilling af moskéer som præcis det modsatte. Mediernes og politikernes interesse for moskéer og deres forestillede uvilighed i forhold til at fremme aktiv deltagelse i det danske samfund har været stigende de seneste år. Samtidig er dette emne bemærkelsesværdigt underbelyst i den danske forskning, der primært har fokuseret på etniske foreninger eller individer uden blik for religiøse organisationer (Jørgensen 2010; Mikkelsen 2011).

Mens emnet om moskéer og integration har fået sparsom opmærksomhed i den danske forskning, er emnet af voksende interesse i andre vesteuropæiske lande såvel som i Nordamerika og Australien. Modsat ideen om islam som uforenelig med vestens liberale værdier og forestillingen om muslimske organisationers afsondrende effekt for deres brugere har et utal af etnografiske, sociologiske og kvantitative undersøgelser netop fremhævet integrerende dynamikker i muslimske organisationer og demonstreret, hvordan moskédeltagelse promoverer fremfor hindrer social og politisk integration.

Deltagelse i organisatorisk arbejde opbygger generelt social kapital, da engagementet typisk indruller deltagerne i sociale netværk og opbygger tillid mellem de frivillige, der arbejder sammen for en fælles sag (Putnam 2000). Putnam skelner mellem *bonding* og *bridging* social kapital, det vil sige social kapital, der virker gruppeopbyggende indadtil, og social kapital, der virker brobyggende udadtil. Foruden få studier, der argumenterer for, at religiøse organisationer og særligt etniske organisationer bidrager til selvsegregation og virker som barrierer for socialt engagement i samfundet (Uslaner og Conley 2003; BiParva 1994), er der en voksende enighed i den internationale litteratur om, at religiøse og etniske organisationer i stedet virker både opbyggende indadtil og brobyggende udadtil (Bagby 2009; Jamal 2005; Oskooii og Dana 2018).

Eksempelvis peger Kortmann (2015) gennem studier af minoriteter i Tyskland og Holland på, at minoriteter opnår en særlig form for tillid og solidaritet gennem deres bånd til minoritetsorganisationer. Det gør dem ikke alene i stand til, men opfordrer dem også til større involvering i samfundet, hvorfor integrationen af minoriteter i religiøse og/eller etniske organisationer faciliterer inklusion i det bredere samfund (Kortmann 2015; Peucker og Ceylan 2017, 2416). I Sverige har sociologerne Borell og Gerdner (2011) udført en spørgeskemaundersøgelse med 105 deltagende moskéer, ud af 147 eksisterende. Med hjemmel i empirien afkræfter Borell og Gerdner myten om, at socialt arbejde i moskéer virker selvsegregerende og skaber parallelsamfund. I stedet viser de, hvordan flere muslimske organisationer yder sociale indsatser i lokalområdet, og at de organisationer, der udfører mest frivilligt socialt arbejde, samtidig er de mest interesserede i at samarbejde med andre organisationer og myndigheder. Socialt arbejde i muslimske menigheder skal således ikke alene forstås som indadskuede aktiviteter, men snarere aktiviteter, der bygger bro til det omkringliggende samfund og bidrager til integration (ibid., 978).

Flere undersøgelser i organisatorisk arbejde har desuden vist, at netop deltagelse i organisatorisk arbejde, herunder religiøst frivilligt arbejde, åbner for bredere social og politisk engagement samt adgang til arbejdsmarked m.m. Det gør det, fordi organisationerne oplærer og træner personlige evner og kompetencer inden for organisationsarbejde, som også er omsættelige til andet arbejde (Brady, Verba og Schlozman 1995, 369; Foner og Alba 2008, 346), og således fungerer som en "incubator

for civic skills” (Cesari 2013, 73). Her er muslimske organisationer ingen undtagelse (Jamal 2005; Bagby 2004). I studier af aktivt medborgerskab blandt muslimer i Tyskland og Australien fandt Peucker gennem interview med samfundsaktive muslimer, at muslimske organisationer virker kapacitetsopbyggende for de frivillige og således åbner døre for bredere samfundsen- gagement (Peucker 2016; Peucker og Ceylan 2016). På samme måde demonstrerer McAndrew og Voas (2014), hvordan britiske muslimer med højere grad af religiøsitet og moskédeltagelse har større sandsynlighed for at deltage aktivt i samfundet og involvere sig i politik. Senest har Oskooii og Dana (2018) ud fra den omfattende og repræsentative spørgeskemaundersøgelse “Ethnic Minority British Election Study 2010” i Storbritannien slået fast, at “British Muslims who frequently attend the mosque are more likely to engage in a range of civic and political activities than those who do not attend the mosque” (ibid., 1481).

Parallelt med forskningen om moskéers rolle i forhold til integration relaterer nærværende artikel sig til studier om religiøse kvinders medborgerskab. Religionssociolog Line Nyhagen og sociolog Beatrice Halsaa (2016) har undersøgt religiøse kvinders oplevelse af medborgerskab i Europa. Nyhagen og Halsaa fandt bl.a., at religiøse kvinder i Norge, Spanien og Storbritannien generelt ser religion som en positiv ressource relateret til social identitet og mulighed for medborgerskabspraksis (ibid., 214). I Danmark har antropolog Connie Carøe Christiansens studier af unge islamistiske kvinders aktivisme i Marokko og Danmark desuden bemærket, at kvindernes aktivisme i Danmark primært er drevet af at integrere indvandrerkvinder i det danske samfund og styrke deres sociale kompetencer (Christiansen 2001, 16-17).

Mens muslimer i Europa typisk afbildes af medierne som potentielle trusler imod de demokratiske værdier (Modood et al. 2006), finder en lang række undersøgelser altså i modsætning hertil, at der ikke er empirisk belæg for, at moskéer skulle spille en særlig negativ rolle for brugernes samfundsen- gagement – tværtimod. Denne artikel tager sit afsæt i Danmark, hvor mediedækningen og den offentlige diskurs fortsat står uimodsagt af forskningen.

Integration og medborgerskab i Danmark

Som det er med mange begreber i samfundsvidenskaben, er der flere definitioner og forståelser af det omdiskuterede begreb "integration" (Grillo 2007). Som analytisk term omhandler integration de brede sociale processer, hvorigennem individer kontinuerligt bliver en del af samfundet (Olwig og Pærregaard 2007, 10). Som socialt og politisk projekt (praksiskategori) refererer begrebet til den proces, hvorigennem en specifik defineret målgruppe, nemlig migranter eller etniske/religiøse minoritetsgrupper, optages i samfundet, og termen kan referere både til social, økonomisk, politisk og kulturel optagelse (Rytter 2019, 4; Grillo 2011, 267). Grundet integrationsbegrebets flertydighed, og særligt politiske konnotationer, er termen problematisk som analytisk værktøj. Mikkel Rytter har i artiklen "Writing against integration" (2019) med klar reference til Abu-Lughods "Writing against culture" (1991) senest argumenteret for, at forskningen bør, hvis ikke helt undlade at bruge integrations- termen, så kritisk anvende den i en diskussion eller problematisering af begrebet selv (Rytter 2019, 13). Rytters kritik er baseret på begrebets flertydighed og betoner væsentligheden ved at identificere og forholde sig reflekteret til begrebers historiske udviklinger og immanente betydninger, med henblik på at minimere risici for at reproducere *emisk* konformitet i akademiske analyser. Alligevel finder jeg det vigtigt netop at adressere og behandle begrebet integration i forskningen for at give et modsvar til gængse *emiske* opfattelser af samme. Vi kan således godt tale om integration, hvis vi blot behandler begrebet med omhu og definerer det klart. For at se på integration som social proces anvender jeg derfor medborgerskabsbegrebet som analytisk værktøj. "Medborgerskab" er modsat den upræcise term "integration" mere konkret og kan belyse både inklusions- og eksklusionsmekanismer, der knytter sig til integrationsprocesser.

Siden 1990'erne har begrebet medborgerskab vundet stor udbredelse både politisk og forskningsmæssigt (Siim 2015, 3; Isin og Turner 2002). Den mest udbredte forståelse af medborgerskabsbegrebet kommer fra den britiske sociolog T.H. Marshall (1950). Marshall fremhævede vigtigheden af civile, politiske og sociale rettigheder. Mens Marshalls *citizenship* således særligt fokuserede på individets forhold til staten, herunder særligt personlig frihed og lige muligheder, blev der siden givet mere opmærksomhed til individers *deltagelse* i samfundet og

demokratiet (Verba og Nie 1972). *Active citizenship* understreger denne deltagelsesdimension og defineres hos Hoskins og Mascherini som “participation in civil society, community and/or political life, characterised by mutual respect and non-violence and in accordance with human rights and democracy” (Hoschkin og Masherini 2009, 462).

Baseret på Marshalls (1950) begreb om *citizenship* og den senere udvikling af en deltagelses- og identitetsdimension er der bred enighed om, at medborgerskab både som praksis- og analytisk begreb omfatter tre dimensioner: 1) rettigheder og pligter, 2) deltagelse i samfundslivet og 3) identitet og tilhørsforhold (Siim 2015). Nyhagen og Halsaa (2016), der har beskæftiget sig med religiøse kvinders oplevelse af medborgerskab i Europa, beskriver, hvordan religiøse kvinder selv forstår medborgerskabsbegrebet i tråd med denne senere udvikling af begrebet, idet de understreger identitet, deltagelse og tilhørsforhold. Endnu et eksempel på samme forståelse og brug ses tilmed i Helle Thorning-Schmidt Regeringens arbejdsgruppe for bedre integration:

Medborgerskab handler grundlæggende om, at alle borgere er fuldgyldige og ligeværdige medlemmer af samfundsfællesskabet. Medborgerskab sætter fokus på, at borgerne har *pligter og rettigheder* og gør brug af dem for at udvikle og styrke fællesskabet. Desuden indebærer medborgerskab, at borgerne *deltager aktivt* i samfundslivet og har lige muligheder for at få indflydelse på samfundet. Medborgerskab vedrører endvidere borgernes *identitet*, tillid til hinanden, gensidig anerkendelse og følelsen af at høre til og at være en del af fællesskabet. (Ministeriet for Flygtninge, Indvandrere og Integration 2011, 26) [min fremhævning]

Moskéers forhold til samfundet kan med udgangspunkt i den senere udvikling af medborgerskabsbegrebet anskues gennem begrebets tre dimensioner: 1) moskéernes syn på grundlæggende rettigheder og pligter, 2) moskéernes og moskégængernes deltagelse i samfundet og i lokalsamfundets foreningsliv, kulturliv og politiske liv og 3) moskégængernes sociale tillid og netværk samt oplevelse af anerkendelse, ligebehandling og tilhørsforhold. I analysen kommenterer jeg på de tre dimensioner, når de løbende dukker op i de empiriske udsagn.

Om undersøgelsen

Artiklens resultater baserer sig på en undersøgelse af kvinders brug af og indflydelse i moskéer i Danmark, et igangværende ph.d.-projekt under det treårige forskningsprojekt *Danske moskéer: Betydning, brug og indflydelse* ved Københavns Universitet og Syddansk Universitet finansieret af Det Frie Forskningsråd 2017-2020. Min undren om kvinder, moskéer og medborgerskab opstod under mit feltarbejde i forskellige moskéer rundt om i landet. Studiet er således led i en igangværende undersøgelse, og artiklen er skrevet, mens undersøgelsen og empiriindsamlingen fortsat pågår.

Materialet, som artiklen trækker på, er ikke oprindeligt designet til at belyse moskéers samfundsmobiliserende effekter. Min undren dukkede i stedet løbende op under mine interview, samtaler og observationer i moskéer, hvorfor jeg efterhånden integrerede det i undersøgelsen. Således havde alle udfald været mulige; det var ikke et tema, jeg ledte efter, men jeg blev hurtigt klar over, at det var et tema, jeg ikke kunne ignorere. At "integration" blev et tilbagevendende emne, som informanterne uopfordret tog op, fremhæver begrebets aktualitet og forstærker samtidig argumentet om væsentligheden af fortsat at adressere det i akademiske analyser. De processer, begrebet dækker over, findes og vil blot forskydes til andre betegnelser, hvis "integration" forstummes, hvilket Rytter foreslår (2019, 13). Ved ikke at smide det problematiserede begreb ud med badevandet, men i stedet arbejde med begrebets potentiale, kan vi nuancere stereotype forestillinger om moskéer og deres medlemmer i det danske samfund.

Analysen bygger primært på data indsamlet gennem semi-strukturerede kvalitative interviews med 25 kvinder, der har eller tidligere har haft en fast forbindelse til en eller flere moskéer. Interviewene er foretaget blandt kvinder i ni forskellige moskéer mellem marts 2018 og april 2019. Mere end halvdelen af de i alt 25 medvirkende kvinder udøver eller har udøvet religiøst eller administrativt lederskab i moskéerne, mens resten er almindelige brugere.³ Gruppen af kvinder har en alderssammensætning mellem 17 og 67 år, hvor aldersmedianen er 29, og gennemsnittet 34. Kvindernes uddannelsesbaggrund er varierende. Med undtagelse af én har alle de unge kvinder (<45 år) en mellemlang eller lang videregående uddannelse, mens de ældre (>45 år) har en kort eller ingen uddannelse. Langt de fleste interview er ud-

3. "Almindelige brugere" er defineret som personer, der kommer i moskéen og deltager i aktiviteter en gang om året eller oftere, men ikke selv er frivillige i organisationen.

ført på dansk, dog er to delvist foretaget med oversættelse fra tyrkisk til dansk af en anden medvirkende informant. Gruppen af interviewede kvinder er sammensat af både ugifte og gifte kvinder, af studerende, arbejdende, hjemmegående, pensionerede og arbejdssøgende, ligesom stikprøven inkluderer både kvinder, der er kommet til Danmark som børn eller voksne, og kvinder, der er født og opvokset i Danmark. Kvinderne har forskellige etniske baggrunde. Gruppen udgøres af fem med irakisk baggrund, fire med palæstinensisk, ti med tyrkisk, en med libanesisk, en med libysk, en med bosnisk, en med dansk og en med syrisk baggrund. 19 kvinder har eller har haft forbindelse til en sunnitisk moské, mens seks har forbindelse til en shiitisk moské.

Foruden de semistrukturerede interview med kvinder bygger analysen på uformelle samtaler med kvinder, imamer og mandlige moskéforeningsrepræsentanter samt observationer i 19 forskellige moskéer. Moskéerne er geografisk spredt over hele landet: Otte er beliggende i Københavnsområdet, to i Århusområdet, tre på Fyn, to i Vest- og Nordsjælland og fire i Midt- og Sydjylland. De i alt 19 besøgte moskéer udgør et bredt udsnit af forskellige moskéer i Danmark og blev udvalgt ud fra en maksimal variation i religiøs retning, synlighed, sprog/etnicitet og geografi. Alle moskéer har kvindelige brugere og faciliteter til kvinder, dog med varierende antal. Fem af moskéerne har kvinder i bestyrelsen, mens de resterende har særskilte kvindeudvalg, der varetager kvindernes interesser.

Selvom undersøgelsen er designet efter at få en så stor variation så muligt, har studiet naturlige begrænsninger. Stikprøven er ikke tilfældigt udvalgt, men teoretisk og pragmatisk, og bygger på for få enheder til at være generaliserbar. På trods af den begrænsede stikprøve repræsenterer studiet en bred variation, der giver et indblik i forskellige muslimske kvinders oplevelser og erfaringer med moskéer og disses betydning for medborgerskab i Danmark.⁴

Et indblik i moskéernes samfundsmobiliserende effekter

Moskéer i Danmark ligesom i Europa generelt rummer foruden religiøse aktiviteter også en bred vifte af sociale funktioner for dens brugere og lokalsamfund, der ofte er tæt forbundne og

4. Jeg anlægger et organisatorisk blik på moskéen gennem aktørenes øjne. De interviewede kvinders sociale og politiske engagement og oplevede inklusion/eksklusion er under indflydelse af flere forskellige kontekster, under hvilke de opererer: deres familie og sociale netværk, deres arbejdsplads/uddannelsesinstitution, historiske og nuværende sociokulturelle forhold i Danmark, til en vis grad forhold i deres/forældrenes/bedsteforældrenes oprindelseslande – og endelig evt. moskéen. Velvidende, at forskellige kontekster er medskabere af kvindernes holdninger, adfærd og aktiviteter, har jeg i nærværende analyse valgt at have fokusere specifikt på kvindernes moskéoplevelser og således ikke gå i dybden med deres personlige bevæggrunde og bagvedliggende historie.

overlappende (Allievi 2003; Munsch et al. 2019). Listen over de forskellige aktiviteter, der finder sted i de studerede moskéer, er lang. Herunder kan nævnes koranundervisning, lektiehjælp, skøjteture, arabiskundervisning, picnic, filmaftener, internetoplæring for ældre og uddannelsesmesser. Moskéaktiviteterne kan for overblikkets skyld inddeles i kategorierne 1) religiøse aktiviteter (såsom fredagsbøn, foredrag, vielser og religiøs uddannelse), 2) uddannelsesaktiviteter (såsom lektiehjælp, uddannelsesmesser og vidensdeling), 3) sociale aktiviteter og sportssaktiviteter (såsom filmaftener, fodbold og svømmehold) og 4) brobyggende aktiviteter (såsom åbent hus-arrangementer, skoleklassebesøg og interreligiøst samarbejde).

I det følgende viser jeg, hvordan forskellige aktiviteter, der finder sted i moskéer i Danmark, er integrationsrelaterede. Aktiviteterne i moskéerne kan på forskellig vis bidrage til at styrke fællesskabsfølelsen blandt medlemmerne i menigheden og skabe netværk, ligesom brugerne gennem deltagelse i diverse aktiviteter kan opbygge medborgerskabskompetencer og blive politisk oplyste eller engagerede samt udvikle et sprog mod fjendtlige diskurser. Analysen er båret af de temaer, der dukkede op i interviewene om kvindernes moskéoplevelser, suppleret af observationer og samtaler.

Forankring i lokalsamfundet

Samtlige moskéer i undersøgelsen har brobyggende aktiviteter med andre organisationer, statsinstitutioner eller den brede offentlighed i større eller mindre omfang. Disse aktiviteter understøtter på forskellig vis organisationernes inklusion i samfundet og moskégængernes deltagelse i (lokal)samfundets forenings- og kulturliv.

Islamisk Trossamfund på Dortheavej i Københavns nordvest-kvarter har de seneste år åbnet dørene op for kulturinteresserede københavnere under Kulturnatten. Korte oplæg om islam, madbuffet og rundvisninger i moskéen var bl.a. på programmet i 2018. Også under Den lille kulturnat for børn kunne man i marts 2019 besøge Imam Ali-moskéen i København, hvor børn kunne blive "hijab-prinsesser", tale med en imam og bygge en moské i pap. Samme moské deltog i april 2019 i Forskningens døgn, hvor interesserede kunne komme og lytte til udvalgte forskere præsentere deres igangværende arbejde i moskéen. Sådanne åbent hus-arrangementer reflekterer den

brede offentligheds engagement og moskéens involvering og forankring i lokalområdet (Kuppinger 2015). Samme engagement ser vi i mere eller mindre faste samarbejder med lokale folkeskoler og gymnasier, som de fleste moskéer har. I Ikast-Brande Kommune er den tyrkiske moské i Ikast en del af et større årligt event, Tro møder tro, hvor 8.-9.-klasser i området over flere dage besøger en folkekirke, en moské og et hindutempel i lokalområdet. Den tidligere formand for moskéen i Ikast beskriver bevæggrunden for at deltage med, at de på den måde kan bidrage til, at børnene får et indblik i de forskellige religioner og dermed øget viden om og kendskab til islam i Danmark. En ung kvinde fra moskéen i Ikast havde selv deltaget i arrangementet, da hun gik i folkeskolen. Med hendes ord er sådanne aktiviteter vigtige, fordi de er med til at bygge bro mellem og skabe forståelse for forskellige religioner i lokalsamfundet.

Foruden at indgå i samarbejde med de lokale skoler og interreligiøst samarbejde med folkekirken er den nybyggede tyrkiske moské, Ayasofya, i Roskilde helt konkret blevet "en del af byen" og dennes kulturarv. I forbindelse med opførelsen i 2016 lod moskébestyrelsen Roskilde Museum udstille artefakter fra den gamle moskébygning. En frivillig kvinde i moskéen har desuden arrangeret byvandring til moskéen, hvilket signalerer moskéens åbenhed over for og stærke forankring i lokalsamfundet og dennes kulturliv og -arv.

Det er imidlertid ikke alle moskéer, der fører samme åbenhed og samarbejdende strategi i forhold til kommune og stat, og heller ikke alle moskéer modtager tilskud til frivilligt folkeoplysende foreningsarbejde fra kommunerne gennem Folkeoplysningsloven. Nogle har ligefrem en klar strategi om at gøre sig så uafhængig fra stat og kommune som muligt. En moskérepræsentant forklarede dette ud fra ræsonnementet om, at afhængighed er sårbarhed. Bevæggrunden var dermed ikke en afstandtagen fra samfundet, men snarere, at moskéen skal kunne klare sig selv og at det er vigtigt at skærme sig selv mod fjendtlige anklager om udnyttelse af systemet.

En god muslim er en god samfundsborger – bare uden alkohol

I en ph.d.-afhandling om moralsk selvdannelse blandt unge muslimske kvinder i Danmark fandt Monique Hocke en ten-

dens blandt sine informanter til at beskrive, hvordan det at være en hengiven muslim samtidig betød, at man var en god samfundsborger (2014, 121). Netop dette narrativ om foreneligheden mellem at være muslim og dansk dukkede bestandigt op i mine interview.

32-årige dansk-pakistanske Nahla udtrykker klart og tydeligt sin opfattelse af, at man kan være en del af samfundet, det vil sige "dansk", og samtidig føre en islamisk levevis, der bl.a. for flere indebærer afstandtagen fra alkohol og datingkultur. Det er et udsagn, der ekkoer Line Nyhagens undersøgelser af religiøse kvinder i Europa, hvor størstedelen af informanterne udtalte, at deres religion gav en retning for, hvordan man er en god samfundsborger (2015, 775).

Nahla pointerer endvidere, at det er fejlagtigt at tro, at alle skal være ens for at være gode samfundsborgere, ligesom hun fremhæver, at alle kan bidrage til samfundet, selvom de er forskellige. Hun ser ikke en diskrepans mellem at være muslim og dansk, tværtimod: "De danske egenskaber er også islamiske. Faktisk er det danske samfund mere i overensstemmelse med islam end f.eks. det pakistanske samfund." Nahla positioner sig som "muslimsk dansker med pakistanske rødder" (Khawaja 2007) og fremhæver den politiske frihed i det danske samfund som særlig frugtbar for udøvelsen af en "sand" islam. Forholdene for at udøve islam er således bedre end i andre lande med politisk og kulturelt pres.

18-årige Latifa fra en etnisk blandet moské i Københavnsområdet fremhæver direkte i sit interview, hvordan hun oplever sin moské bidrage til at skabe gode samfundsborgere og bemærker endvidere, at moskéen har præsenteret en måde at være muslim på, der er rodfæstet i det danske samfund.

Jeg oplever lige det modsatte af, at moskéen skulle modarbejde integration. Altså, vi får altid at vide i undervisning og sådan, at vi skal være gode samfundsborgere. Moskéen har også været med til at danne mig som person, at jeg ligesom er blevet den her åbne person, der forstår islam på den rigtige måde: at man ikke skal være ekstrem, indelukket, og at man ikke må have noget med verden at gøre, men at man godt kan være et velfungerende menneske, det har en stemme, der snakker, der stemmer (...) hvilket jeg synes er fantastisk.

Latifa hæfter sig således ved, at hendes moské underviser i at være *dansk* muslim i overensstemmelse med en "rigtig" islam.

I modsætning til den udbredte opfattelse blandt mine informanter af, at en god muslim også er en engageret samfundsborger, står dog opfattelsen af dele af den danske populærkultur. Blandt mine informanter er der en generel tendens til at skelne mellem borgerrettigheder og -pligter og den dominerende (ungdoms)kultur i det danske samfund i forhold til at være en del af "det danske fællesskab". Særligt de unge informanter fremhæver, at den udbredte ungdomskultur, der ofte indebærer fester med alkoholindtag, omgang med det modsatte køn samt dating og sex før ægteskab, er i modstrid med islamiske forskrifter – og egne personlige lyster. Cansu, en ung gymnasieelev fra en tyrkisk moské udtrykker det f.eks. således:

Nu går jeg i 3.g, og jeg har aldrig været til en fest (...) folk har den der, "hvor er det synd for dig". Jeg synes, de får det til at virke, som om jeg virkelig brænder for at komme til fest: "Jeg vil virkelig gerne til fest, men mine forældre eller religion giver ikke lov til det." Og sådan er det bare ikke! Jeg har ikke *lyst* til at komme til fest.

De unge interviewede kvinder understreger, hvordan de selv tilvælger de normer, der bliver restriktive for deres deltagelse i majoritetsungdomslivet, og de er således et udtryk for kvindernes egne frie valg.

Samme tendens fandt Saba Ozyurt (2013) i sine studier af religiøst observante muslimske kvinder i det sydlige Californien i USA. Kvinderne her målrettede deres integrationsstrategier efter sondringen mellem civile rettigheder og pligter og popkulturen, hvilket Ozyurt teoretiserer som en selektiv integrationsproces. Med det mener hun, at hengivne muslimske kvinder, der kommer i moskéer, engagerer sig i en integrationsproces, der ikke kan forklares ud fra en "alt eller intet-model" (Ozyurt 2013, 1630). Integrationsprocesser blandt kvinderne i Ozyurts studie såvel som blandt de danske muslimske kvinder i nærværende undersøgelse forstås bedst med øje for sondringen mellem det at være en aktiv dansk samfundsborger og det at tage del i den populære (ungdoms)kultur med alt, hvad den indebærer. Moskéernes rolle i forhold til den selveksklusion, som kvinderne beretter om, er primært den, at de giver kvinderne et alternativt fællesskab og netværk, der både dyrker disse værdier og styrker dem i at holde fast i dem.

Moskéen som værdibevarende og tillidsvækkende fællesskab

Selvom konsekvenserne af aktive fravalg, eksempelvis i gymnasiesammenhænge, ikke er markant anderledes for de unge kvinder i dette studie end for andre unge mennesker, der af forskellige grunde fravælger alkoholkulturen, kan eksklusionen virke mere stigmatiserende, når de mødes med opfattelsen af, at deres fravalg skyldes undertrykkelse af deres frie vilje. På grund af oplevelsen af (selv)eksklusion fra det øvrige fællesskab på gymnasiet og den stigmatiserende opfattelse af, at deres manglende deltagelse skyldes forældres frarøvelse af deres agens, betoner kvinderne vigtigheden af at have et fællesskab ved siden af det "store fællesskab"; et fællesskab, de kan spejle sig i, og et fællesskab, der møder dem med respekt og anerkendelse for deres valg. Moskéen udgør et sådant fællesskab. Derfor virker moskéen som en udbyder af et tilhørsforhold, kvinderne har svært ved at få i andre sammenhænge. Latifa, der er født og opvokset i Danmark og i dag er 18 år, forklarer:

Moskéen giver mig ligesom den her følelse af, at der faktisk er nogen, der minder om mig i det her samfund. At der er folk, der ligner mig. Folk, der forstår mig (...) Så det giver mig denne her rare følelse af, okay, der er faktisk nogen, der forstår mig, der er nogen, der forstår, hvorfor jeg går med tørklæde, hvorfor jeg vælger at bede lige nu, osv.

Gennem deres aktive medlemskab af moskéforeningerne opbygger kvinderne *bonding* social kapital ved at netværke med andre personer med samme interesser, værdier, traditioner, evt. etnicitet og religion.

I en større australsk undersøgelse af muslimer i Brisbane fandt man, at for mange af de unge muslimske kvinder, der er aktive i og omkring moskéer, hjælper moskéer dem i kampen mod tabet af værdier (Karimshah et al. 2014). Samme tendens gør sig gældende i mit materiale.

Flere informanter fremhæver, som Latifa ovenfor, vigtigheden af at kunne genkende sig selv i andre, og som muslim at kunne genkende sig selv som muslim blandt andre muslimer. De peger på søgen efter tilhør, der sammen med respekt og ressourcer ifølge Hirschman (2004, 1228) er en af de definerede sociale funktioner ved religion særligt for immigranter. At immigranter sætter organisationer op for at skabe, udtrykke og fastholde en kollektiv identitet, er en ofte fremhævet konklusion.

sion (Schrover og Vermeulen 2005, 823). Men virker en identitetsdyrkelse i minoritetsetnisk homogene fællesskaber hæmmende eller fremmende for integrationen i det danske samfund?

Selvom mange af moskéernes aktiviteter er af primært *bonding*-karakter, er en væsentlig pointe, at *bonding*-aktiviteter skaber potentiale for og fostrer aktiviteter af mere brobyggende karakter: Aktiviteter målrettet mod at styrke identiteten i den religiøse organisation bidrager på den måde indirekte til at skabe bånd til det danske samfund (Bartels og De Jong 2007, 460). Uagtet at nogle aktiviteter eksempelvis finder sted på et andet sprog end dansk, og dermed typisk omfatter en minoritetsetnisk homogen gruppe af individer, skaber aktiviteter af *bonding*-karakter en følelse af tilhør, der er væsentlig for den generaliserede tillid. Denne spillover-effekt fra *bonding* til *bridging* sker, når organisationer internt socialiserer deres medlemmer ind i den demokratiske kultur (gennem eksempelvis foreningsstrukturen med bestyrelsesvalg og udvalgmøde) og giver medlemmer erfaring med tillid og samarbejde mod et fælles mål.

Safiya, en ældre tyrkisk kvinde, der kom til Danmark i 1980'erne fortæller f.eks., hvordan moskéen blev et sted, hvor hun trygt kunne vende problematikker, man møder som migrant, og på sit modersmål få hjælp og gode råd fra andre, der kender systemet. Men *bonding*-aktiviteter kan også fungere som *bridging* mere direkte. Safiya forklarer endvidere, hvordan hun i de første mange år i Danmark ikke kunne tale sproget og gik på arbejde uden at tale med nogen. Det var først langt senere, da en sognepræst fra området tog kontakt gennem moskéen for at skabe en dialoggruppe, at hun fik personlig omgang med etniske danskere. Eksternt danner den viden og erfaring, som kvinderne får gennem moskéen, således netværk uden for moskéen og bygger bro til offentlige institutioner og også til kulturarven (Newton 1999, 10). Samina, en ung kvinde fra en tyrkisk moské i en forstad til København, udtrykker vigtigheden af, at moskéens ungeudvalgs aktiviteter ikke alene er af religiøs eller fællesskabsopbyggende karakter, men også løfter en kulturdannende opgave:

F.eks. har vi også talt meget om, at det [aktiviteterne] ikke kun skal være religiøst, men også kulturelt. Og der har vi snakket om museer f.eks. i København (...) Det er jo meget vigtigt at kende til den danske kultur, fordi vi

lever i det danske samfund, så [aktiviteterne] skal ikke kun være indadrettede, men også udadrettede.

Sociale aktiviteter, der har til hensigt at styrke fællesskabet, kan således samtidig pege udad og have en socialt og kulturelt dannende virkning på deltagerne.

Opbyggelsen af et sprog mod islamfjendtlige diskurser

Et fremtrædende tema i interviewene er, hvordan moskéen gennem religiøs uddannelse giver kvinderne et sprog, de kan bruge som skyts mod islamfjendtlige diskurser i samfundet. Flere af kvinderne fremhæver, hvordan moskéerne hjælper dem med at forsvare sig mod anklager om kvindeundertrykkelse med hjemmel i de hellige tekster.

“Kvindespørgsmålet” spiller således fortsat en stor rolle i kritikken rettet mod islam i Danmark. Det er en kritik, mine informanter er meget bevidste om. Flere af kvinderne nævner, at det er hårdt at være synlig kvindelig muslim, fordi tørklædebærende kvinder anklages for at være undertrykte. Samtidig understreger samtlige kvinder, at “sand” islam beskytter kvindens status. De konstruerer på den måde en “religionen er uskyldig”-diskurs (Nyhagen og Halsaa 2016, 209), mens kulturer bærer skylden for undertrykkende tendenser i islams navn gennem historien. Som Hanan siger:

Folk har fejlfortolket islam. Egentlig har de ønsket at undertrykke kvinden og givet religion skylden. Det skal vi gøre op med! Det brænder jeg meget for. (...) Jeg har meget passion for, at kvinder skal kende deres plads i islam, de rettigheder, de har. Jeg er selv ung og kender til den frihed, islam giver mig. Det er ikke alle, der har det, og det kan jeg godt se. Jeg vil godt have, at de skal vide, hvilke rettigheder islam giver dem, så de kan føle den her frihed og ikke føle, at religion er noget sort og mørkt.

Ligesom flere af kvinderne søger 22-årige dansk-pakistanske Hanan personlig autoritet gennem religionen. Gennem studier af Koranen og det arabiske sprog bliver hun og de andre kvinder i stand til at udfordre tradition og mandsdominans indefra (Silvestri 2011). Hanan hæfter sig i overstående citat ved, at moskéen som organisation kan hjælpe med at udbrede kend-

skab til “rigtig” islam og bryde med kvindeundertrykkende kulturer, der ikke har noget med islam at gøre. Amina på 41 år fra samme moské bakker Hanan op:

I den her organisation er der mulighed for, at folk får den viden, ik'. Desværre er der mange udenfor [moskéen], som desværre ikke har den [rigtige] viden, og det er ærgerligt. De vil altid tænke i de samme baner, indtil de får den viden om, hvad islam i virkeligheden er, ik'.

I kvindernes beskrivelser er den islam, der praktiseres i de omtalte moskéer, ikke kvindeundertrykkende, selvom den prædiker en anden forståelse af forholdet mellem kønnene end den klassiske liberale feministiske ligestilling: nemlig en forestilling om ligestilling, frem for ligestilling. 18-årige Latifa, der underviser børn i moskéen i sin fritid og har mødt sin forlovede i moskéen, forklarer:

Der er mange forskellige ting, hvor kvinder har ret til noget, hvor manden ikke lige har ret til det, og omvendt. [Mænd og kvinder] har ikke præcis de samme rettigheder, men vi er ligestillede. Og det er ligesom (...) retfærdigt.

Latifa beskriver her, ligesom flere andre kvinder i undersøgelsen, hvordan moskéen udfordrer både klassisk liberal feminisme og kvindeundertrykkende kulturbestemte normer.

Det er dog givet, at den kønsopfattelse, der kommer til udtryk blandt informanterne, samtidig må have betydning for kvindernes gradvist voksende, men fortsatte lille rolle i moskéerne i Danmark. For selvom flere moskéer får stadig flere kvindelige brugere (Kühle 2006; Kühle og Larsen 2017), er moskéer i Danmark generelt fortsat mandsdominerede og kvinderne få i antal. Kun én shiitisk moské (for begge køn) har en kvinde på formandsposten,⁵ og kun ca. 20% af moskéerne har kvinder repræsenterede i deres bestyrelser. Der findes flere forklaringer på kvindernes lavere deltagelse og manglende lederskab. En findes i det faktum, at kvinder ikke som mænd er forpligtet til at gå i moské, hvorfor moskéer igennem historien primært har været mandsdominerede (Katz 2014). En anden forklaring er, at mange moskéer er opstået som migrantmenigheder etableret af mænd, hvorfor faciliteter til kvinder fortsat er dårlige og derfor afholder kvinderne fra at komme (Shannahan 2014). En tredje forklaring på, hvorfor kvinder fortsat sjældent findes i ledende

5. Sherin Khankan er et andet eksempel på kvindeligt moskélederskab i kraft af hendes position som skaber af og forkvinde i den progressive kvindemoské Mariam moské i København, der faciliterer bøn og foredrag (kun) for kvinder.

positioner i moskéerne, kan findes i Aminas forståelse af forskellen på kønnene:

Mænd er bedre ledere. Mænd tænker mere afkølet. De tænker plus og minus, de tænker generelt lidt anderledes. Og desværre må man sige, at det ligger i naturen. Kvinders natur. Man er drevet af følelser. Det er både positivt og negativt. De følelser kan få en til at vinde en krig, og man kan føde børn. Men de følelser kan også påvirke ens beslutningsevne.

Det er en tydelig essentialistisk opfattelse af kønnene, hvor det er implicit, at der findes to biologiske køn, og at disse har medfødte forskelle forankret i biologi, der ikke begrænser sig til kønsorganer, men tilmed omfatter egenskaber såsom emotionel kapacitet og adfærd. Nazira, en ung universitetsstuderende kvinde fra en shiitisk organisation, påpeger ligeledes, at den lærdeste kvinde aldrig vil kunne opnå samme grad af religiøs autoritet som den lærdeste mand, fordi hun har perioder i sit liv, hvor hun ikke kan hengive sig til de hellige tekster. En sådan kønsopfattelse er udbredt i større eller mindre omfang blandt mine kvindelige informanter og kommer bl.a. også til udtryk i forklaringer om den kønsadskillelse, der praktiseres i stort omfang i moskéerne; en kønsopfattelse, der hænger sammen med en teologisk forståelse af kønnenes forskellige funktioner. Denne fordrer endvidere en forståelse af "frihed" frakoblet et klassisk feministisk ligestillingsideal (Mahmood 2005), der i stedet kan findes i tilknytning til et definerende fællesskab (moskéen), hvor kvinderne føler sig bakket op i deres valg om at styrke og udvikle egne idealer (Weir 2013, 336) – og frigjort af muligheden for at praktisere deres religion *adskilt* fra mændene (Nyhagen 2015, 779).

Det står klart ud fra kvindernes egne udsagn, at det syn på kønnene, som moskéerne i dette studie anlægger, ikke er integreret i det klassiske ligestillingsideal, der ofte fremhæves som en hjørnesteen i det danske samfund. Mens statens normer er orienterede mod mænd og kvinder som *ligestillede*, betones de to køns forskellighed i moskéerne i deres syn på kønnene som komplementære og *ligeværdige* (som også argumenteret af Nyhagen 2004, 482). Når moskéer i studiet står for en essentialistisk kønsforståelse, har den dog alene implikationer for den religiøse sfære og kvindernes privatliv. Der er eksempelvis ingen af mine informanter, der ikke arbejder grundet teologisk

overbevisning, og moskéerne arbejder både for uddannelse og opbyggelse af netværk og kompetencer for kvinder på lige fod med mænd. Moskéerne i denne undersøgelse har på den måde alle en tilgang til Koranen, som fremmer ligestilling af kønnene på arbejdsmarkedet. Den teologiske kønsopfattelse, der giver kvinder ligeværd, men betoner funktionelle forskelle, er altså ikke en udfordring for udøvelsen af aktivt medborgerskab i det danske samfund, men den udfordrer kvindernes mulighed for deltagelse på den religiøse arena på lige vilkår med mænd, da der er visse positioner, en kvinde ikke kan opnå alene grundet sit køn.

Opbyggelse af kompetencer

Mens mange af moskéerne konsoliderer en biologisk kønsessentialisme, udgør de samtidig rum for kvinders individuelle udvikling og aktive deltagelse og udviser langsomt grænserne for, hvilke opgaver kvinder og mænd kan udføre, uden at udfordre den biologisk bestemte funktionelle forskel mellem kønnene. Kvinder i moskéerne påtager sig fortsat traditionelle "kvindesopgaver" såsom rengøring, madlavning ved større arrangementer og undervisning af børn, men også i stigende grad ikke-familierelaterede opgaver såsom organiserende, kommunikative og administrative arbejdsopgaver, der udbygger deres generelle kompetencer. Det frivillige arbejde, mange af mine informanter udfører i moskéerne, udvikler således deres kompetencer inden for et bredt spektrum af områder, der er omsættelige til andre sfærer. Som Naza på 24 år, der er medicinstuderende, forklarer:

Altså jeg synes, at jeg i moskéen faktisk får lært ret meget i forhold til kompetencer. F.eks. det med rundvisningskoordination, det bidrager faktisk også til ens dagligdagsliv og arbejdsliv; at koordinere bedre og planlægge, hvordan kan man lige få det hele til at gå op i en højere enhed. [Jeg bliver bedre til] både koordination og kommunikation og service (...) og det er faktisk også det med at hjælpe hinanden på tværs af køn også (...) ja, bare generelt kommunikation; hvordan bliver man bedre til at kommunikere, så man forstår hinanden og kan hjælpe hinanden. Det udgør faktisk en ret stor rolle, uanset om det er i moskéen eller i patientforhold.

De uddannelses- og kompetenceopbyggende aktiviteter, der foregår i moskéerne, er i det hele taget et fremtrædende tema i interviewene. Flere kvinder beskriver, hvordan de gennem moskéen opnår kendskab til organisationsarbejde og udvikler sig selv personligt og herigennem rustes til uddannelse og arbejdsmarked. Tharaa, en ufaglært køkkenarbejder på 46 år, der har været aktiv i sin lokale moské i mange år og de seneste par år har fungeret som del af bestyrelsen, beskriver endvidere, hvordan hendes engagement i moskéen blev et springbræt og gav hende selvtilliden til aktivt at indgå som del af kommunens integrationsråd.

Af de kvinder, der ikke udfører frivilligt arbejde, beskrives moskéerne som steder, hvor man kan opdrive viden om og inspiration til samfundsengagement, eksempelvis gennem uddannelsesmesser for unge og IT-kurser for ældre, såsom e-Boks-oplæring. Hanan forklarer om sin moské:

De frivillige kvinder har rigtig meget med de ældre at gøre (...) og hjælper dem, prøver at forbedre forholdene for dem. Og [ungdomsafdelingen] har fokus et andet sted. Sidste arrangement, vi holdt sammen med drengene, var f.eks. om demokratiet, om valget (...) i valgperioden. Så de har det fokus med at inkludere de ældre på én måde og pigerne på en anden måde.

Hanans moské er ikke den eneste, der har afholdt arrangementer med besøg af politikere i forbindelse med valg. Flere af kvinderne fortæller, hvordan deres moské rækker ud til politikere og på forskellig vis forsøger at skabe opmærksomhed omkring valgperioder. Flere af moskéerne går således målrettet efter at øge politisk engagement blandt deres brugere ved konkret at opfordre til at stemme og/eller ved eksempelvis at invitere politikere til paneldebatter i moskéen. Endvidere former moskéledere og imamer politisk stillingtagen og opfordrer til deltagelse ved at give opmærksomhed til sociale og politiske problematikker, der berører den muslimske befolkning (Bagby 2004). Selvom moskéers politiske engagement er blevet problematiseret i forbindelse med seneste folketingsvalg, under anklage for kun at invitere indvandrervenlige partier til vælgermøder (se eksempelvis Birk 2019), er der næppe uenighed om, at sådanne aktiviteter er med til at skabe aktive medborgere.

Flere af mine informanter understreger vigtigheden af at have et fællesskab, hvor man kan dele de udfordringer, man som muslim(sk kvinde) møder i det danske samfund, og samtidig

blive rustet til at tage del i samfundet gennem moskéens aktiviteter. Den viden og erfaring, moskéen giver både gennem *bonding*- og mere *bridging*-aktiviteter, bygger således bro til samfundssystemet på flere niveauer (Newton 1999, 10).

Barrierer til opbyggelse af netværk, oplevelse af anerkendelse, ligebehandling og tilhørsforhold

Den tilgængelige empiri viser, hvordan moskéaktiviteter kan være med til at skabe aktive samfundsborgere og bygge bro mellem de muslimske miljøer og samfundet, men empirien tydeliggør desuden de barrierer for bredere socialt engagement og oplevelse af anerkendelse, ligebehandling og tilhørsforhold, som kvinderne møder. Disse kan opsummeres i ydre og indre barrierer.

Indre barrierer

Indre barrierer udgøres af personlige valg, sprog og religion. Flere af mine informanter beskriver, som det er fremgået ovenfor, hvordan elementer af deres religion og værdier fordrer en selektiv interaktion i andre netværk uden for muslimske kredse. Desuden er det oplagt, at der under indre barrierer også hører kontrol fra familie og netværk, som Karimshah et al. (2014) fandt i den før omtalte australske undersøgelse udført blandt unge muslimer i Brisbane. På baggrund af interview med unge muslimer i København har Garbi Schmidt (2007, 23-25) ligeledes beskrevet, hvordan unge muslimers familier har opstillet restriktioner for de unges deltagelse i sociale sammenhænge, der bl.a. involverer alkohol og omgang med det modsatte køn. Det er dog et tema, der ikke træder frem i dette studies resultater, hvor begrænsninger for deltagelse i det sociale liv på ungdomsuddannelser forklares af religiøse forskrifter og egen fri vilje til at følge disse. Den forskel kan skyldes flere forhold, herunder at kvinderne er aktivt engagerede i moskéen og derfor karakteriseres som religiøst observante muslimer, eller at graden af restriktivt og adfærdsregulerende forældreskab generelt er faldet siden Schmidts undersøgelse. I hvert fald er det ikke en erfaring, mine informanter har. Medborgerskabsundersøgelsen fra 2018 fortæller samme historie. I spørgsmål om "social kontrol" ligger indvandrere og efterkommer generelt højere end personer med dansk oprindelse, men langt størstedelen oplever ikke negativ

social kontrol fra familiemedlemmer (Medborgerskabsundersøgelsen 2018, 8-14).

Ydre barrierer

Mens ensidigt engagement i muslimske foreninger for nogle er drevet primært af indre faktorer, såsom religiøse forskrifters begrænsning for social adfærd, er det for andre forstærket af ydre omstændigheder. Som et ekko af Nyhagen og Halsaa (2016, 216) studier er stigmatisering og personlig diskrimination afspejlet i materialet som fremtrædende ydre negative faktorer for social tillid og opbygning af (ikkemuslimske) netværk samt oplevelse af anerkendelse, ligebehandling og tilhørsforhold. Disse ydre barrierer kan tilmed have betydning for udøvelse af øvrigt samfundsengagement.

Den dominerende diskurs om islam og muslimer i Danmark opleves af de fleste af mine informanter som negativt forbundet til stigmatisering, manglende anerkendelse eller ligefrem social eksklusion. Dette forhold kan meget vel foranledige en tilbagetrækning fra mere aktivt socialt eller politisk engagement. Diskursen om islam i Europa handler foruden religiøse, kulturelle og etniske forskelle i høj grad også om køn (Roggeband og Verlo 2007). På et konkret plan bygger en substantiel del af islamkritikken, også i en dansk kontekst, på en særlig fremstilling af kønnene, herunder synet på den muslimske kvinde som offer for en kvindeundertrykkende religion (Andersen 2012, 143). Emner som tvangsægteskaber, opdragelsesrejser, kvindeomskæring, tørklædetvang og anden negativ social kontrol diskuteres ofte i forbindelse med integration af den muslimske befolkning, og de drejer sig alle om frigørelsen af "den muslimske kvinde". Diskursen reflekterer en forestilling om "den muslimske kvinde" som et afmægtigt og umyndiggjort offer for en patriarkalsk kultur, og den bygger på det føromtalt binære modsætningspar frihed/undertrykkelse ud fra en klassisk liberalistisk feminisme.

Danskfødte Fatima, der er 18 år og har gået med tørklæde siden hun var 12 år, beskriver oplevelsen af den hårde retorik i medier og blandt visse politikere som ekskluderende.

Jeg føler mig jo ikke velkommen, når man ligesom bliver talt til på den måde (...) for man prøver ligesom at integrere sig, prøver at være en del af det her samfund, man vil det danske samfund, og så kommer der en eller

anden og fortæller dig: “Det er du ikke, fordi du har det her tørklæde på.” Og jeg har det sådan, det er en del af mig, det er en del af min identitet, hvorfor vil du tage det fra mig? Og selvfølgelig, det påvirker mig rigtig meget, jeg føler mig som en andenrangsborger, fordi jeg går med tørklæde eller vælger at være muslim. Jeg føler, der er en hetz mod mig, fordi jeg gør, som jeg gør.

Oplevelsen af at blive betragtet som “andenrangsborger” er generelt fremtrædende i materialet, særligt blandt de tørklædebærende kvinder. Det kan påpeges i forlængelse heraf, at muslimske kvinder kan møde begrænsninger både i den sekulære og den religiøse sfære på grund af deres køn. Mens samtlige informanter i studiet tog stærk afstand fra og beklagede sig over den manglende repræsentation i det danske mediebillede og politiske beslutningsorganer, blev manglende repræsentation i religiøse autoritetspositioner og moskébestyrelser ikke problematiseret (de steder, hvor sådanne manglede), men i stedet forklaret ud fra en teologisk og biologisk forståelse af kønnenes forskellighed. Der synes altså at være en klar distinktion i disse kvinders syn på og oplevelse af misrepræsentation, idet den ene opfattes som uretfærdig, diskriminerende og begrænsende ud fra en sekulær logik, mens den anden opfattes som retfærdig ud fra en teologisk logik.

Ingen af informanterne beskriver moskéen som et begrænsende rum, tværtimod beskrives moskéen som et sted for personlig udfoldelse. Fatima beskriver, hvordan moskéen giver hende frirummet og friheden til at agere, som hun ønsker; et sted, hvor hun kan søge tilflugt, når retorikken bliver for hård ude i samfundet og udfordrer hendes oplevelse af anerkendelse og ligebehandling i det danske samfund. Og at netop det fællesskab er en nødvendighed, når man som muslimsk kvinde føler sig ekskluderet og fremstillet som uintegreret. Det understøttes af et pilotstudie af praktiserende muslimer med tilknytning til to større moskéer i København. Undersøgelsen fandt, at i jo højere grad personer oplever diskrimination, jo mere kommer de i moskéen (Saadi 2017, 36). Generelt indikeres det i interviewene, at oplevelser af direkte eller indirekte personlig diskrimination og stigmatisering i medier resulterer i en stærkere tilknytning til moskémiljøet, gennem hvilket kvinderne finder forståelse og håndtering af sådanne oplevelser.

I en undersøgelse af moskéers integrerende effekter i Tyskland og Australien konkluderer Peucker og Ceylan (2016), at an-

erkendelse fra samfundet har betydning for moskéers samfundengagement. Moskéerne arbejder ikke lige så meget for samfundengagement i Tyskland, som i Australien, hvor graden af anerkendelse som civilsamfundsaktører er højere (Peucker og Ceylan 2017, 2419). Det resultat kan pege i retning af, at grad af anerkendelse og diskrimination kan have en afgørende effekt både på organisationernes tilknytning til samfundet og individernes oplevelse af anerkendelse og ligebehandling i det danske samfund.

Konklusion

Artiklen har diskuteret moskéers rolle som bidragsydere til muslimers aktive medborgerskab gennem tematisk relevant data fra en igangværende undersøgelse om kvinder og moskéer i Danmark. Selvom konklusionerne i dette studie ikke kan tale for alle moskéer i Danmark, peger undersøgelsen på oversete nuancer i fremstillingen af moskéer. Studiet viser således, at moskéerne i undersøgelsen udgør steder, hvor aktivt medborgerskab (under- og op)bygges.

Resultaterne i dette studie står ikke alene, men støttes af international litteratur, der tidligere har vist, hvordan frivillighed i civilsamfundsorganisationer (herunder også muslimske organisationer) generelt resulterer i udvidede medborgerskabskompetencer (Verba et al. 1995; McAndrew og Sobolewska 2017; Oskooii og Dana 2018). Disse erhvervede kompetencer er omsættelige til andre situationer og bidrager derfor til at stimulere socialt og politisk engagement, uddannelses- og jobmuligheder (Walsh og Black 2015, 20-21; Jamal 2005; Peucker og Ceylan 2016). I forlængelse af disse studier argumenterer jeg for, at moskéer i de vesteuropæiske lande, herunder også Danmark, bør anskues som socialt og politisk integrationsfremmende.

Jeg har vist, hvordan moskéer ikke bare er afkoblede steder for religiøse ritualer, men også sociale samlingssteder med praktiske udfoldelsesmuligheder, der danner ramme om sociale netværk og skaber handlekraft for kvinderne i det danske samfund. De positive effekter ved de forskellige moskéaktiviteter gavner både de kvinder, der deltager i diverse aktiviteter, og de foreningsfrivillige, der koordinerer, arrangerer og afholder aktiviteterne.

Mine interview har illustreret, hvordan forbindelsen til mo-

skémiljøet kan forstærke kvindernes samfundsmæssige og politiske engagement og berige dem med medborgerskabskompetencer. Det forudsætter dog, at kvinder inkluderes, har plads og deltagelsesmuligheder i moskéerne, hvilket de ikke har i alle moskéer i landet.

Flere af kvinderne og deres moskéer abonnerer på en teologisk kønsessentialisme, der står i modsætning til det herskende ideal om ligestilling mellem kønnene i det danske samfund. På dette punkt kompromitteres en del af den sociale integration. Mens dette dog ikke synes at have indflydelse på kvindernes udøvelse af medborgerskab, påvirker det deres deltagelse i den religiøse organisation, fordi muligheden for at indtage religiøse autoritetspositioner i moskéen er begrænsede grundet deres køn. Der er tilmed en tendens til, at de kvinder, der bruger moskéerne, aktivt fravælger at tage del i de dele af mainstream(ungdoms)kulturen, der indebærer alkoholindtag og omgang med det modsatte køn, hvorfor en "alt eller intet"-integrationsmodel ikke passer på kvindernes integrationsproces. Moskéerne spiller her en vigtig rolle, fordi de giver kvinderne et alternativt fællesskab, der virker både værdiskabende og -bevarende, hvorfor de på en og samme tid udgør en udfordring for den sociale integration og bidrager med socialt netværk og følelse af anerkendelse, der er centralt for medborgerskabet.

Analysen har desuden vist, hvordan kvinderne i studiet oplever islamofobi, diskrimination og stigmatisering i samfundet grundet deres religion og etnicitet. Særligt den dominerende antimuslimske diskurs i medierne og hårde antimuslimske retorik blandt politikere opleves af kvinderne som en barriere for deres medborgerskab i form af at føle sig *inkluderet* og deltage i netværk uden for det muslimske miljø.

Mens moskéerne har vist sig at virke mobiliserende for social tillid og deltagelse i (lokal)samfundets foreningsliv, kulturliv og politiske liv, virker særligt personlig diskrimination, stigmatisering og hård retorik rettet mod muslimer hæmmende for oplevelsen af anerkendelse og ligebehandling, der udgør en væsentlig dimension i medborgerskabsbegrebet.

Abstract in English

Mosques in Denmark as in the rest of Europe are, besides being places for religious activities, also spaces where many different

social activities unfold. These activities build on volunteering work, and despite ethnic homogeneity build bridges to wider society. With a focus on women and their use of and activism in selected mosques, this paper discusses the potential of mosques to mobilize its members to be active citizens through participation in different activities and volunteering social work. Further, it highlights motives behind women's participation in social activities in and outside the mosque. The analysis builds on qualitative data conducted through semi-structured interviews with 25 mosque-attending women in Denmark, conversations with mosque representatives and observations in 19 mosques across the country. From the empirical findings, the article argues that mosques in Denmark have the potential of functioning as pathways of active citizenship, political and social engagement.

Litteratur

- Allievi, S. 2003. "Relations and Negotiations. Issues and debates on Islam." I B. Marechal, S. Allievi, F. Dassertto og J. Nielsen (red.): *Muslims in the Enlarged Europe: Religion and Society*, Leiden: Brill.
- 2005. "How the immigrant has become Muslim." I *Revue Européenne des Migrations Internationales* 21(2): 2-21.
- Andreasen, R. 2012. "Gender as a Tool in Danish Debates about Muslims." I Jørgen S. Nielsen (red.): *Islam in Denmark*. Lexington Books.
- Bagby, I. 2009. "The American Mosque in Transition: Assimilation, Acculturation and Isolation." I *Journal of Ethnic and Migration Studies* 35(3): 473-490.
- BiParva, E. 1994. "Ethnic Organizations: Integration and Assimilation vs. Segregation and Cultural Preservation with Specific Reference to the Iranians in Washington D. C. Metropolitan Area." I *Journal of Third World Studies* 11: 369-404.
- Birk, Christian. 2019. "Trossamfund anbefalede tusindvis af muslimer at stemme rødt." I *Berlingske*, fredag 28. juni 2019.
- Borell, Klas og Gerdner, Arne. 2011. "Hidden Voluntary Social Work: A Nationally Representative Survey of Muslim Congregations in Sweden." I *British Journal of Social Work* 41: 968-979.
- Christiansen, C.C. 2001. "Kvindes islamiske aktivisme i et transnationalt perspektiv." I *Dansk Sociologi* 4(1): 7-22.
- Cesari, J. 2013. *Why the West Fears Islam. An Exploration of Muslims in Liberal Democracies*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Grillo, R. 2011. "Danes and Others." I K.F. Olwig og K. Pærregaard (red.): *The Question of Integration: Immigration, Exclusion and the Danish Welfare State*, s. 266-276. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing
- 2007. "An Excess of Alterity? Debating Difference in a Multicultural Society." I *Ethnic and Racial Studies* 30(6): 979-998.
- Foner, N. og R. Alba 2008. "Immigrant religion in the U.S. and Western Europe: bridge or barrier to inclusion?" *International Migration Review*, 42, 360-392.
- Halm, D. og M. Sauer. 2012. "Angebote und Strukturen der

- islamischen Organisationen in Deutschland." I D. Halm, M. Sauer, J. Schmidt og A. Stichs (red.): *Islamisches Gemeindeleben in Deutschland*, s. 21-154. Nuremberg: BAMF.
- Hervik, P. 2011. *The Annoying Difference: The Emergence of Danish Neonationalism, Neoracism, and Populism in the Post-1989 World*. New York: Berghahn Books.
- Hirschman, C. 2004. "The role of religion in the origins and adaptation of immigrant groups in the United States." I *International Migration Review* 38(3): 1206-1233.
- Huntington, S.P. 1993. "The Clash of Civilizations?" I *Foreign Affairs* 72(3): 22-49.
- Isin, E.F. og B. Turner. 2002. "Citizenship Studies: An Introduction." I B. Turner og E.F. Isin (red.): *Handbook of Citizenship Studies*, s. 1-10. London: Sage.
- Jacobsen, B. 2007. "Muslimer i Danmark – en kritisk vurdering af antalsopgørelser." I M. Warburg og B.A. Jacobsen (red.): *Tørre tal om troen*, s. 143-165. København: Univers.
- Jacobsen, C.M. 2011. "Troublesome threesome: feminism, anthropology and Muslim women's piety." I *Feminist Review* 98: 62-82.
- Jamal, A. 2005. "The Political Participation and Engagement of Muslim Americans: Mosque Involvement and Group Consciousness." I *American Politics Research* 33(4), 521-544.
- Jenkins, R. 2011. "Integration, of the Folk and by the Folk." I K.F. Olwig og K. Pærregaard (red.): *The Question of Integration: Immigration, Exclusion and the Danish Welfare State*, s. 256-276. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.
- Joppke, C. 2009. *Veil. Mirror of Identity*. Cambridge: Polity Press.
- Jørgensen, M.B. 2010. "Turks in Denmark: Patterns of incorporation and collective organizing processes." I *Insight Turkey* 12(1): 163-183.
- Khawaja, I. 2007. "Muslim allerførst' – om religiøsitet og diasporiske selvkonstruktioner." I *Tidsskrift for Islamforskning* 2(1): 1-13.
- Karimshah, A., M. Chiment og Z. Skrbis. 2014. "The mosque and social networks: The case of Muslim youth in Brisbane." I *Social Inclusion* 2(2): 38.
- Katz, M.H. 2014. *Women in Mosques*. New York: Columbia University Press
- Kortmann, M. 2015. "Asking Those Concerned: How Muslim Migrant Organisations Define Integration. A German-Dutch Comparison." I *Journal of International Migration and Integration* 16(4): 1057-1080.
- Kühle, L. 2006. *Moskéer i Danmark: islam og muslimske bedesteder*. Højbjerg: Forlaget Univers.
- Lewis, B. 2002. *What Went Wrong? Western Impact and Middle Eastern Response*. Oxford: Oxford University Press.
- Mahmood, S. 2005. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: University Press.
- Marshall, T.H. 1950 [2003]. *Medborgerskab og social klasse*. København: Hans Reizels Forlag.
- McAndrew, S. og M. Sobolewska. 2015. "Mosques and political engagement in Britain. Participation or segregation?" I T. Peace (red.): *Muslims and Political Participation in Britain*, 53-81. London: Routledge.
- McAndrew, S. og D. Voas. 2014. "Immigrant Generation, Religiosity, and Civic Engagement in Britain." *Ethnic and Racial Studies* 37(1): 99-119.
- Ministeriet for Flygtninge, Indvandrere og Integration. 2011. *Medborgerskab i Danmark. Regeringens arbejdsgruppe for bedre integration*. Tilgængeligt via ast.dk/publikationer/medborgerskab-i-danmark.
- Modood, T. og F. Ahmad. 2007. "British Muslims perspectives on multiculturalism." I *Theory Culture Society* 24(2): 187-213.
- Modood, T., A. Triandafyllidou og R. Zapata-Barrero. 2006. "European challenges to multicultural citizenship." I T. Modood, A. Triandafyllidou og R. Zapata-Barrero (red.): *Multiculturalism, Muslims and Citizenship: A European Approach*. New York: Routledge.
- Newton, K. 1999. "Social Capital and Democracy in Modern Europe." I J.W. van Deth, M. Maraffi, K. Newton og P.F. Whitley (red.): *Social Capital and European Democracy*, s. 3-24. London: Routledge.
- Nyhagen, L. 2008. "Religion, Citizenship and Participation. A Case Study of Immigrant Muslim Women in Norwegian Mosques." I *European Journal of Women's Studies* 15(3): 241-260.
- 2005. "Religion og deltagelse: Moskeen som kønnet arena." I *Kvinder, Køn og Forskning* 1(2): 47-60.
2003. "Kjøn, religion og deltagelse: en case-studie av muslimske kvinder i Oslo." I *Sosiologisk Tidsskrift* 11: 369-393.
- Nyhagen, L. og B. Halsaa. 2016. *Religion, Gender and Citizenship. Women of Faith, Gender Equality and Feminism*. London: Palgrave Macmillan.

- Olwig, K.F. og K. Pærregaard. 2007. "Integration." I K.F. Olwig og K. Pærregaard (red.): *Integration. Antropologiske perspektiver*, s. 9-34. København: Museum Tusulanums Forlag.
- Oskooii, K. og K. Dana. 2018. "Muslims in Great Britain: the impact of mosque attendance on political behaviour and civic engagement." I *Journal of Ethnic and Migration Studies* 44(9): 1479-1505.
- Parekh, B. 2006. "Europe, liberalism an the 'Muslim question.'" I T. Modood, A. Triandafyllidou og R. Zaoata-Barrero (red.): *Multikulturalism, Muslims and Citizenship. A European Approach*, s. 179-203. New York: Routledge.
- Peucker, M. og S. Akbarzadeh. 2014. *Muslim Active Citizenship in the West*. London: Routledge.
- Peucker, M. og R. Ceylan. 2016. "Muslim community organizations – sites of active citizenship or self-segregation?" I *Ethnic and Racial Studies* 40(14): 2405-2425.
- Putnam, R.D. 2000. *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. New York: Simon og Schuster.
- Rytter, Mikkel. 2019. "Writing Against Integration: Danish Imaginaries of Culture, Race and Belonging." I *Ethnos* 84(4): 1-20.
- Rytter, M. og M.H. Pedersen. 2014. "A Decade of Suspicion: Islam and Muslims in Denmark After 9/11." I *Ethnic and Racial Studies* 37(13).
- Schmidt, G. 2007. *Muslim i Danmark – muslim i verden*. Uppsala: Universitetstryckeriet.
- Shannahan, D.S. 2014. "Gender, inclusivity and UK mosque experiences." I *Contemporary Islam* 8: 1-16.
- Silvestri, S. 2011. "Faith intersections and Muslim women in the European microcosm: notes towards the study of non-organized Islam." I *Ethnic and Racial Studies* 34(7): 1230-1247.
- Suhr, C.B., K. Sinclair og N.V. Vinding. 2017. "Cavling-nomineret dokumentar er unuanceret og meningsforvridende." *Kronik i Politiken*, 3. januar 2017.
- Weir, A. 2013. "Feminism and the Islamic Revival: Freedom as a Practice of Belonging." I *Hypatia* 28(2): 323-340.
- Verba, S. og H. Nie. 1972. *Participation in America: Political democracy and social equality*. New York: Harper and Row.
- Vertovec, S. 2010. "Towards Post-Multiculturalism? Changing Communities, Conditions and Contexts of Diversity." I *International Social Science Journal* 61(199): 83-95.
- Vogt, K. 2002. "Integration through Islam? Muslims in Norway." I Yvonne Yazbeck Haddad (red.): *Muslims in the West: From Sojourners to Citizens*. Oxford: Oxford University Press.

“Meet my brain”

I dialog med niqabklædte kvinder om det danske tildækningsforbud

Nøgleord

islam i Danmark; tildækningsforbud; femininitet; diaspora; intersektionalitet; niqab.

Abstract Denne artikel bygger på et feltarbejde hos organisationen Kvinder i Dialog, før, under og efter at det danske tildækningsforbud trådte i kraft den 1. august 2018. Studiet søger at tage niqabklædte kvinder på ordet ved at indgå i dialog med dem om motivationen for at bære niqab og de dertilhørende pietistiske kvindeidealer. Desuden belyses det, hvordan det at bære niqab udøves som kollektiv opposition til kriminaliseringen af netop denne praksis. Artiklen dokumenterer de modsatrettede fortællinger mellem det danske Folketings forståelse af niqab som et symbol på kvindeundertrykkelse og religiøst bagudsyn og en gruppe muslimske kvinders forståelse af niqab som et religiøst symbol, de benytter til at praktisere deres køn og religiøsitet fra en minoritetsposition i det danske samfund.

Den 1. august 2018 blev det ved lov forbudt at bære niqab eller burka i det offentlige rum i Danmark. Loven er formuleret som et tildækningsforbud, der bygger på et ideal om åbenhed og offentlig orden i det danske samfund. Forbuddet skal forstås som en del af den bredere nationale debat, der konstruerer muslimer i Danmark som “den anden”. Det blev tydeligt i Folketingets debat om forbuddet, som i høj grad drejede sig om kønsligestilling og undertrykkelse af muslimske kvinder. Debatten tog udgangspunkt i en fremstilling af islam som en paternalistisk religion, der afskriver muslimske kvinder (og særligt niqabklædte kvinder) agens i deres religiøse liv. Uden for denne debat stod en gruppe niqabklædte kvinder, der anså niqab som en del af deres spirituelle rejse mod Gud. Disse kvinder har organiseret sig i organisationen Kvinder i Dialog (KID), hvorfra de

Drude Daverkosen er cand.mag. i religionssociologi fra Københavns Universitet. Hendes speciale *I Dialog med Kvinder i Niqab: Et subkulturelt studie af niqabklædte kvinders kollektive svar på det danske tildækningsforbud* fokuserer på islam i Danmark, identitetsskabelsesprocesser, køn og dansk integrationspolitik.

advokerer for deres ret til religionsfrihed og dermed deres ret til at udøve deres kvindelige, religiøse praksis ved at tildække deres ansigt i det offentlige rum. Denne artikel undersøger, hvordan niqabklædte kvinders egne narrativer forholder sig til folketingspolitikernes forståelse af niqab.

Artiklen er baseret på et feltarbejde blandt niqabklædte kvinder i organisationen KID foretaget før, under og efter forbuddet. KID er et løst organiseret netværk af kvinder med og uden niqab, der har organiseret sig med det formål at advokere for retten til at bære niqab i det offentlige rum. Der er ingen officiel indmelding, og organisationen tæller sine medlemmer i forhold til, hvor mange der er medlem af den interne facebookside (ca. 60-70 i juli 2018). Medlemmerne på dette tidspunkt var primært unge kvinder af blandet etnisk ophav, men størstedelen var født og opvokset i Danmark. Jeg har under mit feltarbejde mødt flere etnisk danske medlemmer af KID, der enten tidligere havde båret niqab eller bar niqab på daværende tidspunkt. Det lykkedes ikke at få dybdegående interviews med dem. De dybdegående interviews blev lavet med kvinder, der var født og opvokset i Danmark, og hvis forældre var født i lande, hvor majoritetsreligionen er islam. Jeg vil derfor primært fokusere på denne gruppe i denne artikel.

I det nedenstående vil jeg først introducere den teoretiske ramme, som jeg bruger i fortolkningen af niqab som en forhandling af religion og køn. Dernæst vil jeg beskrive mine data og metodiske overvejelser. I de efterfølgende tre afsnit analyseres de politiske konsekvenser af tildækningsforbuddet for de niqabklædte kvinder, hvilke betydninger de politiske grænsedragninger har for niqabbærende kvinders religiøse selv, samt hvordan disse behandles kollektivt af kvinderne i organisationen KID. Herefter fokuseres der på narrativer om frigørelse og undertrykkelse i forhold til køn og religion i KID. Til sidst konkluderes det, hvordan tildækningsforbuddet bidrager til at skabe og forhandle grænsedragninger for praktisering af religiøsitet og køn i det offentlige rum.

Religiøse kvinders agens og opgør med binære forklaringsmodeller

Spørgsmålet om kvinders frigørelse er i Vesteuropa blevet kædet tæt sammen med spørgsmålet om samspillet mellem køn, etnic-

itet og religion. Det gør sig gældende i den akademiske køns- og religionsforskning, i den offentlige debat og i aktivistiske kvindebevægelser (Van Den Brandt og Longman 2017, 514). Særligt er der i den intersektionelle kønsforskning opstået en kritik af liberale kvindeidealer (se f.eks. Crenshaw 1996; Mohanty 1984; Mohanty 2002; Weber 2014). Her kritiseres italesættelsen af et universelt søsterskab, der forstår alle kvinders oplevelser som entydige, og som typisk er baseret på hvide, heteroseksuelle kvinders problematikker og løsninger. En sådan universel og statisk kategorisering af kvinden, der benytter vestlige kvinder som implicit (og dermed usynlig) reference, tjener i højere grad til at marginalisere mindre privilegerede kvinders oplevelser, end den bidrager til at nedbryde patriarkalske strukturer hos minoriteten. Eller som Mohanty pointerer, så udelukker dette forestillede søsterskab en hel række socio-historiske pointer, fordi "beyond sisterhood there is still racism, colonialism and imperialism!" (Mohanty 1984, 348).

I europæisk integrationspolitik er den synlige modsætning til den vestlige kvinde blevet den såkaldte "tilslørede kvinde" (El-Tayeb 2011, 83). Således måles det usynlige liberale kvindeideal i forhold til den muslimske kvinde, der benytter sig af religiøs til-dækning af enten håret eller ansigtet (ibid.; Mohanty 1984, 325f; Abu-Loghud 2013, 786). Det har fået en række feministiske studier inden for religionsvidenskaben til at sætte spørgsmålstejn ved forståelsen af religion som noget, der udelukkende har en negativ effekt for kvinder, og dermed ved en binær forklaringsmodel, hvor det sekulære forstås som frigørende og det religiøse som undertrykkende (Bilge 2010; Mahmood 2005; Scott 2007; Reilly 2017; Singh 2015; Hawthorne 2011).

Forklaringsmodellen sekulær/religiøs kan særligt ses i en genfortolkning af Samuel Huntingtons normative forklaringskema *clash of civilisations* (Huntington 1993), der argumenterer for, at de kulturelle brudlinjer mellem islam og Vesten ikke længere handler om demokrati, men i stedet om ligestilling mellem kønnene og seksuel frihed (Inglehart og Norris 2009, 3; Bilge 2010, 10; Reilly 2017, 482). På den måde har offentlighedens fokus på kvindefrigørelse særligt udviklet sig til en bekymring for etniske eller religiøse minoriteter som potentiel trussel mod lighed, frihed og sikkerhed for majoritetskvinder (Van Den Brandt og Longman 2017, 514; Howard 2014, 207). Kritikken af den binære opfattelse har yderligere været rettet mod studier af pietistiske kvinders religiøsitet. Kritikken viser, hvordan re-

ligiøse kvinders agens bliver forstået ud fra forklaringsmodeller, der indeholder modsætningsparrene tilpasning/modstand eller tvang/valg (se f.eks. Mahmood 2005; Jacobsen 2011; Trzebiatowska 2013). En sådan modsætning giver den religiøse kvinde to reelle handlemuligheder: Hun kan tilpasse sig den religiøse autoritet og lade sig undertrykke, eller hun kan frigøre sig ved at gøre modstand – enten ved den fuldstændige udmeldelse af religionen eller ved at udfordre de religiøse, kønsdefinerende symboler indefra, efter at hun har indset sin undertrykte position. Denne forklaringsmodel anser kvinder i niqab som ufrie subjekter, der er underlagt en mandsdomineret religion. Muslimske kvinder, der ikke bærer slør, bliver i modsætning hertil symbol på frigjorte, moderne kvinder (Khankan 2002, 68; Taramundi 2014, 223f; Bilge 2010, 16; El-Tayeb 2011, 116). Det er i forhold til denne tradition, at jeg placerer mit analytiske og metodiske udgangspunkt.

Det er således en vigtig analytisk pointe at sprænge den sekulære binære forklaringsmodel, tilpasning/modstand, som til tider klistrer til muslimske kvinder (El-Tayeb 2011; Jacobsen 2011). Derfor fokuserer analysen af frigørelse og undertrykkelse på de sammensatte former, som agens tager og på specifikke praksisser for subjektdannelse inden for den konkrete sociale kontekst, som subjektet lever og orienterer sig i (Mahmood 2005, 154). Intersektionalitetsforskningen bygger på det ikke-additive princip, der forstår identiteter og subordinerede positioner som sammenblandede og derfor nødvendige at forstå sammen fremfor isolerede fra hinanden (Singh 2015, 659; Jensen og Christensen 2011, 72f). Det intersektionelle perspektiv bidrager her til en analytisk sensibilitet, der hjælper til at forstå og udvide kategorier af enshed og forskelle i forhold til magtrelationer (Cho et al. 2013, 787). En sådan intersektionel tilgang kan give en ramme, der genkender den kønnede racialisering af islam, hvor muslimske mænd per definition er undertrykkere og muslimske kvinder undertrykte, og som sprænger disse kategorier ved at anerkende den positive identifikation med trosbaserede og religiøse fællesskaber hos muslimske kvinder (Weber 2014, 2). Spørgsmålet er altså ikke, hvad niqab "er", men hvordan praksissen at bære niqab leves og indholdsudfyldes i konstant forandring i forhold til de magtrelationer, den indgår i.

Undersøgelsens metode og data

Artiklens empiriindsamling er foretaget i forbindelse med udarbejdelsen af mit speciale og har fundet sted i månederne, før, under og efter at tildækningsforbuddet trådte i kraft. Feltarbejdet består af en række deltagerobservationer i forbindelse med KID's offentlige møder, banner-workshops og demonstrationer op til forbuddets ikrafttræden den 1. august 2018. Desuden er der foretaget syv dybdegående interviews med niqabklædte medlemmer af KID. Alle feltstudier foregik i København, mens interviewene involverede kvinder med bopæl i både Århus og København. Undersøgelsen omhandler udelukkende kvinder fra KID. Således er det ikke en repræsentativ undersøgelse af niqabbærende kvinder i Danmark, men derimod en undersøgelse af en særlig gruppe af kvinder med niqab, der gennem KID aktivt har tilskrevet sig en position i debatten om niqab i det offentlige rum. Derfor er det muligt og sandsynligt, at der findes andre motiver for at bære niqab end dem, der bliver fremstillet her. Alle navne er pseudonymer, og derudover er sted- og institutionsnavne anonymiseret. Både igennem interviews og under feltarbejdet generelt har de niqabbærende kvinder beskrevet oplevelser med diskrimination (trusler, anmeldelser, overgreb, kommentarer). Anonymiseringen er derfor valgt af hensyn til deres sikkerhed.

Inspirationen til mit metodologiske udgangspunkt kommer fra KID selv. Organisationen har til formål at skabe en platform for niqabbærende kvinder i den politiske debat, da de i forbindelse med debatten om tildækningsforbuddet oplevede både mangel på repræsentation og misrepræsentation, selvom debatten næsten udelukkende handlede om dem. Det har således været en metodisk pointe at tage KID på ordet og indgå i dialog med dem gennem et kvalitativt forskningsdesign, der lader de niqabbærende kvinder komme til orde med deres motivationer for og erfaringer med at bære niqab i Danmark. Jeg har i denne henseende fundet inspiration i Karen-Lise Johansens afhandling *Muslimske stemmer* (2002), som er et etnografisk studie af unge danske muslimers italesættelse af religiøsitet og identitet. Inspirationen har jeg særligt hentet i hendes metodiske og analytiske tilgang, hvor hun lader de unge få plads til at beskrive deres egne positioner. Således tildeles de agens i relation til medier og majoritetssamfundets fortælling om dem samt i relation til deres forældres position (Johansen 2002, 66). Dette fokus betyder, at

informanternes egne narrativer får en privilegeret position i forhold til andre fortællinger om samme virkelighed. Jeg anser det således for vigtigt at forblive tro mod mine informanternes egne fortællinger, fremfor at overskrive deres udtalelser med andres i et forsøg på at skabe flere nuancer (Trzebiatowska 2013, 215).

Forbud mod niqab i Europa og Danmark

De seneste 20 år er spørgsmålet om niqab og burka blevet sat på dagsordenen i europæisk politik, hvor mulighederne for at forbyde denne form for kvindelig islamisk beklædning i det offentlige rum har været centrum for den politiske debat (Bribosa og Rorive 2014, 164f; Moors 2014, 19). Det første generelle forbud mod tildækning af ansigtet i det offentlige rum blev vedtaget i Frankrig i 2010, efterfulgt af Belgien i 2011 (Brems et al. 2014, 78), Bulgarien i 2016, Østrig i 2017 (Williams 2017). Den 1. august 2018 trådte en tildækningslov i kraft i Danmark, efterfulgt af et forbud i Holland. De forskellige nationale forbud er i folkemunde kendt som burkaforbud. Det folkelige navn afspejler den generelle opfattelse af, at forbuddene er rettet mod en minoritet af muslimske kvinder, der bærer burka eller niqab på trods af den mere generelle ordlyd i lovtjekterne om sikkerhed, social orden og åbenhed. Fælles for forbuddene er, at de bygger på ingen eller sparsomme empiriske analyser om bevæggrunde og sociale problematikker i forhold til at bære niqab eller burka i Europa (Brems 2014, 2f; Fadil 2014, 252). Det viser sig i flere europæiske studier, at kvinder, der bærer muslimsk tildækning af ansigtet i Europa, vælger denne praksis frivilligt, og at langt størstedelen bærer niqab og ikke burka¹ (Moors 2014, 27f; Østergaard et al. 2014, 59; Zempi 2016, 1742; Brems et al. 2014, 3f; Bouteldja 2014, 131f).

Kriminaliseringen af at bære burka og niqab i Danmark blev første gang fremstillet som et forslag for Folketinget i 2009 af Dansk Folkeparti (DF). Det skete, efter at emnet første gang blev taget op af folketingsmedlem Naser Khader, medlem af Folketinget for Det Konservative Folkeparti (KF), der ikke fandt opbakning i sit parti til at fremsætte forslaget i Folketinget. Naser Khaders udtalelser medførte, at der blev nedsat en kommission under det daværende Indenrigs- og Socialministerium, som skulle undersøge de juridiske muligheder og de samfundsmæs-

1. Burka associeres med den afghanske tildækning, der udgør et blåt slør med et gitter for øjnene. Referencen til Afghanistan forbinder tildækningen med det repressive Taliban-regime, der tvinger kvinder til at bære en sådan påklædning (Bribosa og Rorive 2014, 164; Brems, 2014, 3f.). Niqab er et klæde foran ansigtet, der efterlader en sprække fri til øjnene. Den er typisk sort, men bæres også i andre farver (Bribosa og Rorive 2014, 164; Østergaard et al. 2014, 42).

sige behov for et sådant forbud (Indenrigs- og Socialministeriet 2010). I denne forbindelse blev Københavns Universitet bedt om at lave et kvantitativt estimat af antallet af niqab- og burkaklædte kvinder i Danmark samt en kvalitativ undersøgelse af bevæggrunde for at bære niqab i Danmark (Socialministeriet 2009, 7; Warburg et al. 2013, 34; Østergaard et al. 2014, 42). Resultaterne blev præsenteret i en rapport til ministeriet og blev hurtigt kendt som Burkarapporten (Warburg et al.; *ibid.*). Rapportens konklusioner, der estimerede antallet af niqabklædte kvinder i Danmark til 150, hvoraf en betydelig andel var konverterter med etnisk dansk baggrund, er blevet fremhævet som den væsentligste årsag til, at et forbud ikke blev vedtaget i 2009. Der blev derimod vedtaget en øget strafferamme for enhver, der tvinger en anden til at tildække ansigtet (Brems 2014, 12; Warburg et al. 2013, 54).

Der er ikke siden Burkarapporten lavet nye empiriske undersøgelser om omfanget af kvinder, der bliver tvunget til at bære niqab eller burka i Danmark. Under debatten i Folketinget i forbindelse med forbuddet af 2018 gjorde justitsminister Søren Pape Poulsen (KF) det klart, at en sådan undersøgelse ville han ikke "bruge en masse ressourcer på". Som han sagde: "Jeg har tænkt mig at gennemføre en lovgivning, og så går jeg ud fra, at folk overholder loven, og gør de ikke det, griber vi ind over for det." (Poulsen 2018, 17:54). Det danske forbud i 2018 er således blevet vedtaget på trods af de seneste empiriske data (fra 2009), der ikke kan siges at have bevist et proportionelt behov for en sådan lov.

Forbuddet medførte en ændring i både synligheden af niqabklædte kvinder i det offentlige rum og de betydninger, som blev tillagt og antageligvis stadig tillægges tildækningen af ansigtet hos mine informanter. I det følgende vil jeg derfor introducere mine informanternes bevæggrunde for at bære niqab og efterfølgende vise, hvordan disse blev grundlæggende for deres politiske organisering i forbindelse med tildækningsforbuddet.

Niqab, et religiøst tilvalg

Mine informanter var unge kvinder mellem 18 og 30 år. De betragtede alle sig selv som niqabis, dvs. niqabbærende kvinder, selvom de ikke alle bar niqab konsekvent i det offentlige rum. Sofia bar eksempelvis ikke niqab på sin uddannelsesinstitution

og i offentlig transport. Noor havde valgt helt at holde op med at bære niqab, imens hun gennemførte en uddannelse over fire år. For både Noor og Sofia var valget om at tage niqabben af baseret på frygt for og erfaringer med diskrimination og oplevelser af fysiske eller verbale overfald. Alle kvinderne, jeg talte med i KID, havde valgt at tage niqab på i deres teenageår eller som unge voksne (mellem 15 og 21 år). Ingen af dem var på det tidspunkt gift. Det varierende, hvor meget og hvordan deres forældre praktiserede islam, men mine informanter beskrev i mere eller mindre grad deres forældres forhold til islam som kulturelt informeret. Dette blev sat i kontrast til deres egen oplevelse af at have et forhold til islam, der var religiøst informeret. De var i modsætning til deres forældre vokset op i en kontekst, hvor islam er en minoritetsreligion. De oplevede islam og niqab som et religiøst tilvalg frem for en videreførelse af et muslimsk samfunds normer, hvilket er en tendens, flere forskere har peget på som et postetnisk islamudtryk, der opstår blandt unge muslimer i Europa (se f.eks. Roy 2004, 148; Johansen 2002, 66).

Niqab som religiøst tilvalg blev særligt beskrevet af mine informanter i spørgsmålet om, hvorvidt det var en obligatorisk eller prisværdig handling at bære niqab som kvinde og praktiserende muslim. Det er et spørgsmål, der er baseret på en teologisk diskussion om, hvorvidt niqab er noget, man kan tilvælge frivilligt, eller om det er en forskrift og dermed et religiøst krav (Fadil 2014, 141 ff.; Zempi 2016, 1743). De kvinder, jeg har mødt gennem interviews og deltagerobservationer, har anset niqab som en prisværdig handling og altså en frivillig handling, som de kunne vælge til. Noor på 21 år fortalte således: "Så en gang imellem ville jeg gerne gøre noget ekstra og lave en prisværdig handling, så tog jeg den [niqab] på og tog ud på den måde." Niqab var for Noor en måde at gøre noget *ekstra* på; noget, Gud sætter pris på. Dvs. det at bære niqab betragtes som prisværdig handling, som kvinderne kan udtrykke deres religiøsitet igennem. Niqabben er dermed med til at konstituere og manifestere deres tro, og det at bære den kan karakteriseres som en pietistisk handling. Pietisme forstås her på baggrund af Saba Mahmoods definition i *Politics of Piety* (2005). For Mahmood betegner begrebet både en indvendig stræben mod det religiøse og en udvendig kropsliggørelse af det religiøse selv igennem handlinger og fremtoninger, der tjener til at skabe det pietistiske selv i to henseender:

First in the sense that the self can acquire its particular form only through the performance of precise bodily enactments; and second in the sense that the prescribed bodily forms are necessary attributes of the self (Mahmood 2005, 133).

Hermed forstås de foreskrevne religiøse handlinger ikke som noget udefrakommende, der påtvinges eller begrænser kvinderne, men derimod som en kropsliggørelse af bestræbelsen på at realisere et pietistisk selv (ibid., 148). Det er en bestræbelse, mine informanter betegnede som en spirituel rejse mod et tættere personligt forhold til Gud. Rasima på 18 år udtrykker det på følgende måde:

Det er alle de her ting, men niqabben udgør en afgørende faktor, vil jeg sige, fordi det er jo så personligt. Jeg prøver stadig at blive en bedre person, et bedre menneske, en bedre muslim. Så ja, altså det er en rejse til Gud for mig. Det er en spirituel rejse.

Rasima understreger, at alle de forskellige praksisser har betydning for hendes rejse, men niqabben føles afgørende, fordi den i modsætning til de andre praksisser er personlig. De andre praksisser (bøn, faste og almisse), som hun beskriver på sin rejse, er forskrifter i islam, hvorimod niqabben er et personligt tilvalg. På den måde bliver Rasimas niqab den kropsliggjorte handling, der realiserer hendes pietistiske selv, og samtidig bliver den en del af dette selv, i og med at den er nødvendig for hendes personlige spirituelle rejse.

Narrativet, som beskriver niqabben som en del af KID-medlemmerne selv, går blandt andet igen på de skilte, kvinderne lavede til banner-workshops og havde med til demonstrationer imod forbuddet. Her dominerede slogans som: "Fingrene væk fra *min* niqab", "Fra i dag er jeg kriminel" og "Selvom det kun tager 5 minutter, kan jeg ikke tage i Fakta" (egne feltnoter). Skiltene henviser til niqabben som noget, der tilhører kvinderne. Der udtrykkes et ejerskab over niqabben, hvilket er en henvisning til niqab som en kropsliggørelse af det pietistiske selv, der ikke kan adskilles fra et sekulært selv, der f.eks. tager i Fakta for at handle. Desuden henviser skiltene til, at det er kvinderne selv, og ikke kun niqabben, der bliver kriminaliseret og dermed begrænset i deres bevægelsesfrihed. Kvinderne forstår forbuddet som et forbud mod dem personligt og ikke kun mod det stykke stof, de bærer foran ansigtet.

For Sofia havde denne oplevelse af at føle sig personligt ramt af forbuddet medført, at hendes niqab ikke længere kun var religiøst betinget. Niqab blev for hende også en kamp om at stå fast og stå ved sig selv over for den politiske modstand, som niqabbærende kvinder oplever. Selvom den ikke holdt op med at være en tilbedelseshandling, blev dens betydningsfelt udvidet til også at indeholde modstand:

Så jeg føler, allerførste gang jeg tog min niqab på, det var en spirituel handling, men nu... Jeg ser det stadig som noget meget spirituelt, men jeg ser det også som noget protest, som noget modstand, ja!

Niqabbens semiotik kan altså siges at være kontekstuel. Den afhænger af tid og sted. Den afhænger af, hvem der bærer den, og det rum, den bæres i. Sofia definerede en ny betydning af niqabben, da den for hende indebar et modstandselement, der i tillæg til det religiøse kan forstås som en oppositionskultur, der protesterer mod det dominerende samfunds magt til at definere og kategorisere niqab og niqabis. Denne modstandsfølelse skal forstås som en udvikling, der er sket i samspil med forbuddet, og altså ikke som grunden til, at Sofia i første omgang begyndte at bære niqab.

Tildækningsforbuddets officielle formål er at forhindre tildækning af ansigtet i offentligheden. Dog gælder forbuddet ikke, så længe tildækningen tjener et "anerkendelsesværdigt formål" (Justitsministeriet 2018). Forbuddets neutrale sprogbrug er anvendt for at omgå direkte diskrimination på baggrund af religion baseret på Grundlovens lighedsgrundsætning § 70. Af samme grund er der også i lovgivningen henvist til, at tildækning af ansigtet, "der sker på en måde – og i en konkret sammenhæng – der er nært forbundet med udøvelse af religionsfriheden mv." er lovlig. Konkrete sammenhænge forstås her som religiøse handlinger, f.eks. i en religiøs bygning, eller i forbindelse med et ritual. Herimod udpensles det, at "uden for sådanne konkrete religiøse sammenhænge (...) vil det derimod ikke være tilstrækkeligt at henvise til, at en tildækning af ansigtet sker af religiøse årsager", herunder transport til et ritual eller en religiøs bygning (Justitsministeriet 2018, 4). Religionsudfoldelse defineres her som noget, der eksplicit er hæftet op på et religiøst sted (bygning) eller i forbindelse med religiøse handlinger (ritualer). Dette kan forstås som en statslig tvungen kompartmentalisering, hvor religion opfattes som tilhørende og isoleret til

sit eget autonome subsystem (Dobbelaere 2009, 606). Religion bliver noget, man kan gå hen til (men at gå på offentlige gader kan en niqabklædt ikke længere) og noget, man kan gøre et religiøst sted eller i forbindelse med et religiøst ritual, men altså ikke noget, man kan bære med sig synligt hele tiden. Men som vi har set i ovenstående, købte mine informanter ikke ind på denne distinktion mellem et sekulært og et religiøst selv, der kan dyrkes i hver deres adskilte rum.

Kvinder i Dialog – kollektive, kreative svar på en delt situation

Tidligere empiriske studier af kvinder, der bærer niqab i Vest-europa, har i høj grad været præget af, at feltet er relativt uudforsket. Undersøgelserne har derfor overvejende fokuseret på at kortlægge enkeltpersoners oplevelser og bevæggrunde for at gå med niqab. Det har ført til et individorienteret fokus på kvinders individuelle oplevelser og reaktioner i forbindelse med forskellige forbud og politiske diskussioner heraf (Brems 2014). Det gælder også for forskningen på området i Danmark, der primært er baseret på Burkarapporten (Socialministeriet 2009). På baggrund af Burkarapportens konklusioner har forskerne bagdefineret niqabklædte kvinder i Danmark som en "rare and elusive sub-culture" (Warburg et al. 2013, 35; Østergaard et al. 2014, 58), baseret på gruppens diffuse karakter, fordi kvinderne ikke er organiseret, er få i antal og geografisk spredt:

Further, niqabis share the characteristics of elusive populations, which mean that they are difficult to locate. They are for example, not members of a hypothetical (non-existing) Danish Association for the Promotion of the Niqab (Warburg et al. 2013, 36).

I citatet begrundes problematikken med at lokalisere kvinder i niqab i Danmark med, at der ikke på daværende tidspunkt fandtes grupperinger af niqabklædte kvinder, herunder foreninger eller organisationer. Det har ændret sig i løbet af de seneste ti år. Der findes ikke en organisation, hvis formål direkte er at promovere niqab i Danmark, men flere niqabklædte kvinder har organiseret sig i KID.

I artiklen "Gender, Race, Religion, Faith? Rethinking intersectionality in German feminisms" (2014) beskriver Beverly

Weber, hvordan inddragelsen af religion og tro i en intersektionel forståelsesramme kan være central i studier af muslimske kvinders politiske organisering. Ved at forstå religion som et afsæt for den politiske involvering kan tilknytning til islam forstås som et motiv, der ikke kun eksisterer ved siden af den demokratiske aktivisme, men som noget der ligger til grund for den. Det er dermed religiøsiteten, der bliver afsættet for kampen for de liberale frihedsværdier (ibid., 1f).

Motivation for at træde ind i det politiske rum beskrives af mine informanter som et modsvar på oplevelsen af at blive marginaliseret på baggrund af deres religiøse praksis. KID blev grundlagt i forbindelse med, at diskussionerne om tildækningsforbuddet begyndte at tage fart i efteråret 2017. Det var en diskussion, der fik de pågældende kvinder til at engagere sig i den offentlige debat, fordi de oplevede, at niqabbærende kvinders perspektiv manglede.

Et af KID's første initiativer var at byde medlemmer af Folketinget på kaffe til en snak om kvindernes motivation for at bære niqab. Ganske få politikere tog imod invitationen.² De resterende invitationer blev enten afvist eller aldrig besvaret, hvilket fik kvinderne til at sende en forespørgsel om foretræde for Folketingets Udlændinge- og Integrationsudvalg (UUI). De fik et svar tilbage om, at de var "velkomne i udvalget, men at det i så fald skal være uden niqab eller burka, da udvalget har besluttet, at det skal være muligt at se ansigterne på (...) gæster."³

Tilbagemeldingen fra udvalget vidner om en gruppe folketingspolitikeres klare afvisning af niqabbærende kvinders agens som selvdefinerede individer, der kan tjene som reelle demokratiske aktører (Weber 2014, 5). Ifølge min informant Sofia var det netop denne afvisning af dialog fra politikernes side, som fik KID til at ændre deres strategi fra at gå den officielle vej (dialog med politikerne) til at tage mere konfrontatoriske politiske midler i brug (demonstrationer, civil ulydighed og medieopmærksomhed). Sofia udtrykte klart, hvordan oplevelsen af marginalisering skabte et behov for at yde modstand:

Altså man føler virkelig, at regeringen udnytter den magt, de har til at træde på en minoritet, altså kvinder, som bare er så få. (...). Altså jeg føler ikke, at man skal bukke under for diskrimination. Så jeg ser det helt klart som sådan en modstandsbevægelse og også en protest, at jeg (...) altså beholder min niqab på.

2. Fire politikere mødtes med medlemmer af KID. Disse var Johanne Schmidt-Nielsen (EL), Mette Gjerskov (S), Mathias Tesfaye (S) og Josefine Fock (Alt).

3. Da Folketinget ikke er en del af den offentlige forvaltning, er det ikke underlagt offentlighedsloven § 2, hvorfor det ikke har pligt til at give aktindsigt. Jeg har derfor fået afslag på min ansøgning om aktindsigt i denne e-mail og i beslutningsprocessen herom. E-mailen har jeg fået udleveret af KID.

Sofia italesætter her niqabklædte kvinder som en minoritet og en domineret gruppe, der bliver trådt på af andre, som befinder sig i en mere privilegeret position. I forlængelse heraf betragter hun niqab som en form for modstand. Hun ønsker ikke at bukke under for diskrimination, men udtrykker derimod et ønske om at gøre modstand mod et lovforslag, som hun oplever som diskriminerende.

Med KID blev der skabt en platform, hvorfra niqabbærende kvinder kunne kæmpe for deres demokratiske rettigheder. Organisationen er en form for modstand, som samtidig sættes ind i en religiøs ramme, hvor medlemmerne kan udvikle sig selv og deres forhold til Gud. Det bliver blandt andet beskrevet af Mona i følgende citat:

Fordi vi tror på, at Gud han er med os. Og vi tror på, at det her, det er jo en test. Og hvis man gør de rigtige ting på trods af den hårdhed, der er, så vil man udvikle karakter. Man vil være en bedre person, og så vil man få belønninger i det hinsides og komme tættere på Gud. Selvom det nogle gange godt kan være lidt hårdt (...) så kan det gøre det nemmere for den næste tørklædeklædte pige.

Aktivismen bliver beskrevet af Mona som en del af hendes religiøse praksis, hvor hendes styrke bliver testet. Således er selve den aktivisme, hun udøver i det danske demokrati, baseret på en overgivelse af sig selv til den test, der sættes op for hende som muslim. Denne test kæmper Mona ikke kun for sig selv og sin egen skyld, men også for "den næste tørklædeklædte pige".

KID fungerer, ud over at være en platform udadtil, som en støttegruppe kvinderne imellem. KID har grupper på WhatsApp og Facebook, hvorfra de deler råd og oplysninger omkring lovgivningen og forbuddet, men mest af alt bliver grupperne brugt til at dele gode og dårlige oplevelser med niqab. Flere af mine informanter beskriver, hvordan fællesskabet i KID har haft betydning for den måde, de håndterer oplevelsen af at blive marginaliseret. Rasima beskriver det som et søsterskab:

I eksklusion fandt vi inklusion. Det er den, jeg elsker, fordi det er rigtigt. Fordi vi blev ekskluderet fra samfundet på denne her måde, så fandt vi hinanden. Og vi byggede et fællesskab, hvor vi støtter hinanden, og vi er der for hinanden. (...) Især fordi vi har gået igennem

sådan en emotionel kamp – og en fysisk kamp. Altså det har drænet os for energi, men nu er de nogle af de vigtigste mennesker i mit liv.

Rasima italesætter et fællesskab i KID, der blev dannet gennem subordineringen til majoritetssamfundet. Hun beskriver det som skabt igennem den emotionelle og fysiske kamp, kvinderne står sammen om og i. De er blevet en social støttegruppe, hvor igennem de støtter hinanden og samarbejder om alt fra politisk aktivisme og sociale arrangementer til kollektiv byrdedeling og healing i forbindelse med oplevelser af diskrimination.

Subkulturteori forstår overordnet set subkulturer som kollektive kreative svar på delte situationer (Jensen 2012, 187). Oplevelsen med og motivationen for at gå med niqab er relativ entydig for de interviewede kvinder, hvorfor det kan forstås som en delt religiøs praksis og en delt oplevelse af de vilkår, dette giver i relation til den hegemoniske kultur. På den anden side er det først i forbindelse med forbuddet, at denne delte situation og dens svar får en kollektiv dimension. Det var, som Rasima refererede til, i eksklusionen, at kvinderne fandt sammen i det inkluderende fællesskab, KID. Det var på den måde først i den kamp, som de oplevede at skulle kæmpe sammen i forbindelse med forbuddet, at niqab kom til at definere deres praksis som noget samlende. Derfor kan det diskuteres, om det først er på det tidspunkt, at kvinderne selv ser valget om at bære niqab som en distinkt og refleksiv positionering, der forholder sig til det dominerende majoritetssamfund. Det er en distinkt position, som i særdeleshed kommer til udtryk i kvindernes italesættelse af niqab som en afstandtagen fra majoritetens normer gennem deres egne femininitetsforståelser.

4. Summen af stemmerne for og imod er ikke lig de 179 medlemmer, der sidder i det danske folketing. Dette skyldes en clearingaftale, som er en uformel aftale folketingsgrupperne imellem, der gør afstemninger mulige, uden at alle medlemmer er til stede. Clearingaftalen sikrer således, at medlemmers fravær fra Folketinget ikke rækker ved flertallet. Når et folketingsmedlem, som det er tilfældet her med S, ønsker at stemme imod sit parti, aftales dette internt i partiet.

Kvinde, muslim og frigjort?

Tildækningsforbuddet blev stemt igennem i Folketinget med 75 stemmer for (S, DF, V, KF og 2 LA) og 30 stemmer imod (EL, LA, ALT, RV, SF og 1 S).⁴ Ved Folketingets første behandling af lovforslaget blev der i modsætning til selve lovtæksten ikke lagt skjul på, at motivationen for at stemme for var at forbyde burka og niqab i det offentlige rum. Størstedelen af ordførerne (både for og imod) tilskrev sig en forståelse af, at burka og niqab var et direkte symbol på kvindeundertrykkelse, men løsningen på, hvordan disse kvinder bedst skulle hjælpes, var de uenige om.

Debatten blev hermed forskubbet til en strategisk debat om, hvordan man bedst redder de muslimske kvinder fra de muslimske mænd (Abu-Loghud 2013; El-Tayeb 2011). Således forstærkedes den religiøse muslimske anden til også at have en kønslig dimension, der både underordner den muslimske kvinde det danske majoritetssamfund og den muslimske mand. Her bliver kvindernes frihed vurderet i forhold til den binære model: tvang gennem religion over for frihed gennem sekularisme.

Centrale rollemodeller for mange muslimske kvinder er profeten Muhammeds hustruer, og inspirationen til at tildække ansigtet kommer også herfra (Zempi 2016:1742). Ilham beskriver dem som forbilleder på linje med superstjerner:

Det er de kvinder, vi ser op til. (...) Hvis de unge gerne vil se op til Beyoncé eller Rihanna eller superstjerner, så er det fair. (...) Men så synes jeg også, vi skal have lov til at have vores egne rollemodeller. Så vores rollemodeller er profetens hustruer.

Ilham sidestiller her profeten Muhammeds hustruers status for niqabklædte kvinder med popstjerne Beyoncé og Rihannas status som nogle af de største ikoner i vestlig popkultur. De islamiske kvindelige rollemodeller bliver således et moralsk og skønhedsmæssigt ideal, som er relevant i den moderne verden på linje med sekulære rollemodeller (Deeb 2006, 27). Med sammenligningen udtrykker hun samtidig, at niqabben er et valg. Mine informanter oplever sig selv som kvinder i Danmark, der til dels også er præget af kvindeidealer, som f.eks. Beyoncé og Rihanna, men deres rollemodeller har de fundet inden for religionens rammer.

Denne klare skelnen mellem det muslimske kvindeideal og det vestlige ideal var en generel tendens hos mine informanter. Det var herigennem de tydeligst og mest bevidst distancerede sig fra en ikkemuslimsk, dansk majoritetskultur. Det er i særdeleshed de seksualiserede og kommercielle frihedsideal, kvinderne tog afstand fra, hvilket Yasmin beskriver på følgende måde:

Det udfordrer den ideelle vestlige kvinde. Jeg kan ikke lide den måde, kvinden bliver fremstillet på i Vesten. Alt fokus ligger på hendes ydre. Man bruger kvinden som et produkt, når man skal sælge en chokoladebar eller en bil eller et eller andet. Der kan jeg rigtig godt lide islams

definition af en kvinde. Hendes indre betyder mere end hendes ydre. Det er sådan ligesom et statement om "meet my brain". Det, synes jeg, er meget frigørende og meget feminint.

Yasmin italesætter i dette citat det vestlige kvindebillede som kommercielt og seksualiseret.⁵ Hun kritiserer en kommerciel kultur, der objektgør kvinden ved at sætte hende til salg sammen med chokoladebarer og biler. Kvinden er i denne optik kun værdifuld pga. sin ydre skønhed. Fra et sådant standpunkt kan niqabben også forstås som en visuel afvisning af den kommercielle industris fokus på kvindens ydre (Zempi 2016, 1746). Islam kommer derfor til at repræsentere et modsat fokus, som koncentrerer sig om kvindens indre liv, hvilket Yasmin beskriver som "meet my brain" – altså kvindens intellekt. Blufærdighed tolkes således ikke udelukkende som en afseksualisering af kroppen, men også som en insisteren på kvinden som et intellektuelt tænkende væsen, der er mere end sin krop. Yasmin føler sig tiltalt af dette kvindeideal, som hun beskriver som både frigørende og feminint.

Kvinderne forstår på den anden side ikke deres tøj som fuldstændig fritaget fra signaler eller ynde. F.eks. beskriver Ilham, at hun følte sig som en arabisk prinsesse første gang, hun tog sin niqab på, og flere af de andre kvinder refererer til deres niqab som feminin (se f.eks. Yasmins citat ovenfor). Tildækningen er på den måde ikke et forsøg fra mine informanternes side på at skjule deres køn, men en tilskrivning af og identifikation med en særlig form for femininitet, som de også definerer i forhold til og som afstand fra majoritetskulturens forståelse af femininitet. Derfor må vi altså også stille spørgsmålstegn ved, om det er muligt med niqab og en dyrkelse af blufærdighed helt at afseksualisere det offentlige rum, eller om brugen i højere grad skubber til, hvilke kønsmarkører der forstås som seksuelle og feminine.

Oplevelsen af frigørelse kan forstås ud fra flere aspekter af kvindernes liv. Den er først og fremmest en venden-sig-væk fra et kommercielt kvindeideal mod en islamisk defineret blufærdighed. Det oplever kvinderne i særlig grad som en befrielse fra at skulle leve op til uopnåelige krops- og skønhedsideal. Noor fortalte mig, hvordan det at bære niqab følte sig som en stor befrielse fra en bekymring om hendes smil og tænder, som hun følte sig usikker på. Derfor er niqabben også en praksis, der rent fysisk skjuler dele af hendes krop, som hun ikke føler lever op

5. At tilskrive hele den vestlige kultur dette kvindesyn er på den samme måde som politikernes etnificering af kvindeundertrykkelse en reducere af virkelighedens kompleksitet.

til samfundets skønhedsideal: "Niqabben er det, der frigjorde mig fra de samfundsidealer, vi har. Og fra de forventninger jeg havde til mig selv, som var uopnåelige." Ifølge Noor hjalp niqabben hende til at opnå den selvtillid, der gjorde, at hun ikke længere var ked af sine tænder og sit udseende.

Det var dog ikke bare Noors egne forventninger om at kunne leve op til idealer om, hvordan et flot smil skal se ud, som hun følte, at niqabben frigjorde hende fra. Noor fortæller f.eks., hvordan hun oplevede diskriminerende adfærd fra en lærer på sit gymnasium, som var rettet mod hendes religiøse udtryk. Hun beskriver, at når hun tog niqab på (altid uden for gymnasiet), så følte hun en anonymitet bag niqabben, som gjorde, at det ikke længere føltes, som om de nedladende kommentarer var rettet direkte mod hende: "Så det var ligesom om, at niqabben fangede alle de kommentarer og beskyttede mig som person fra alle de her ting. Så jeg forstod, at det faktisk ikke er mig denne her person snakkede til."

Således kan niqab forstås som en måde, hvorpå kvinderne både forholder sig til deres position som kvinder og muslimer i Danmark. De artikulerer på en gang en følelse af frigørelse fra et kommercielt kvindeideal, som de ikke genkender sig selv i, men også en frigørelse fra diskriminerende kommentarer. Hun fik stadig kommentarer fra fremmede mennesker, når hun bar sin niqab, men hun følte ikke, at de ramte personligt på samme måde længere.

Mine informanter udtrykte ikke et ønske om frigørelse fra det, de danske politikere forstår som et undertrykkende kvindeideal i islam. I stedet havde de med niqab truffet et valg om at følge et kvindeideal, som de følte som en personlig frigørelse fra et markedsgjort kvindeideal. De vendte dikotomien tilpasning/modstand om, hvorved de forbandt det kommercielle kvindeideal med undertrykkelse og tvang. De forbandt deres niqab med en frigørelse fra netop undertrykkelse og tvang. Flere af kvinderne refererede til, hvordan de i forbindelse med arbejdet med KID og på grund af den øgede tilgængelighed var begyndt at gå med mere farverige niqabber for at fremstå mere imødekommende (sorte niqabber var ifølge mine informanter, trods et øget udvalg, til stadighed de mest tilgængelige og billigste i Danmark). Således tillagde de deres ydre fremtoning en betydning, som på én gang værnede om deres blufærdighed og virkede imødekommende.

Konklusion

KID er den første aktive politiske organisering af kvinder i niqab i Danmark. Kvindernes motivation for demokratisk deltagelse kan forstås som et modsvar på at opleve at blive marginaliseret på baggrund af deres religiøse praksis. Således er den "rare and elusive sub-culture", som Warburg et al. (2013, 35) definerede på baggrund af studier af kvinder i niqab i 2009, nu blevet synlig og aktiv i den danske offentlighed. Man kan derfor sige, at lovgivningen har haft den modsatte effekt end dens (formelle) formål. Den lov, der skulle sikre majoritetssamfundets ret til ikke at blive konfronteret med det religiøse symbol, niqabben, i gadebilledet, har givet niqabklædte kvinder i Danmark en fælles sag. På baggrund af den har de formået at skabe en platform, der ikke kun gør dem synlige, men også fremstiller dem som skabere af deres egen religiøse identitet og som aktive borgere i det danske demokrati. Ved at demonstrere mod den lovgivning, der skulle frigøre dem, sprænger de den binære kategorisering af tilpasning/modstand, og de synliggør, at der eksisterer et rum for handling og forhandling inden for religionens rum. Således må vi forstå både den individuelle identitetsskabelsesproces hos den enkelte niqabklædte kvinde og den kollektive proces hos KID som mere end blot et udtryk for en mandsdomineret religion.

Hvis niqab forstås ud fra Mahmoods (2005) definition af islamisk pietisme, kan KID som platform yderligere forstås som et fællesskab, i kraft af hvilket kvinderne kan fastholde deres spirituelle og kropsliggjorte bestræbelse på og arbejde med det pietistiske selv. Således er mine informanternes handling og valg ikke en modstand mod de antagne undertrykkende muslimske mænd, men derimod mod en oplevelse af en diskriminerende lov og et kommercielt kvindeideal, som begge udelukker det blufærdighedsideal, som kvinderne finder afgørende for deres egen stræben efter på én gang at være selvstændige og religiøse kvinder.

Abstract in English

This paper presents the results of fieldwork conducted amongst women in the organization *Kvinder i Dialog* (Women in Dialogue). The fieldwork was carried out before, during, and after

the ban on wearing a full-face veil came into force in Denmark on August 1st, 2018. The aim of the study is to listen to the veiled women's own narratives and participate in a dialogue with them about their motivation for wearing a full face-veil and the pietistic ideals they follow. Furthermore, the paper examines how wearing the niqab is practiced as collective resistance to the criminalization of the veil. The paper documents contradictory narratives of the full face-veil. Members of the Danish Parliament understands the niqab as a symbol of repression of women and religious backwardness, while a group of Muslim women understands the face-veil as a means to practice their religiosity and gender from a minority position in Danish society.

Litteratur

- Abu-Loghud, Leila. 2013. *Do Muslim Women Need Saving?* Harvard: Harvard University Press.
- Bilge, Sirma. 2010. "Beyond Subordination vs. Resistance: An intersectional approach to the agency of veiled muslim women." I *Journal of Intercultural Studies* 31(1): 9-28.
- Brems, Eva. 2014. "Introduction to the Volume." I Eva Brems (red.): *The Experience of Face Veil Wearers in Europe and the Law*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brems, Eva, Yaiza Janssens, Kim Lecoyer, Saira O. Chaib, Victoria Vandersteen og Jogchum Vrielink. 2014. "The Belgian 'Burqa Ban' Confronted with Insider Realities." I Eva Brems (red.): *The Experience of Face Veil Wearers in Europe and the Law*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bribosa, Emmanuelle og Isabelle Rorive. 2014. "Insider Perspective and the Human Rights Debate on face Veil Bans." I *The Experience of Face Veil Wearers in Europe and the Law*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bouteldja, Naima. 2014. "France Vs. England." I Eva Brems (red.): *The Experience of Face Veil Wearers in Europe and the Law*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cho, Sumi, Kimberlé Crenshaw og Leslie McCall. 2013. "Toward a Field of Intersectionality Studies: Theory, Applications, and Praxis." I *Signs* 38(4): 785-810.
- Crenshaw, Kimberlé. 1996. "Mapping the Margins: Intersectionality, identity politics, and violence against women of color." I D.K. Weisber (red.): *Applications of Feminist Legal Theory*. By Temple University Press.
- Deeb, Lara. 2006. *An Enchanted Modern: Gender and Public Piety in Shi'i Lebanon*. Princeton: Princeton University Press.
- Dobbelaere, Karel. 2009. "The Meaning an Scope of Secularization." I Peter B. Clarke (red.): *Oxford Handbook of the Sociology of Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- El-Tayeb, Fatimah. 2011. *European Others: Queering ethnicity in postcolonial Europe*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Fadil, Nadia. 2014. "Asserting State Sovereignty: The Face-Veil Ban in Belgium." I Eva Brems (red.): *The Experiences of Face Veil Wearers in Europe and the Law*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Europe and the Law*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hawthorne, Sian. 2011. "Religion and Gender." I Peter B. Clarke (red.): *The Oxford Handbook of the Sociology of religion*. Oxford: Oxford Handbook of Religion.
- Howard, Erica. 2014. "Islamic Veil Bans: The Gender Equality Justification and Empirical Evidence." I Eva Brems (red.): *The Experiences of Face Veil Wearers in Europe and the Law*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Huntington, Samuel P. 1993. "The Clash of Civilizations?" I *Foreign Affairs* 72(3): 22-49.
- Indenrigs- og Socialministeriet. 2010. *Afrapportering fra Arbejdsgruppen om Burka, Niqab og Lignende Beklædning*. København: Indenrigs- og Socialministeriet.
- Inglehart, Ronald og Pippa Norris. 2009. "Muslim Integration into Western Cultures: Between Origins and Destinations." I *HKS Faculty Research Working Paper Series* (RWP09-007): 1-38.
- Jacobsen, Christine M. 2011. "Troublesome Threesome: Feminism, Anthropology and Muslim Women's Piety." I *Feminist Review* 98: 65-82.
- Johansen, Karen-Lise. 2002. *Muslimsk stemmer: Religiøse forandring blandt unge muslimer i Danmark*. Viborg: Akademisk Forlag.
- Jensen, Sune Q. 2012. "Kvalitativ Subkulturforskning." I Michael Hviid Jacobsen og Sune Qvotrup Jensen (red.): *Kvalitative Udfordringer*. København: Hans Reitzels Forlag.
- Jensen, Sune Q. og Anne D. Christensen. 2011. "Intersektionalitet som sociologisk begreb." I *Dansk Sociologi* 4(22): 71-88.
- Justitsministeriet. 2018. *Orientering om Tildækningsforbuddet*. København: Justitsministeriet.
- Khankan, Sherin. 2002. "Sløret Frihed: Frigørelse handler om at føle sig fri." I L.C. Skov (red.): *De Røde Sko: Feminisme Nu*. Århus: Tiderne Skifter.
- Mahmood, Saba. 2005. *Politics of piety: The Islamic revival and the feminist subject*. Princeton: Princeton University Press.
- Mohanty, Chandra T. 2002. "Under Western Eyes' Revisited: Feminist Solidarity through Anticapitalist Struggles." I *Journal of Women in Culture and Society* 28(2): 499-535.
- Mohanty, Chandra T. 1984. "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses." I *Boundary 2* 12(3).
- Moors, Annelies. 2014. "Face Veiling in The Netherlands: Public Debate and Women's Narratives." I Eva Brems (red.): *The Experience of Face Veil Wearers in Europe and the Law*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Poulsen, Søren Pape. 2017. *L 219 Forslag til lov om ændring af straffeloven (tildækningsforbud)*. København: Folketinget.
- Reilly, Niamh. 2017. "Recasting secular thinking for emancipatory feminist practice." I *Social Compass* 64(4): 481-494.
- Scott, Joan. W. 2007. *The Politics of The Veil*. Princeton: Princeton University Press.
- Singh, Jakeeth. 2015. "Religious Agency and the Limits of Intersectionality." I *Hypatia* 30(4): 657-674.
- Socialministeriet. 2009. *Rapport om Brugen af Niqab og Burka*. København: Socialministeriet. Statsministeriet. 1953. *Danmarks Riges Grundlov (Grundloven)*. Lov nr. 169 af 05/06/1953.
- Taramundi, Dolores M. 2014. "Women's Oppression and Face-Veil Bans: A Feminist Assessment." I Eva Brems (red.): *The Experiences of Face Veil Wearers in Europe and the Law*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Trzebiatowska, Marta. 2013. "Beyond Compliance and Resistance: Polish Catholic Nuns Negotiating Femininity." I *European Journal of Women's Studies* 20(2): 204-218.
- Van Den Brandt, Nella og Chia Longman. 2017. "Working against many grains: Rethinking difference, emancipation and agency in the counter-discourse of an ethnic minority women's organisation in Belgium." I *Social Compass* 64(4): 512-529
- Warburg, Margit, Birgitte S. Johansen og Kate Østergaard. 2013. "Counting Niqabis and Burqas in Denmark: Methodological Aspects of Quantifying Rare and Elusive Religious Subcultures." I *Journal of Contemporary Religion* 28(1): 33-48.
- Weber, Beverly. 2014. "Gender, Race, Religion, Faith? Rethinking Intersectionality in German Feminisms." I *European Journal of Women's Studies* 22(1): 1-24.
- Williams, Weston. 2017. "Austria Joins Countries Banning Full-Face Veils." I *The Christian Century* 134(5): 16.
- Østergaard, Kate, Margit Warburg og Birgitte S. Johansen. 2014. "Niqabis in Denmark: When Politicians Ask for a Qualitative and Quantitative Profile of a Very small and Elusive Subculture." I

Eva Brems (red.): *The Experience of Face Veil Earers in Europe and Law*. Cambridge: Cambridge University Press.

Zempi, Irene. 2016. "It's a part of me, I feel naked without it': Choice, Agency and Identity for Muslim Women who Wear the

Niqab." I *Ethnical and Racial Studies* 39(10): 1738-1754.

Brian Arly Jacobsen, Drude Daverkosen
og Luna Skjoldann Larsen

Temasektion

De stille moskéer og kirkeklokkernes genklang

En undersøgelse af lokalpolitiske
reguleringer af religiøs lyd i Danmark

Nøgleord

lokalpolitik; religiøs lyd; islam;
pragmatisme; kirkeklokker; minaret

Abstract I Danmark har det over hele landet været "naturligt" med kirkeklokkers ringen på forskellige tidspunkter af døgnet. Det har været så normaliseret en del af det offentlige rums lydbillede, at det generelt har været et konfliktfrit område. Anderledes er det med spørgsmålet om kald til bøn (*adhan*) fra minareter i Danmark, fordi de ikke vækker genklang hos den danske befolkning. I lokalplaner har politikere betinget sig, at der ikke blev kaldt til bøn fra minareten af hensyn til freden i det offentlige rum. Denne artikel undersøger holdningen til "kristen" og "muslimsk" lyd i det offentlige byrum hos kommunalpolitikere i Danmark. Analysen viser en forandring i kommunalpolitikernes holdning til særligt muslimsk lyd fra 2013 til 2017 og en samtidig udviskning af folkekirkens særstatus i det offentlige lydbillede.

Mens flere forskere er enige om at landspolitik i Danmark bevæger sig mod en grænseskærpente tilgang til migranter og muslimske trossamfund (se f.eks. Hellström og Hervik 2014; Lau 2018; Jenkins 2012), er kommunalpolitikeres tilgang hertil ikke undersøgt i samme grad. I denne artikel vil vi med udgangspunkt i den foucauldianske idé om *governmentalitet* undersøge den kommunale regulering af det religiøse lydbillede. Governmentalitet defineres af Michel Foucault som en særlig magtudøvelse, der udøves af stater og offentlige institutioner over en befolkning. Den hviler på en diskursiv vidensprodukti-

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

Drude Daverkosen er cand.mag. i religionssociologi og konsulent

Luna Skjoldann Larsen er cand.mag., ekstern lektor, Københavns Universitet

on, der skabes via de institutioner, statslige procedurer, analyser og strategier, som understøtter den konkrete ledelsesform (Foucault 1991, 102). Den tyske kulturgeograf Jan Winkler har ud fra begrebet *governmentalitet* undersøgt politikker vedrørende muslimske trossamfund i kommuner i Tyskland. Han argumenterer for, at disse kan karakteriseres som en *governing through friendship*, eller på dansk regulering gennem venskab. Regulering gennem venskab indebærer, at lokalpolitikere går i dialog med muslimske foreninger og samarbejder med dem, for at de skal integreres i civilsamfundet (Winkler 2017, 313). Såfremt samme *governmentalitet* gør sig gældende i kommunalpolitik i Danmark, vil man kunne konstatere en modsatrettet tendens, end den som ses i landspolitikken, hvor den grundlovssikrede religionsfrihed reguleres og indskrænkes på en måde, der skaber grænsedragninger og udskillelse af de muslimske foreninger. En tendens der i det seneste årti blandt andet har resulteret i vedtagelsen af nye love med formålet at indskrænke muslimers offentlige religionsudøvelse (Lau 2018, 226; Jacobsen og Vinding 2018, 2019). F.eks. i 2008 ved Folketingets vedtagelse af en lov, der forbød dommere at bære synlige religiøse symboler (Justitsministeriet 2008). I folkemunde blev loven kaldt for "tørklæde-loven", idet der ikke var tvivl om, at man særligt søgte at ramme den muslimske praksis at bære *hijab*. I 2018 vedtog Folketinget ligeledes et tildækningsforbud, som forbød maskering og heldækkende beklædning (straffeloven, §134 b, 2018), som mere populært kaldes "burkaforbuddet", da det i Folketingets debat af lovforslaget blev klart, at den bagvedliggende hensigt var at forbyde den muslimske praksis at bære burka og niqab (Justitsministeriet 2018).

Niels Clemmensens afhandling fra 2011 understøtter tesen om, at kommunalpolitik ikke følger den nationale tendens. I den argumenterede han for, at kommunalpolitik er karakteriseret ved en større grad af pragmatisme end landspolitik. Endvidere konkluderede han, at kommuners historiske udvikling viser, at landspolitik sjældent blandes med kommunalpolitik (Clemmensen 2011, 280). Man tager i højere grad udgangspunkt i lokale forhold end i landspolitiske spørgsmål, når sager afgøres og samarbejder indgås (Ibid., 291f.; Wendel-Hansen 2011, 195). Hvis Clemmensens konklusioner om kommunalpolitik knyttes til kommunernes regulering af muslimske foreninger, må man antage, at de forholder sig mere pragmatisk til disse foreninger.

I nærværende artikel vil vi undersøge udviklingen i kom-

municipalpolitikeres holdninger til religiøs lyd på baggrund af to spørgeskemaundersøgelser og dermed undersøge om denne pragmatisme også gør sig gældende på dette område. For at forstå dette vil vi først præsentere, hvordan vi forstår religiøs lyd som et religiøst symbol i det offentlige rum. Derefter beskrives undersøgelsens data, efterfulgt af en kvantitativ analyse af udviklingen i kommunalpolitikeres holdning til religiøs lyd. Herefter følger en kvalitativ undersøgelse af, hvordan den folkekirkelige særstatus udfordres. Til sidst diskuteres, hvilke bagvedliggende tendenser der kan forklare udviklingen.

Religiøse symboler i det offentlige rum

Religiøse symbolers plads i det offentlige rum har ofte været til debat i dansk politik. En debat, som i stigende grad forholder sig til en mangfoldighed af religioner, og hvor religion hermed i højere grad er blevet et omdrejningspunkt for symbolpolitiske debatter, som bruges af politikkerne til at profilere sig værdipolitisk (Kühle og Christensen 2019). Senest har dette udmøntet sig i lovgivningen om forbud mod maskering og heldækkende beklædning på offentligt sted, i folkemunde "burkaforbuddet" (straffeloven, §134 b, 2018). Men dette forbud er blot en af flere, idet referencer til islam i folketingsdebatter i 2018 fyldte markant mere end tidligere (Jacobsen og Vinding 2019; Kühle og Christensen 2019). Her blev eksempelvis diskuteret opførelsen af minareter; en debat, som blev rejst af Christian Langballe (Langballe 2018). Men religiøse symboler bliver ikke kun diskuteret i landspolitik. De er i lige så høj grad en del af den kommunalpolitiske virkelighed, hvad enten det drejer sig om juletræstænding i Kokkedal (Warburg 2014), om brugen af halalslagtede kød i offentlige institutioner (Jacobsen 2019) eller diskussioner om hellige bygninger i lokalplansforhandlinger (Jacobsen 2015).

Når debatten drejer sig om religion, er det ofte religiøse symboler i det offentlige rum, der diskuteres. Dette emne har Sune Lægaard behandlet i flere artikler, hvor han undersøger grænsedragninger om muslimske symboler i Danmark (Lægaard 2010). Han definerer religiøse symboler som "ikke-verbale ting eller handlinger, der står for, udtrykker, signalerer eller betyder noget religiøst" (Ibid., 7). Det er selvfølgelig, at religiøse symboler knytter sig til bestemte religiøse kontekster, og derved føl-

ger, at de kan være mere eller mindre fælles i en befolkning. Med andre ord vil religiøse symboler, der knytter sig til folkekirken, være genkendelige for majoritetsbefolkningen i Danmark, og symboler, der knytter sig til minoriteters religioner, være mindre genkendelige. Denne manglende genkendelighed kan føre til, at visse symboler bliver kontroversielle og søges udgrænset, som burkaforbuddet kan siges at være et eksempel på.

Men mens religiøse visuelle udtryk kan ignoreres i en urban religiøs pluralistisk kontekst, kan religiøse lyde siges at være invasive. Lyde påtvinger det offentlige rum sin betydning på måder, der potentielt krænker menneskers private sfære.¹ Religiøse lyde er altså konkrete symboler, der har en fysisk tilstedeværelse i et lokalsamfund. Disse lyde kan enten være velkendte eller nye. I Danmark har kirkeklokkerne lydt i århundreder, og de har en central plads i folkekirken. Til sammenligning er kald til bøn (*adhan*)² ikke en velkendt del af det danske soundtrack. Det er et nyt religiøst symbol i det offentlige rum. Som en lyd bevæger den sig inden for og uden for det muslimske hus for tilbedelse, moskéen, men også til nabostederne, hvor den ikke altid kan fanges af en skarp skelnen mellem den private og offentlige sfære. Det er, ligesom med alle andre religiøse symboler, en del af et større symbolsystem, hvorved det ikke kun er en opfordring til bøn, men også et symbol for islam i sig selv – og måske endda for islams tilstedeværelse i Danmark. Religiøs globalisering producerer derved ikke kun nye religiøse landskaber, men også nye lydbilleder på steder, der ikke er intuitivt forbundet med disse lyde.

Etnografer der har studeret sådanne sammenhænge, åbner det etnografiske øre for lydpolitikken, herunder religiøse lydbilleder (Arab 2017; Bandak 2014; Clifford 1986: 12; Hirschkind 2006). Kvalitativ etnografisk forskning er særligt velegnet til at fortolke lyde, der erhverver mening gennem social praksis. Sådant hænger det sammen, fordi vi med lidt overdrivelse kunne sige, at der slet ikke er nogen lyde, kun tolkede lyde. Pointen her er at understrege, hvordan lydens betydning er stærkt formet af ikke-akustiske, sociale og politiske faktorer. Dette er især tilfældet med det lydforstærkede islam, givet de ladede betydninger knyttet til offentlige former for islamisk æstetik, der er anfægtet over hele det globale Vesten. Censurering af religiøse lyde i det offentlige rum er en form for politisk magt, ligesom det er politisk magtfuldt at kunne lave religiøs lyd, uden at disse kommer til diskussion. I dette tilfælde står vi altså over for en magtfuld

1. Antropologen Andreas Bandak har en lignende pointe i studiet af, hvordan kristne i Damaskus beboer og orkestrerer byens rum, hvordan lyd i det offentlige rum spiller en væsentlig rolle, og hvordan lydene skaber særlige “refrains and rhythms” (Bandak 2014, S248).

2. Kaldet til bøn (*adhan*) sker fem gange om dagen af en muezzin fra moskeen, traditionelt fra minareten, og har til formål at samle muslimerne til bøn (*salat*).

dynamik, der muligvis tillader nogle religiøse lyde og forbyder andre. Disse konflikter om, hvilke typer af religiøs lyd der juridisk og socialt anerkendes som legitime lyde, og hvilke der betragtes som "støj", afslører magtfulde dynamikker i det danske samfund. Spørgsmålet er dermed, om visse religiøse lyde, såsom kirkeklokker og det muslimske kald til bøn, udgør gener i det offentlige rum og rummer potentialet for konflikt (se f.eks. Jacobsen 2016). Analysen vil kunne vise, hvilke religiøse grupper der dømmes som insidere eller outsiders af danske kommunalpolitikere og dermed, hvem der gives plads til i det danske samfund. Endvidere peger logikken, som anvendes i argumenterne, på ubevidste antagelser om pluralisme – eller manglen på samme – og hvad der udgør accepterede religion i modsætning til støjende religion.

Undersøgelsens data

Undersøgelsen består af lovgivning, dokumentarisk materiale fra kommunal og ministeriel sagsbehandling samt to spørgeskemaer sendt til alle kommunalbestyrelsesmedlemmer i Danmark i henholdsvis maj 2013 og april 2017.

Spørgeskemaet fra maj 2013 bestod af 39 spørgsmål. Det blev sendt til alle landets daværende 2.468 kommunalpolitikere. 588 kommunalpolitikere svarede på hele undersøgelsen, dvs. en svarprocent på ca. 24%. Det kan lyde som en lav svarprocent, men virkeligheden er, at kommunalpolitikere får 2-3 spørgeskemaer om ugen fra ministerier, Kommunernes Landsforening (KL), forskere eller lignende, som ønsker deres medvirken.³ Spørgeskemaet fra april 2017 bestod af 25 spørgsmål. Her opnåede vi en svarprocent på 26%, hvilket svarer til 636 ud af de 2.444 kommunalpolitikere, der alle modtog skemaet.

Generelt svarer undersøgelsens deltageres politiske tilhørsforhold til det samlede antal kommunalbestyrelsesmedlemmers politiske tilhørsforhold i 2013. Bopæl (region) og kønsfordeling svarer i undersøgelsen tilnærmelsesvis til populationens. Konklusionen på spørgsmålet om repræsentativitet er, at undersøgelsens resultater til en vis grad kan generaliseres.

Sammensætningen af deltagere for undersøgelsen i 2017 svarer for både bopæl (region) og kønsfordelingen tilnærmelsesvis til populationen. Det samme gælder generelt for kommunalbestyrelsesmedlemmernes tilhørsforhold. Kun Venstre er be-

3. For en mere detaljeret gennemgang af spørgsmålet om repræsentativitet i denne type, se Jacobsen 2014.

tydeligt underrepræsenteret med en afvigelse på 5.2 procentpoint lavere end Venstres andel af populationen. På den anden side er der en overrepræsentation af venstrefløjspartierne Enhedslisten (3.3%) og Socialistisk Folkeparti (2.3%) i forhold til partiernes andel af populationen, hvilket giver en skævvridning mod venstrefløjen.

Skal religiøs lyd overholde decibelgrænsen?

Begrænsning af religiøs lyd i det offentlige rum kan siges at udgøre et muligt område for kommunalpolitikeres styring af trossamfunds aktiviteter, da en eventuel begrænsning forhandles i de enkelte kommuner. I begge spørgeskemaundersøgelser spurgte vi således om, hvorvidt kommunalpolitikere ønskede, at henholdsvis Folkekirken klockeringning og trossamfunds kald til bøn eller lignende skulle overholde decibelgrænsen for boligområder. Da der ikke er andre trossamfund end muslimske, som kalder til bøn, formoder vi, at kommunalpolitikere forholder sig til netop muslimske trossamfund i dette spørgsmål.

Hvor kommunalpolitikere har faktisk magt over en regulering af trossamfunds kald til bøn, er deres magt over reguleringen af kirkeklokkers ringen mere hypotetisk, da denne er bestemt ved en særlovgivning. Spørgsmålet tjener dog til at vise eventuelle forskelle i kommunalpolitikeres accept af religiøs lyd fra folkekirken og muslimske foreninger. Det viser således, hvorvidt de anser tilstedeværelsen af muslimske foreninger i det offentlige lydbillede som normalt og accepteret på linje med kirkeklokkers ringen eller som forstyrrende og støjende.

Kirkernes ret til at ringe stammer fra Danske Lov fra 1683. Kirkerne havde tidligere pligt til at ringe solen op om morgenen og ned om aftenen (jf. kapitel 15, 5 og 40). De nærmere retningslinjer står udformet i Kirkeritualet af 1685, hvori vi kan studere rationalet for de forskellige typer af klockeringning, der eksisterer i dag – et rationale, der givet fortolkes anderledes i dag, men som reproduceres næsten ordret i nyere vejledninger om klockeringning. Som det fremgår af Danske Lov, afgrænses kirkeklokken til først og fremmest en religiøs praksis – morgen- og aftenringning samt ringning ved gudstjenester – og er en opfordring til gudstjeneste, bøn og fred. Det er den type klockering-

Tabel 1. Udvikling i kommunalpolitikerens holdning til kirkeklokkers ringen fra 2013 til 2017

| | 2013 | 2017 |
|----------|--|---|
| | Skal kirkeklokkers ringen overholde decibelgrænsen for boligområder? | Jeg vil stemme for, at kirkeklokkers ringen skal overholde decibelgrænsen for boligområder? |
| Ja | 59,4% | 54,1% |
| Nej | 28,9% | 32,1% |
| Ved ikke | 11,7% | 13,8% |

n=588 personer i 2013; n=636 personer i 2017.

ning vi typisk hører i bybilledet (Kirkeministeriets Vejledning om Klokkeringning fra 1993).

I dag har kirkeklokker ligesom udrykningssirener særstatus, og decibelstyrken ligger fast. Støj fra kirkeklokker betragtes som acceptabel støj (jf. bestemmelser i Danske Lov). Kirkeklokkernes ringen ligger på en decibelstyrke ml ca. 75-104 dB.⁴ Til sammenligning har et fly der lander på en landingsbane et støjniveau på 120 dB, og det tilladte støjniveau på en arbejdsplads er 85 dB (Miljøstyrelsen u.å.).

I undersøgelserne fra 2013 og 2017 spurgte vi ind til, om kirkeklokkers ringen og kald til bøn skulle overholde decibelgrænsen for boligområder. Begge undersøgelser viser, at et flertal af kommunalpolitikere mener, at kirkeklokkernes ringen skal overholde decibelgrænsen, på trods af folkekirkens særstatus i dansk lovgivning. I tabel 1 ses forandringen i disse holdninger fra 2013 til 2017.

Udviklingen i tabel 1 viser, at færre ønsker en begrænsning af folkekirkens religiøse lyd. Det kunne tyde på, at kommunalpolitikere finder kirkeklokkers ringen mere acceptabel i det offentlige rum i 2017. Ændringen fra 2013 til 2017 er på den anden side lille og kan skyldes forskellen i ordvalget på spørgsmålene. Hvor spørgsmålet i 2013 er et generelt udsagn, er spørgsmålet i 2017 baseret på en aktiv handling. Således kan vi altså ud fra tabel 1 se, at kommunalpolitikeres holdning til kirkeklokkers ringen er forholdsvis stabil, med en mulig bevægelse mod en større tolerance over for folkekirkens "støj" på tværs af det politiske spektrum. Ser man på forskellen imellem partiernes angivne svar, er der både i 2013 og 2017 en tendens til, at partierne på venstrefløj i højere grad mener, at kirkeklokkers ringen skal begrænses, så de overholder decibelgrænsen for boligområder. Dermed er udviklingen generel på tværs af det politiske spektrum, men den mest markante forandring ses længst fra mid-

4. Denne måling er foretaget af den uafhængige, men også partiske forening *Vi elsker stilhed*, som arbejder for mere ro i det offentlige rum (Vi elsker stilhed u.å.).

Tabel 2. Udviklingen i kommunalpolitikeres holdning til trossamfunds kald til bøn eller lignende fra 2013 til 2017. (Vi har valgt, at formulere spørgsmålet således, at alle andre trossamfunds "kald til bøn" i princippet inkluderes, men ved at benævne det "kald til bøn" er det forventningen, at den interviewede primært tænker på kaldet til bøn i en muslimsk kontekst.)

| | 2013 | 2017 |
|----------|--|---|
| | Skal trossamfunds kald til bøn eller lignende overholde decibelgrænsen for boligområder? | Jeg vil stemme for, at trossamfunds kald til bøn eller lignende skal overholde decibelgrænsen for boligområder? |
| Ja | 79,3% | 61,9% |
| Nej | 2,4% | 23,0% |
| Ved ikke | 8,3% | 15,1% |

n=588 personer i 2013; n=636 personer i 2017.

ten. Således kan faldet også skyldes den skævvridning mod venstrefløjen, der findes i vores data fra 2017.

Sammenlignes ovenstående udvikling med spørgsmålet om, hvorvidt trossamfunds kald til bøn eller lignende skal overholde decibelgrænsen for boligområder, er tendensen den samme, men forandringen af kommunalpolitikernes holdning til trossamfunds kald til bøn er mere markant.

I tabel 2 ser vi, at majoriteten af kommunalpolitikere ønsker en begrænsning af trossamfunds kald til bøn. Dette har dog ændret sig betydeligt i 2017, hvor færre ønsker denne begrænsning end i 2013. Der ses således et fald på 17.4 procentpoint fra 2013 til 2017.

Ser vi på forskellen imellem kommunalpolitikeres holdning til kirkeklokkers ringen og trossamfunds kald til bøn, kan vi se differentierede holdninger til de to typer af religiøs lyd. I 2013 var der 59.4% af kommunalpolitikere, som mente, at kirkeklokker skulle overholde decibelgrænsen, hvor 79.8% mente, at trossamfunds kald til bøn skulle overholde samme grænse. Det er en forskel på 20 procentpoint på ønsket om at begrænse henholdsvis kristen og muslimsk lyd. I 2017 mente 54.1% af kommunalpolitikere, at kirkeklokkers ringen skulle overholde decibelgrænsen og 61.9% at muslimske foreningers kald til bøn skulle overholde decibelgrænsen. Her udgør forskellen blot 7.8%. Men selvom gabet er blevet markant mindre, viser tabel 2 en generelt mere negativ holdning til trossamfunds kald til bøn end til kirkeklokkers ringen. Udviklingen tyder således på, at trossamfunds kald til bøn var mere kontroversielle i lydbilledet i 2013, end det var i 2017. Forskellen på de to år er af en størrelse, der næppe kan forklares udelukkende ud fra forskellen i spørgsmålsformuleringerne. Ligeledes ser vi, at denne forandring er mest markant hos de borgerlige partier. Andelen af Venstre-politikere, der mener, at trossamfunds kald til bøn skal overholde deci-

belgrænsen, falder med 20.8 procentpoint (fra 80.9% i 2013 til 60.1% i 2017), og andelen af politikere fra Dansk Folkeparti falder tilsvarende med 43.5 procentpoint (fra 79.1% i 2013 til 35.6% i 2017). Til sammenligning er faldet hos partierne på venstrefløjen langt mindre. Her er andelen af socialdemokrater, der mener, at trossamfunds kald til bøn skal overholde decibelgrænsen, faldet med 12.7 procentpoint (fra 77.9% i 2013 til 65.2% i 2017), og andelen af politikere fra Socialistisk Folkeparti er faldet med 5.1 procentpoint (fra 82% i 2013 til 76.9% i 2017). De borgerlige partier har således udviklet sig fra i 2013 at være den fløj, hvor flest kommunalpolitikere ønskede en begrænsning af muslimsk lyd, til at være fløjen, som udviser størst åbenhed overfor "kald til bøn" i 2017. Således kan faldet heller ikke forklares med vores datas skævvridning mod centrum- og venstrefløjen i 2017.

En forklaring på udviklingen kan findes i Clemmensens teori om, at holdninger og skillelinjer i kommunalpolitik primært præges af lokale kontekster. Hvorfor kommunalpolitik er mere optaget af konkrete sager end af symbolske og principielle politiske spørgsmål. De vil derved have en mere kontekstuel forståelse af spørgsmålet om religiøs lyd, hvilket kan have udfordret en tidligere principiel holdning, som i spørgsmålet om religiøs lyd vil vise sig i en imødekommende holdning hos centrum- og venstrefløjspolitikere og en afvisende holdning hos de borgerlige politikere. Det kan forstås således, at kommunalpolitikere bevæger sig mod en mere pragmatisk eller liberal holdning til spørgsmålet. Denne udvikling har været størst hos de borgerlige partier, hvilket underbygger vores tese om pragmatisme i kommunalpolitik, da vi i landspolitik ser, at samme partier er de mest islamkritiske. Hvor og hvordan denne pragmatisme kommer til udtryk, kan der være forskellige svar på. Det følgende afsnit vil diskutere forskellige forklaringer på det store fald i ønsket om begrænsning af kaldet til bøn, der i 2017 nærmer sig samme niveau som holdningen til kirkeklokkers ringen, og som viser en begyndende udviskning af holdningen til folkekirkens særstatus i det religiøse lydbillede.

Udviskning i kirkeklokkernes særstatus

Klager over klokkeringning er sjældne, hvilket kan tolkes på tre måder: 1) danskere er ikke generet af klokkeringning; 2) et uke-

ndt antal danskere er generet, men klager ikke, da de ikke regner med at få medhold i klagen; eller 3) lyden af klokker er så naturaliseret en lyd i det danske lydbillede, at man ikke tænker over muligheden for at klage. Vi hælder til de sidste to forklaringer, idet den første antager, at de fleste danskere bevidst accepterer et monotont lydbillede i det offentlige rum, og det vil i så tilfælde være enestående i en både global og national kontekst. For det andet kan klager være et udtryk for diskussionen om andre trossamfunds eventuelle mulighed for at markere sig i det offentlige rum med tilbagevendende lyde.

En aktindsigt i de klager, Kirkeministeriet har modtaget, over klokkeringning i perioden fra 2003-2013 viser, at kun tre klager har nået ministeriet. I 2010: Klage over urværk med tilknyttede klokkespil, Jesuskirken, Valby. Klage over ringning døgnet rundt, hvert kvarter. I 2011: Klage over timeslag fra Ugeløse Kirke om natten. I 2012: Klage over klokkeringning i Midelfart hvert kvarter døgnet rundt. Alle klager blev afvist med reference til Danske Lov af 1683, Kirkeritualet af 1685, Forordning af 1686 om ringning aftenen før St. Bededag, Lov om begravelse og ligbrænding af 2010 og sædvanebestemt klokkeringning beroende på lokale ringeskikke, som nævnt i ministeriets Vejledning om klokkeringning (1993). Alle forordninger og love er med til at regulere kirkeringning i Danmark. Der eksisterer flere klager, men en del når kun det lokale menighedsråd, provsti eller stift.

Antallet af klager, der omtales i medierne er steget i løbet af de seneste år. I 1990'erne var der ca. 50 omtaler i aviserne af klager over kirkeklokker, i 00'erne var der ca. 215 og i 10'erne har der indtil nu været ca. 200 omtaler af klager over klokkeringning. En foreløbig kulmination på klagerne var oprettelsen af foreningen "Vi elsker stilhed" i 2011, som netop har til formål at bekæmpe klokkeringning, der støjer mere end miljøbestemmelsernes normale dB-grænser. Foreningen oplyser, at den har omkring 300 medlemmer. Således eksisterer der nu en forening, der arbejder for en ændring af lovgivningen ud fra en forestilling om, at ingen lyde skal have forrang i det offentlige rum – en slags kamp for et sekulært offentligt lydbillede.

Den øgede opmærksomhed for dette emne i den offentlige debat kan være et udtryk for, at den religiøse lyd, især i form af kirkeklokkens ringning, ikke ses som særligt privilegeret mere. Det har den konsekvens, at kirkeklokkens særstatus i klagerens

øjne kategoriseres på samme måde som andre former for lyd. Enhver form for religiøs lyd bliver i det perspektiv indskrevet i denne distinktion mellem støj og stilhed – herunder kaldet til bøn.

Kald til bøn

Som tidligere nævnt er religiøse symboler omdrejningspunktet for stadig flere politiske kontroverser. Dette gør sig ikke kun gældende i en dansk kontekst, men kan ses i hele den vestlige verden. Herunder hører en udbredt debat, om hvorvidt moskeer og minareter er acceptable. I Schweiz stemte 57,5% ved en folkeafstemning for et minaretforbud den 29. november 2009 (Baumann 2009; Nussbaum 2012, 4). Her var det minareternes visuelle symbolværdi, som var til debat, da love imod støjforurening i forvejen forbød kald til bøn fra minareter i Schweiz. Dansk Folkeparti har foreslået en lignende folkeafstemning i Danmark i 2010 (Beslutningsforslag B104, Forslag til folketingsbeslutning om afholdelse af vejledende folkeafstemning om forbud mod minareter, 20. oktober 2010).

Spørgsmålet om, hvorvidt der må være kald til bøn fra en minaret, har været diskuteret siden planlægningen af den første moské i Danmark i 1966, hvor byggeriet af ahmadiyyaernes Nusrat Djahen moské i Hvidovre begyndte. Arkitekt J. Zachariasen fortalte i et interview, at han foreslog menigheden, at de ikke skulle bygge en minaret ved moskeen, da han mente, at et tårn af en slags ikke ville falde ind i det omgivende byggeri. Hvis byggeriet skilte sig for meget ud, kunne det give anledning til konflikter, mente han. Menigheden valgte at følge hans forslag.

I dag er der kun fire formålsbyggede moskeer med en eller flere minareter i Danmark.⁵ Indtil videre har kommunerne i lokalplanerne betinget bygningen af en minaret med, at der ikke kaldes til bøn fra den. Minareter har derfor blot en visuel symbolværdi som en arkitektonisk udtryksform og er ikke en kilde til religiøs lyd. Dette kommer eksempelvis til udtryk i lokalplansvedtagelse for Dansk Islamisk Råds moské på Nørrebro fra juni 2012. Her vedtog et delt Økonomiudvalg at dispensere for lokalplanens vedtagelse ang. højden på byggeri og dermed tillade en 20 m. høj minaret, dog med følgende tilføjelse:

Minareten fungerer ikke som en egentlig bygning, men som et vartegn og pejlemærke. Den indeholder ikke

5. Hamad Bin Khalifa Civilisation Center på Vingelodden, København (2014), Imam Ali-moskéen på Vibevej, København (2015), Ayasofya moskéen i Roskilde (2018), Brabrand Ulu Camii, Aarhus (åbnede i 2016, minaret opsat i 2018). Det kan diskuteres om Hedehusene Fetih Camii (2013) har minareter – der er to mindre (symbolske) minareter ovenfor indgangen. Endvidere har Baitul Hamd Moskeen i Nakskov påsat en symbolsk minaret på en konverteret bygning (fra privat bolig til moské).

rum, trapper m.v. Der vil ikke blive kaldt til bøn fra minareten, og der er i den forbindelse tegnet servitut herpå. Forvaltningen har i høringen anbefalet dispensation, fordi minareten er en begrænset bygningsdel, der næppe vil give væsentlige gener for omgivelserne, såsom skygge eller støj (Københavns Kommune 2012).

Man accepterer altså moskeens udtryksform, men ikke det medfølgende traditionelle lydbillede. Religiøse lyde hører ikke til i et offentlige rum, men i det private. De kan, ifølge flertallets argumenter, virke invasive og unødigt forstyrrende, eller sagt med økonomiudvalgets egne ord, være støjende.

Men debatten om kald til bøn og minareter på danske moskeer er ikke nær så ensidig, som ovenstående giver et billede af. I nedenstående præsenteres forskellige positioner i debatten, der tjener til at vise kompleksiteten og bredden af kommunalpolitikeres stillingtagen i denne sag.

Kommunalpolitikeres positioner i debatten om det lokale lydbillede

I debatten om minareter indtager kommunalpolitikere flere forskellige positioner. Disse kan opdeles i tre overordnede holdninger til minareter: 1) islamkritisk, 2) sekularistisk og 3) pluralistisk. Hver position kan siges at afsløre en stillingtagen til, hvad der udgør *rigtig* og *forkert* religiøs lyd i det offentlige rum i Danmark. Derved kan vi komme nærmere kommunalpolitikeres magtfulde forhandlinger om religiøs lyd, der kan være med til at normalisere nogle lyde i det danske samfund og udpege andre som støj.

Den islamkritiske position knytter kaldet til bøn fra minaret til en mere generel kritisk holdning til islams tilstedeværelse i Danmark. Herved kommer det enkelte religiøse symbol, minareten, til at repræsentere det større symbolsystem, nemlig islam som sådant. Eksempelvis bliver en beskrivelse af kald til bøn som lyd-forurening derved et tegn på en generel forståelse af islam som forurenende for det danske samfund. De formelle argumenter mod kald til bøn knytter endvidere an til en større diskussion om religionslighed og -frihed, idet der argumenteres for en kristen særstilling i det danske samfund. Det har været sådan i over 1.000 år – og det skal forblive på denne måde.⁶

Den sekulære position argumenterer for, at religion generelt

6. Der findes mange eksempler, men et typisk eksempel på denne position kommer til udtryk i flere politikeres positioner i debatten om "B 15 Forslag til folketingsbeslutning om forbud mod minareter" fremsat af Dansk Folkeparti den 25. oktober 2016.

bør holdes ude af det offentlige rum, hvorfor de forholder sig kritisk til kald til bøn, men ikke til islam som sådan. Positionen er forankret i en liberal-filosofisk logik, hvilket forudsætter, at et skarpt skel mellem offentlig og privat religion er den bedste løsning på “problemet” med religiøs pluralisme (Rasmussen 2006). Men selvom den sekulære position bryster sig af tolerance, kan den siges stiltiende at fremme en særlig definition af “god” religion, som er internaliseret og intellektuel i stedet for praktiseret og kropsliggjort. I hvert fald kan man sige at “god religion” er den, der holder sig inden for hjemmets fire vægge. Samtidig accepterer “de” dog også stiltiende den nuværende ordening, hvor folkekirkens religiøse lyd er undtaget fra den generelle lovgivning om lyde i det offentlige rum, og dermed viser det sig at være en protestantisk liberal logik. “De” er i denne sammenhæng en abstraktion af den konsensus, som det politiske hegemoni repræsenterer og har repræsenteret siden Grundlovens indførelse, når det gælder folkekirkens særstatus og dertilhørende offentlige praksis, herunder kirkeklokkens lyd.

Den pluralistiske position er tilhængere af kaldet til bøn som en del af det offentlige lydbillede. De er fortalere for en vision om et fællesskab, hvor religiøse forskelle ikke kun tolereres, men fejres. For dem er kaldet til bøn ikke kun et symbol på muslimsk tilstedeværelse, men også på religiøs pluralisme i Danmark. Denne position er der ikke mange fortalere for i den politiske debat i modsætning til, hvad modstanderne hævder (Mirdal 2009).⁷

Debatten om minareter og kald til bøn kan således siges at indeholde forskellige positioner, som hver har deres holdning til religionens plads i det offentlige rum i Danmark. Disse holdninger har forskellige definitioner af, hvad det udgør *støj* og *normal lyd*, hvormed de kan siges at være et billede på en større politisk forhandling om religionens plads i det danske samfund.

Postsekulære tendenser, neoliberal hypersekularisering eller pluralisering

Ifølge Jan Winkler er den dialogiske tilgang til muslimske foreninger, som han finder i de tyske kommuner, et resultat af en generel forandring fra et sekulært til et postsekulært kirke-statsforhold. Baggrunden herfor er en stigende tendens til at inddrage religiøse eksperter, eksempelvis imamer og præster, i ud-

7. I rapporten “Samtalen fremmer forståelsen” afgivet til folkekirkens biskopper af Islam-udvalget (1998), når de frem til samme konklusion, at “Stort set alle [stifter] trækker konkret grænsen for kulturel og religiøs pluralisme ved minareter [kald til bøn] i det offentlige rum.” (Nielsen 2000, 44).

formningen af kommunal integrationspolitik i Tyskland. I denne proces legitimeres religiøse perspektiver og sensibiliteter, således at religion på ny træder ind i den politiske sfære som en værdifuld vidensmagt i det politiske felt (Winkler 2017, 311ff).

På trods af den mere tolerante holdning til religiøs lyd, som vi finder i 2017, tyder det ikke på, at religion på disse få år er blevet en værdifuld vidensmagt i lokalpolitik. Modsat Winkler har vi ikke fundet eksempler på, at repræsentanter for religiøse grupper inddrages i de politiske processer i lokalpolitiske sammenhænge. Hvorvidt Danmark er trådt ind i en postsekulær tidsalder, kan vi altså ikke besvare ud fra vores undersøgelse. Det må dog bemærkes, at selve stillingtagen til religiøs lyd tyder på en præmis om, at kommunalpolitik i Danmark bliver nødt til at forholde sig til religion. Et andet eksempel, hvor religion har været på dagsorden i den kommunalpolitiske debat, er den randrusianske frikadellesag. I 2015 stemte et flertal i Randers kommune for at påbyde kommunens daginstitutioner at servere svinekød uanset institutionens religiøse sammensætning. Det var en debat, der opstod i kølvandet på Ekstra Bladets artikler om, at der blev serveret halalslagtede kød i københavnske daginstitutioner og på Region Hovedstadens hospitaler (Jacobsen 2019). Debatten centred sig således om, hvorvidt kommunale institutioner har en forpligtigelse til at opretholde en særlig dansk madkultur eller tage hensyn til borgernes religiøse tilhørsforhold (Vandsø 2016, 79; Jacobsen 2019, 228-229). I Randers var det den (såkaldte) islamkritiske position, der forstod institutionernes fravalg af svinekød som en trussel mod dansk kultur, der vandt denne diskussion.

Tidligere undersøgelser om religion og kommunalpolitik i Danmark har vist, at effektiviseringsreformer inden for folkeskoleområdet har resulteret i en øget lokalpolitisk sekularisering gennem en svækket relation mellem den danske folkekirke og folkeskolen (Jacobsen 2014; 2019). Dette ses særligt eksemplificeret i kommunalpolitiske konflikter omkring den tidsmæssige placering af konfirmationsundervisning, dvs. hvorvidt konfirmationsforberedelsen skal finde sted inden for eller uden for skoletiden. Det bagvedlæggende rationale for kommunalpolitikernes ønske om at flytte konfirmationsforberedelsen uden for skoletiden er ikke forbundet med et ønske om adskillelse af de formelle eller uformelle relationer mellem folkekirken og offentlige institutioner. De kommunalpolitiske argumenter er derimod baseret på et rationale om effektivisering, der er begrun-

det i en presset skemaplanlægning og et fokus på målbar faglig udvikling. Således kan vi forstå denne tendens som en *hypersekularisering*, hvilket Jacobsen definerer som en sekularisering, der overskrider eller overdeterminerer den politiske vilje, hvis baggrund er mere generelle neoliberale tendenser i samfundet, her synliggjort ved ønsker om effektivisering fremfor et udtalt ønske om adskillelse af stat og kirke (Jacobsen 2014, 22ff).

Med den institutionelle vending mod en mere markedsorienteret logik ophæves det religiøse monopol og religion individualiseres, som Peter Berger argumenterede for allerede i 1967. Det fører til religiøs pluralisme i samfund med en åben markedsorienteret økonomi. Den pluralistiske situation er først og fremmest en *markedssituation* (Berger 1974, 140). Pluraliseringen af det religiøse landskab har dermed en indbygget sekularisering, som svækker religiøse monopoler – i dette tilfælde folkekirken – privilegier i samfundet. Hvad Berger ikke forudså, var den reaktion, som pluraliseringen af religion også kan medføre, når etablerede traditioner svækkes og nye religiøse traditioner gør deres entre, som vi har set det i Danmark igennem nogle årtier. Det kommer til udtryk i visse gruppers modsvar til udviklingen af religiøs pluralisme og ønsket om at fastholde en bestemt tradition, praksis og kultur, som i eksempelvis Randers.

I vores undersøgelse kan venstrefløjens mere stabile holdning til begge spørgsmål forstås som en pluralistisk position. Stabiliteten hos venstrefløjen tyder på en generel holdning til, at alle former for religiøs lyd bør overholde dB-grænsen for boligområder. Den pluralistiske position, der indebærer, at alle religioner skal have lov til at udfolde deres lydbillede, men at de skal overholde de lovmæssige dB-grænser og derfor ikke have en særstatus over for ikke-religiøs lyd, tyder på en sekularisme, som ikke privilegerer religiøse udtryksformer over andre udtryksformer. Således behandles religiøs lyd på linje med ikke-religiøs lyd, som også ses i stigningen af klager over kirkeklokker. Det kan forstås på den måde, at religion mister sin særstatus og dermed også den særlige hensyntagen. Det er blevet til en af flere kulturelle udtryk i det pluralistiske samfund og derfor ikke noget særligt i sig selv (Kühle og Christensen 2019, 255). I denne forbindelse kunne man forklare udviklingen i kommunalpolitikeres holdning til religiøs lyd som et udtryk for en stigende sekularistisk holdning fremfor et udtryk for stigende tolerance. Endvidere kan debatten om minareter i lokalpolitik tolkes i samme retning, hvor særligt den sekulære position kan ses som et

udtryk for et mere generelt ønske om at sekularisere det religiøse lydbillede i det danske samfund. Der kan således findes alternative forklaringer på den præsenterede udvikling, herunder en forståelse af begyndende kontroverser om religiøse lyd som et udtryk for en (hyper)sekularisering af dette område også.

Konklusion

I nærværende artikel har vi undersøgt lokalpolitiske reguleringer af religiøs lyd. Artiklens kvantitative data viser forandringen i kommunalpolitikeres holdning til om kirkeklokkers ringen og trossamfunds kald til bøn skal overholde dB-grænsen for boligområder. Hvor spørgsmålet om kirkeklokkers ringen deler kommunalpolitikere ligeligt, er der en langt mere negativ holdning til trossamfunds kald til bøn i det lokale lydbillede. Forskel på holdningen til henholdsvis kristen og muslimsk lyd har forandret sig fra 20 procentpoint i 2013 til en forskel på 7,8 procentpoint i 2017. Dette peger i retning af en mindre restriktiv holdning til religiøs lyd generelt, hvilket kan siges at udviske folkekirkens særstatus i det religiøse lydbillede. Dette kan tyde på en mere pragmatisk holdning til kald til bøn i lokalpolitik i 2017. Dette spiller også ind i konkrete lokalpolitiske debatter, der generelt behandler religiøs lyd mere ligeligt, eksempelvis debatten om minareter og klager over kirkeklokker. Men hvorvidt denne mere pragmatiske tilgang kan siges at være et udtryk for *governing through friendship*, som Winkler fandt i tysk lokalpolitik, er mere usikkert. Vi finder ikke en stigning i inddragelsen af repræsentanter for religiøse grupper i de politiske processer omkring religiøs lyd i det offentlige rum. Derimod kunne man pege på en stigende sekularisering eller pluralisering som mulige forklaringer på holdningsændringen. Den øgede pragmatisme kan derfor skyldes, at religiøs lyd i mindre grad tildeles en særstatus, men bliver en blandt mange lyde, der skal overholde boligområdets dB-grænse.

Abstract in English

The sound of church bells has been a “natural” part of the Danish landscape for decades. It is such a normalized part of the public sound landscape that it in general has been a conflict-free

area. The Muslim tradition of calling for prayer has on the other hand been a reason for debate about sound in Denmark. Local politicians have approved planning permissions of mosques and minarets on the conditions that no prayers are called, out of consideration for the public order. This article examines the attitudes of municipal politicians in Denmark towards Christian and Muslim sound in public space. The analysis shows a change in the politicians' attitude towards particularly Muslim sound from 2013 to 2017, and a simultaneous erasure of the special status of the Danish Church in the public soundscape.

Litteratur

- Arab, Pooyan Tamimi. 2017. *Amplifying Islam in the European Soundscape: Religious Pluralism and Secularism in the Netherlands*. London: Bloomsbury Academic.
- Bandak, Andreas. 2014. "Of Refrains and Rhythms in Contemporary Damascus. Urban Space and Christian-Muslim Coexistence." I *Current Anthropology* 55(S10): 248–S261.
- Baumann, Martin. 2009. "Temples, Cupolas, Minarets: Public Space As Contested Terrain In Contemporary Switzerland." I *RELIGIO: Revue pro religionistiku*: 141–153.
- Berger, Peter. 1974. *Religion, samfund og virkelighed – elementer til en sociologisk religionsteori*. Forlaget Alma. (Engelsk: *The Sacred Canopy*).
- Clifford, James 1986. "On Ethnographic Allegory", s. 98–121 i James Clifford og George E. Marcus (red.), *The Poetics and Politics of Ethnography*. London: University of California Press.
- Cesari, Jocelyne, Seán McLoughlin og Network of Comparative Research on Islam Muslims in Europe. 2005. *European Muslims and the secular state*. Aldershot: Ashgate.
- Clemmensen, Niels. 2011. *Konflikt og Konsensus i Kommunen: Det landkommunale selvstyre i Danmark i det 19. Århundrede*. København: Museum Tusulanums Forlag.
- Folketinget. 2010. *Beslutningsforslag B104, Forslag til folketingsbeslutning om afholdelse af vejledende folkeafstemning om forbud mod minareter*. København: Folketinget.
- Foucault, Michel. 1991. "Governmentality." I Graham Burchell, Colin Gordon og Peter Miller (red.): *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. London: Harvester Wheatsheaf.
- Hellström, Anders og Peter Hervik. 2014. "Feeding the Beast: Nourishing Nativist Appeals in Sweden and in Denmark." I *International Migration and Integration* 15: 449–467.
- Hirschkind, Charles. 2006. *The ethical soundscape, cassette sermons and Islamic counterpublics*. New York: Columbia University Press.
- Jacobsen, Brian Arly. 2019. "Den usynlige religionspolitik", s 219–240 i Henrik Reintoft Christensen, Brian Arly Jacobsen og Signe Engelbreth Larsen (red.): *Religion i det offentlige rum, et dansk perspektiv*, Aarhus: Universitetsforlag.
- 2016. "Analyse: Folkekirken går nye tider i møde i 2017." 31. december. www.dr.dk/nyheder/

- kultur/tro/analyse-kirkeklokker-og-fredagsboen-lyden-af-religion-deler-vandene.
- 2015. “Hellige Bygninger På Grænsefladen I Dansk Kommunalpolitik.” I *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 62: 91-105
- 2014. “Konfirmation i En Neoliberal Tidsalder.” I *Politik* 17(4): 18-27.
- Jacobsen, Brian Arly og Niels Valdemar Vinding. 2019. “Denmark.” I *Yearbook of Muslims in Europe*, bind 11 (under udgivelse).
- 2018. “Denmark.” I *Yearbook of Muslims in Europe*, bind 10: 197-216.
- Jenkins, Richard. 2012. *Being Danish – Paradoxes of identity in everyday life*. København: Museum Tusulanum Press.
- Justitsministeriet. 2008. *Lovforslag nr. L 98: Forslag til lov om ændring om ændring af retsplejeloven (Dommerens fremtræden i retsmøder)*. København: Folketinget.
- Justitsministeriet. 2018. *Lovforslag L 219 Forslag til lov om ændring af straffeloven (tildækningsforbud)*. København: Folketinget.
- Khüle, Lene og Henrik Reintoft Christensen. 2019. “Religion i landspolitiske debatter”, s. 241-55 i Henrik Christensen, Brian Arly Jacobsen og Signe Engelbreth Larsen (red.), *Religion i det offentlige rum, et dansk perspektiv*, Aarhus: Universitetsforlag.
- Kirkeministeriet. 1993. *Vejledning om klokkeringning*. Kirkeministeriet.
- Københavns Kommune. 2012. “22. Dispensation til opførelse af en minaret, Vingelodden 1A.” (2012-60846), www.kk.dk/indhold/borgerrepraesentationens-modemateriale/20062012/edoc-agenda/2edb451a-26fb-492f-bba2-9e04f662a4ee/898fc2c3-1a76-4f33-b4fb-5ce72ed22a34 (tilgået 4. februar 2019).
- Langballe, Christian. 2018. *§20 spm. S 291 Om at en tyrkisk moské i Aarhus får minaret med indirekte støtte fra det tyrkiske religionsministerium*. København: Folketinget.
- Lau, Knud Lindholm. 2018. *Bare fordi at – sprog og forestillinger i udlændingedebatten*. København: Tekst og Tale Forlag.
- Lægaard, Sune. 2010. “Religiøse symboler, religionsfrihed og det offentlige rum: ‘Stormoskeer’ i København.” I *Politik* 13(4): 6-14.
- Metcalf, Babara Daly. 1996. *Making Muslim space in North America and Europe*. Berkeley: University of California Press.
- Miljøstyrelsen u.å. *Støj. Regler og vejledning om forebyggelse og bekæmpelse af støj*. mst.dk/luftstoej/stoej/ (tilgået 01. august 2019).
- Mirdal, Gretty, 2009. “Kronik: Minareter og mistænksomhed.” I *Politiken*, 18. december.
- Nielsen, Harald. 2000. “Samtalen fremmer forståelsen.” Rapport afgivet til folkekirkens biskopper af Islam-udvalget, nedsat af biskopperne den 21.-22. januar 1998, Valby: Unitas.
- Nussbaum, Martha C. 2012. *The New Religious Intolerance: Overcoming the politics of fear in an anxious age*. Cambridge: Harvard University Press.
- Rasmussen, Anders Fogh, 2006. “Hold religionen indendørs.” I *Politiken*, 20. maj.
- Vandsø, Anette. 2016. “Det Danmark vi spiser: Visioner om et andet Danmark i Frikadellesagen fra Randers og Nyt Nordisk Køkken.” *Passage* 31(76): 73-91.
- Vi elsker stilhed. u.å, vielskerstilhed.dk.
- Warburg, Margit. 2014. “Juletræet i Kokkedal. En sag om religion, nation og politik.” I *Politik* 17(4): 45-52.
- Weiner, Isaac. 2013. *Religion out loud, religious sound, public space, and American pluralism*. North American religions. New York: NYU Press.
- Wendel-Hansen, Jens. 2011. “Kommunalpolitik.” I *Temp – Tidsskrift for Historie*, 2(3): 193-196
- Winkler, Jan. 2017. “Freunde führen einander-der kommunalpolitische dialog mit dem „islam“ im modus einer gouvernementalität der freundschaft.” I *Geographica Helvetica*, 72(3): 303-316.

Luna Skjoldann Larsen

Temasektion

Ægteskab i transition

Forandringer i tyrkisk-danske muslimers ægteskabsnormer

Nøgleord

islam; tyrkisk-danskere; generationsforskelle; parforholdsnormer; skilsmisse; kønsroller

Abstract Artiklen undersøger forandringer i tyrkisk-danske muslimers normer for ægteskab og parforhold. Dette gøres ud fra ni dybdegående, semistrukturerede interview med tyrkisk-danske muslimer, som er eller har været gift, og som er tilknyttet Dansk Tyrkisk Islamisk Stiftelse. Tidligere undersøgelser har vist, at der statistisk kan ses forandringer i ægteskabsmønstre, hvor eksempelvis skilsmisseraten er stigende for gruppen. Denne artikel vil komme med en mulig forklaring på, hvorfor parforholdsnormerne forandrer sig for unge tyrkisk-danske muslimer, ved at tage udgangspunkt i temaerne kønsroller i parforholdet og skilsmisse. Disse udgør konkrete eksempler på forandringspunkter, der både kan ses statistisk, og som informanterne italesatte. Artiklen belyser således, hvorfor unge tyrkisk-danske muslimer redefinerer rammerne for kærlighedsforhold, og hvordan de unges subjektivitet konstrueres igennem deres relation til islam, deres tyrkiske oprindelse og deres opvækst i Danmark.

I løbet af de seneste 20 år har ægteskabsmønstrene for danskere med tyrkisk oprindelse forandret sig på en lang række parametre. Ud fra registerdata kan man se en stigende alder for indgåelse af første ægteskab, en stigende skilsmisserate og en forandring i partnervalg (se f.eks. Schmidt og Jakobsen 2004; Schultz-Nielsen og Tranæs 2009; Danckert og Jakobsen 2014; Ottosen, Liversage og Olsen 2014). Denne forandring indebærer en let stigende tendens til, at tyrkisk-danskere gifter sig med personer af anden etnisk oprindelse, herunder etniske danskere (Schultz-Nielsen og Tranæs 2009, 28). Der er dog fortsat en endogam norm, hvorved majoriteten vælger en ægtefælle af tyrkisk oprindelse – det gælder 80% af de mandlige efterkommere og 88% af de kvindelige efterkommere (Danmarks Statistik 2011,

Luna Skjoldann Larsen er cand.mag. og ekstern lektor ved Københavns Universitet.

34). Men registerdata fortæller os ikke årsagen til forandringerne, og flere forskere er derfor kommet med bud, hvor de mest fremtrædende er en assimilationstese, og/eller at forandring skyldes lovændringerne af udlændingeloven i 2002 (Schultz-Nielsen og Tranæs 2009; Danckert og Jakobsen 2014; Liversage og Ottosen 2014). Det er dog et fåtal, der har valgt at uddybe de kvantitative fund med kvalitative undersøgelser, hvor Anika Liversage og Mai Heide Ottosen udgør en undtagelse (Ottosen og Liversage 2016, 2014; Ottosen, Liversage og Olsen 2014). I flere publikationer undersøger de omstændigheder og oplevelser af skilsmisser i migrantfamilier og blandt par med ægtefællesammenføring. Nærværende artikel adskiller sig fra disse undersøgelser ved at fokusere på den unge efterkommergeneration. Jeg arbejder derfor med et andet datasæt end Liversage og Ottosen, hvilket naturligvis fører til andre konklusioner. Dette uddybes senere i artiklen.

Jeg vil i artiklen undersøge mulige forklaringer på ægteskabsmønstrene ud fra ni dybdegående interviews med unge tyrkisk-danskere i alderen 20-32 år, som er eller har været gift. Alle informanter har en tilknytning til Dansk Tyrkisk Islamisk Stiftelse (DTIS), mere specifikt benytter de eller har de tidligere benyttet dens moskeer og/eller undervisningstilbud. Denne aldersgruppe er valgt for at kunne afdække forandringspotentialt i den unge generation, idet det skal undersøges, om de reproducerer eller bryder med etablerede ægteskabsnormer. I den forbindelse bliver det nærliggende også at undersøge, om forandringerne kan siges at skyldes en generationsforskel blandt tyrkisk-danske muslimer. Interviewene er indsamlet i foråret 2018 i forbindelse med udarbejdelsen af mit speciale. Grundet udvælgelseskriterierne til informanterne søger jeg ikke at generalisere fund til alle tyrkisk-danskere, men derimod at give en dybere indsigt i denne særlige gruppe af unge tyrkisk-danske muslimer. Fokus er lagt på unge fra dette trossamfund, fordi DTIS udgør den største organisation af moskéer i Danmark og generelt betragtes som en af de mest velorganiserede muslimske foreninger (Kühle 2006; Kühle og Larsen 2017). DTIS er en national afdeling under *Diyanet işleri başkanlığı* (Direktoratet for religiøse anliggender),¹ der er et departement under Statsministeriet i Tyrkiet (Bruce 2019). I Danmark er der 30 Diyanet-moskeer fordelt over hele landet. Den tætte forbindelse til den tyrkiske stat gør, at DTIS-moskeer kan siges at være etnisk tyrkiske, hvilket kan ses i det tyrkiske sprogs centralitet og i an-

1. For en semantisk gennemgang af oversættelsen af *Diyanet işleri başkanlığı*, se Bruce 2019.

sættelsen af imamer fra Tyrkiet (Kühle og Larsen 2017).

Jeg vil i artiklen anlægge et kritisk teoretisk blik, hvor jeg vil kontekstualisere informanternes oplevelser og normaliseringer for at sætte enkeltfænomenerne i relation til en større helhed. Ambitionen er således at forstå parforholdsnormer som et produkt af den historiske og samfundsmæssige situation, som informanterne befinder sig i. I artiklen vil jeg først præsentere eksisterende forskning om udviklingen af etniske minoriteters ægteskabsmønstre. Herefter følger en teoretisk begrebsliggørelse af normaliseringer og parforholdsnormer. Den analytiske del er opdelt i tre afsnit. Det første præsenterer informanternes oplevelse af ægteskabsindgåelse, og de to følgende undersøger forandringspotentialer ud fra to temaer: kønsroller i ægteskabet og skilsmisse. Til slut argumenterer jeg for, om forandringerne kan ses som et udtryk for en generationsforskel.

Udviklingen i ægteskabsmønstre for tyrkisk-danskere

I 2000 og 2002 ændrede Folketinget udlændingeloven og skærpede muligheden for ægtefællesammenføring. Særligt 24-års-reglen og tilknytningskravet gjorde det sværere at få familiesammenføring, da man nu skulle være fyldt 24 år, og da parret samlet set skulle have størst tilknytning til Danmark (udlændingeloven §9; L365). Efter lovændringerne fulgte en række undersøgelser, som beskæftigede sig med ændringer i ægteskabsmønstre for etniske minoriteter i Danmark og søgte at afdække lovændringernes effekt. En af disse er Schultz-Nielsen og Tranæs' undersøgelse (2009), som ud fra registerdata for perioden 1997-2008 observerede en forandring i ægteskabsalderen; i starten af perioden blev flest gift, før de var fyldt 24 år, og i slutningen af perioden gjorde det omvendte sig gældende. For personer med tyrkisk oprindelse kunne de endvidere se et fald i andelen af gifte kvinder under 24 år. Hvor 46% af unge kvinder med tyrkisk oprindelse var gift i 1997, var det kun 23% i 2008. De kunne tilskrive 16.7% af faldet til reformændringerne på udlændingeområdet. Den samlede konklusion var derfor, at de mange forandringer i ægteskabsmønstrene 1997-2008 ikke alene skyldtes lovændringerne.

En anden markant forandring i ægteskabsmønstre for tyrkisk-danskere er den stigende skilsmisserate. Liversage og Ot-

tosen har beskæftiget sig med dette fænomen i flere artikler (Liversage 2012, 2014; Ottosen, Liversage og Olsen, 2014; Liversage og Olsen 2016, 2017). I en undersøgelse om skilsmissebørn med etnisk minoritetsbaggrund ser de på udviklingen i skilsmisseraten for forældre til børn i fire fødselskohorter: 1) børn født i 1989, 2) børn født i 1993, 3) børn født i 1997, og 4) børn født i 2001. De konkluderer, at der er sket en markant stigning i skilsmisser, da forældrepar med børn født i 1993 havde 4.5% større sandsynlighed for at blive skilt, end forældre med børn født i 1989 (Ottosen, Liversage og Olsen 2014). Endvidere pointerer de, at skilsmisseraten for etniske minoritetsforældre med børn nærmer sig "det høje danske niveau", idet 30% af etniske minoritetsforældre med børn født i 1997 blev skilt, sammenlignet med 35% af etnisk danske forældre. Interessant nok havde forældre med tyrkisk oprindelse den laveste skilsmisserate, idet kun 22% af disse med børn født i 1989 og 1993 var blevet skilt. Til sammenligning var 76% af forældre med somalisk oprindelse gået fra hinanden, hvor det samme gjaldt for 32% af forældre med irakisk oprindelse og 30% af forældre med pakistansk oprindelse (Ottosen, Liversage og Olsen 2014). Der er herved som minimum 8 procentpoint forskel på skilsmisseraten blandt forældre med tyrkisk oprindelse og de øvrige etniske grupper.

Som Ottosen, Liversage og Olsen påpeger, er der store forskelle i skilsmissemønstre for etniske grupper i Danmark. Derfor er det måske ikke så ligetil at sammenligne etnisk dansk familiers og etniske minoritetsfamiliers skilsmissefrekvens, som ovenstående afsnit og artikler kunne give indtryk af. Bonke og Schultz-Nielsen gør opmærksom på, at etnisk danske familier og etniske minoritetsfamilier adskiller sig på en række parametre. Eksempelvis er etniske minoritetspar yngre ved indgåelsen af første ægteskab, har en udbredt norm om gift samboskab og ofte en kortere periode som kærester inden ægteskabsindgåelsen end etnisk danske par (Bonke og Schultz-Nielsen 2013). Jeg tilslutter mig Bonke og Schultz-Nielsens betragtninger, og det, jeg ønsker at fremhæve med registerdataundersøgelserne, er således ikke, hvorvidt etniske minoritetspar nærmer sig et dansk niveau, hvad angår skilsmisse, men nærmere, at der er et veldokumenteret kvantitativt grundlag for at sige, at minoritetsægteskabsmønstrene har forandret sig i løbet af de seneste årtier. Den generelle tendens til at undersøge emnet på baggrund af registerdata efterlader en forskning, som relativt sjældent uddybes med kvalitative forklaringer på udviklingen.² Nærværende

2. Liversage og Ottosens undersøgelser udgør her en undtagelse, idet de som oftest tager udgangspunkt i en mixed-method-tilgang.

artikel forsøger derfor at komme med et bud på, hvorfor disse mønstre forandrer sig, ved at tage udgangspunkt i et kvalitativt datasæt.

Parforholdsnormernes homogeniserende magt

Statistiske mønstre kan give et billede af, hvilke normer der er dominerende i en given befolkningsgruppe, da de viser, hvad majoriteten af populationen rent faktisk *gør*. Normaliseringer af parforhold har en direkte effekt på, hvordan man organiserer sit kærlighedsliv, samt hvordan andre medborgere forholder sig til ens partner og familie. Ægteskabet kan siges at udgøre rammen om et legitimeret og genkendeligt parforhold, hvilket giver særlige privilegier og rettigheder i samfundet, da parrets sammenhørighed er legitimeret juridisk og i visse tilfælde religiøst. Normer for parforhold har således virkelige konsekvenser for, hvordan folk indretter deres liv, og hvordan disse liv og parforhold opfattes og modtages i samfundet (Butler 2004).

I artiklen vil jeg anvende en foucauldiansk forståelse af normalisering, som udgør den teoretiske baggrund for normens virkemåde og magt. Michel Foucault begrebsliggør normalisering som en del af sit overordnede magtbegreb, *den disciplinære magt* (Foucault 2002a). Denne magts mål er at afrette og ikke afstraffe individer, hvorfor den virker på et subtilt og til dels usynligt plan. Man kan definere en normalisering som idealet for ønsket adfærd, hvormed normer for parforhold illustrerer, hvordan individet *bør* organisere sit kærlighedsliv. Herigennem indstifter normerne et hierarki ved at opdele mennesker i *normale* og *afvigere*, i dette tilfælde i normale kærlighedsrelationer og afvigende kærlighedsrelationer. Normaliseringernes hierarki udgør da et konstant pres på individet, hvilket i sidste ende har en homogeniserende effekt på majoriteten af populationen. Med andre ord: Når majoriteten følger normer, usynliggøres de og bliver en del af *alle dem, som gør det rigtige*; hvis man ikke følger normerne, bliver man derimod individualiseret og stikker ud som *den, der gør det forkerte*. Den disciplinære magt udtrykker sig derfor ikke i en pompøs magtdemonstration, men i mønstringen af de mange.

Det skal dog bemærkes, at på trods af normernes homogeniserende pres, er de ikke statiske, da de udgør diskursive konstruktioner. Derfor er normer i konstant forandring, som dog

er træg og langsommelig. Diskursive strukturer udvikler sig over tid; de danner nye sammenhænge mellem objekter og elementer, og de ændres i mødet med andre diskurser (Foucault 2002b). Idet normaliseringer i nærværende artikel forstås som et udtryk for, hvad majoriteten finder normalt, vil det vise sig statistisk i mønstre for, hvad majoriteten i en population gør. En forandring i ægteskabsnormer kan derfor antages at have en effekt på ægteskabsmønstre og omvendt, idet de, ud fra et foucauldiansk syn, virker tvingende på individets adfærd. Såfremt ægteskabsnormerne er i forandring, etableres der således nye parametre for, hvem der er normale, og hvem der er afvigere. Herved eksisterer der muligvis konkurrerende ægteskabsnormer blandt forældrene og blandt de unge. Hvad disse består i, vil være genstand for den videre analyse.

Et fuldt og helt ægteskab

Når man beskæftiger sig med ægteskabsindgåelse i en islamisk-tyrkisk kontekst, kan man ikke bare tale om én bryllupsdag. I stedet består denne proces af flere mærkedage, som for mine informanter kunne strække sig over alt fra et par måneder til år. Ofte består ægteskabsindgåelsen af en forlovelse, en *nikah*,³ en borgerlig vielse, en hennafest⁴ og bryllupsfesten, men der kan være fravalg af fejring hos det enkelte par. Liversage og Jensen fandt i en undersøgelse af ægteskabsindgåelse blandt etniske minoriteter i Danmark, at *nikah* ofte tillægges stor betydning. Den anses som det, der grundlæggende legitimerer ægteskabet. Her bemærker de, at tyrkisk-danskere adskiller sig fra andre etniske minoritetsgrupper, idet en *nikah* ofte indgås efter eller samtidig med en borgerlig vielse (Liversage og Jensen 2011, 69).

Da jeg bad mine informanter fortælle om deres bryllup, beskrev de alle bryllupsfesten og hennafesten, og enkelte nævnte den borgerlige vielse eller forlovelsen. Ingen fortalte om deres *nikah*, før jeg spurgte specifikt ind til, hvorvidt de havde indgået en *nikah* i betydningen en islamisk ægteskabskontrakt i forbindelse med brylluppet. Det gav mig det indledende indtryk, at den religiøse vielse ikke havde stor betydning for de unges ægteskabsindgåelse. Denne fornemmelse blev styrket, da Merve beskrev det på følgende måde:

3. *Nikah* er den islamiske vielse, som udføres af en imam, enten i moskeen eller i private hjem (for mere information, se Islam 2019; Liversage og Jensen 2011).

4. Hennafest er en tyrkisk bryllups-tradition, hvor kvinderne i familien samles om bruden. Den rituelle påføring af henna på brud og gom er centralt i begivenheden.

Jeg tror gerne det [nikah] er ligesom en engelsktime, som man bare skal have overstået. Altså jeg tror ikke, der var så meget i det (...) Jeg ved det ikke, for os der har det ikke den største betydning, for unge her nu altså. Det er også bare det der med altså, jo jeg siger "ja", men jeg skal jo ikke bo sammen med den her person. Jeg skal jo bare hjem til min mor. Det er jo bare så det ikke er haram at vi holder i hånden og kysser hinanden (...) altså vi gjorde det jo allerede før det også.⁵

Ovenstående giver et indblik i, hvorfor flere informanter ikke fortalte om deres nikah af sig selv, når jeg spurgte ind til deres bryllup. Som Merve siger, har nikah angiveligt ikke en stor emotionel betydning for de unge tyrkisk-danske muslimer. Hun fortalte yderligere, at hendes mor var årsagen til, at hun fik en nikah, idet hun påpegede, at hendes og kærestens adfærd var *haram*. Derved var det hendes mor, som håndhævede de religiøst legitimerede normer for adfærd mellem køn og for fysisk intimitet mellem forlovede. Flere informanter beskrev lignende oplevelser, hvor nikah blev arrangeret af forældrene og på deres opfordring, fremfor af de unge selv. Men det var ikke alle, der delte denne oplevelse. Ümit fortalte, at han og hans forlovede selv havde haft behovet for at få en nikah, så de bedre kunne lære hinanden at kende inden brylluppet:

Det var igen, fordi vi skulle ud og købe møbler, og vi skulle på café og lære hinanden at kende, og så følte vi, at det var det rigtige, fordi så begår man jo ikke nogen synder når man er sammen. Så det var derfor, vi valgte at få en nikah lidt før vielsen, ik?

Gennemgående i de to informanters beskrivelser er ikke emotionelle oplevelser af ritualen, men derimod ritualens effekt. En nikah legaliserer den fysiske intimitet mellem et forlovet par, således at de forbliver syndfri, og så relationen er *halal*. Som Ümit siger: "Det er det rigtige at gøre." Hvad enten parret får en nikah ud fra egne behov eller forældrenes, udfylder ritualen en praktisk funktion. Den flytter grænserne for intimitet i relationen via en religiøs legitimering. Flere informanter fortalte, at de havde fået en nikah inden den borgerlige vielse, og nogle fortalte, at de fik en nikah omkring deres forlovelse. Da Diyanet kræver en vielsesattest fra rådhuset for at udføre en nikah, har nogle af mine informanter derved benyttet andre imamer til den religiøse vi-

5. Alle navne på informanter og øvrige personer er anonymiseret i artiklen.

else end Diyanets (Liversage og Jensen 2011, 69). Årsagen til dette skyldes måske ritualets praktiske betydning for de unge. Nikahs funktion er at gøre forholdet halal og dermed ikke at markere en rituel overgang fra par til ægtefolk.

Der er altså markante forskelle mellem Liversage og Jensens fund og mine informanternes oplevelser. Hvor Liversage og Jensen finder, at nikah har stor betydning for danske muslimer, og ritualet ofte tillægges stor vægt (Liversage og Jensen 2011, 64), oplever mine informanter det som en praktisk legalisering af et kæresteforhold. Det tyder dog på, at nikah kan have en større betydning for forældregenerationen, idet flere informanter fortalte, at de indgik nikah på forældrenes opfordring. Herved ses tegn på nogle af de forandringer i ægteskabsnormer, som mine informanter italesatte. For at undersøge disse normændringer yderligere vil jeg i de følgende afsnit fokusere på to temaer, som de fremhæver er i forandring: skilsmisse og kønsroller.

Kønsroller i ægteskabet – hvem tager opvasken?

I dette afsnit vil jeg undersøge, hvordan de unge forhandler kønsroller i deres kærlighedsforhold. Disse forhandlinger foregår i relation til forskellige kontekster, herunder mediernes portrættering af muslimske parforhold og deres egne forståelser af kønsroller i forældrenes ægteskab. Hermed forsøger jeg at give et kontekstuel indblik i, hvilke kønsnormer informanterne forholder sig til, når de forhandler og etablerer normer for køn.⁶

Når etniske minoriteters parforhold diskuteres i den offentlige debat, er kønsroller og ligestilling fremtrædende temaer. Der tegnes ofte et stereotypt billede af etniske minoriteters kærlighedsforhold, som hævdes at være præget af kvindeundertrykkelse og patriarkalsk dominans. Mikkel Rytter påpeger, at stereotypen på den muslimske familie i den offentlige diskurs “include that ‘all families are extended, children respect their elders, religious faith is total and unquestioning, and women are veiled creatures living in the shadows’” (Rytter 2012, 3). Stereotypiseringen af muslimske parforhold i den offentlige debat udgør en kontekst, som mine informanter forholder sig til, når de italesætter og beskriver deres parforhold. Jeg oplevede således ofte, at informanterne eksplicit fremhævede ovenstående stereotyp som en modsætning til deres eget ægteskab. Eksempelvis nævnte Ümit stereotypiseringen i medierne, da vi snakkede om

6. Jeg har kun interviewet unge tyrkisk-danske muslimer og ikke deres forældre. Det, jeg præsenterer her, er således de unges oplevelser af forældrenes kønsroller, hvilket ikke nødvendigvis er dækkende for forældrenes egen forståelse.

opgavefordelingen i hjemmet: "Altså man hører jo tit i medierne, at udlændingekvinderne er undertrykte (...)." Flere af mine informanter oplevede således, at det stereotype familie billede stod i kontrast til deres parforhold. I Ümits beskrivelse af mediernes portrættering af undertrykte udlændingekvinder ligger en umiddelbar forståelse af, at etnicitet, nationalitet og ligestilling er faktorer, som hænger sammen. Denne forståelse træder tydeligere frem, da jeg spørger ham, om der er forskel på ægteskabet blandt etniske danskere og tyrkisk-danskere:

Det tror jeg ikke, fordi igen det kommer selvfølgelig helt an på, hvordan personerne er, men både Emira og jeg, vi er jo født og opvokset i Danmark, og i og med at vi har tyrkiske rødder, så har vi jo taget rigtig mange (...) af de danske normer og værdier til os, ligestilling f.eks. Jeg er lige så meget med til at rydde op herhjemme og gøre rent, som hun er, men sådan er det jo f.eks. ikke hjemme hos os [barndomshjemmet] jo. Der er det primært min mor, der står for de huslige ting, og min far han er ikke så meget med, fordi (...) de har en anden opfattelse.

Ümit præsenterer her en forståelse af, at normer for køn er forskellige i en dansk kontekst og i en tyrkisk kontekst, eksemplificeret ud fra hans eget ægteskab og hans forældres.

For at komme nærmere en forståelse af disse elementers betydning er det gavnligt at skelne mellem etnicitet, nationalitet og kultur. Etnicitet omhandler etnisk tilhørsforhold og omfatter en gruppe af mennesker, der deler oprindelse. Nationalitet omhandler nationalt tilhørsforhold og identifikation med et land og en national gruppe. Kultur er et mere flydende begreb, som i dette tilfælde refererer til et kulturelt fællesskab eller en kollektiv identitet, hvori der deles traditioner, fortællinger og lignende (Hastrup 2004, 77ff). Det er vigtigt at bemærke, at disse tre kategorier alle diskursivt opstiller grænser mellem grupper af mennesker, men det, jeg søger at fremhæve her, er de forskellige måder, hvorpå grænserne drages.

Med denne kategorisering bliver det muligt at forstå de forskellige kønsnormer, som Ümit beskriver, som tilhørende nationale eller kulturelle fællesskaber. De er ikke forbundet med etnicitet, da Ümit, via sin opvækst, har tilegnet sig danske værdier for køn, trods hans tyrkiske oprindelse. De danske kønsnormer beskrives som ligestillende, og Ümit identificerer sig eksplicit med dette ideal, da "han er lige så meget med til at rydde

op og gøre rent, som hun er”. De tyrkiske kønsnormer defineres derimod som udtryk for “en anden opfattelse”, hvor kvinden udfører og har ansvar for de huslige opgaver.

Ümit italesætter i interviewet en essentialiseret kulturelrelativistisk forståelse af kønsnormer som nogle, der hører til i bestemte kulturelle fællesskaber. Normer for køn i ægteskabet viser sig tydeligt i relation til opgavefordelingen i hjemmet, hvilket er et fremtrædende tema i samtlige interviews. Informanten Gülay havde en anden opfattelse end Ümit af sammenhængen mellem kønsroller og kultur:

(...) folk tror, at fordi man har en anden kultur, altså at tyrkere har en anden kultur end danskere, så er det sådan, at kvinden laver mad derhjemme, og hun gør rent og sådan noget. (...) Og det troede jeg faktisk også, da jeg blev gift, så troede jeg, at jeg ville stå for det hele selv. Men sådan er det slet ikke, altså herhjemme der er vi meget fælles om opgaverne.

Ifølge Gülay er det etniske danskere, som ofte har en kulturelrelativistisk forståelse af køn, idet de mener, at kønsnormer har statiske og deterministiske udtryk blandt personer af tyrkisk oprindelse. Hun indrømmer, at hun, inden hun blev gift, havde samme forståelse og derved også en forventning om, at hun ville have ansvaret for hus og hjem, men at de i realiteten er fælles om opgaverne i hendes ægteskab. Man kan fristes til at se Gülays tidligere forståelse som et udtryk for, hvordan unge kan blive påvirket af majoritetens stereotype opfattelse af kønsnormer i etniske minoriteters kærlighedsforhold. Når de unge forholder sig til kulturelrelativistiske stereotype opfattelser af køn, bliver det en reel kontekst, som influerer forståelsen af deres nære relationer, hvad enten den bekræfter eller afkræfter deres tidligere forestillinger. Dette kan også tage form af en identifikation, idet de unge kan positionere sig i spændingsfeltet mellem etnicitet og nationalitet. Ümit fremhæver sin danskhed ved at anse sin opvækst i Danmark som årsagen til, at hans ægteskab er præget af ligestilling. Han positionerer sig da som tyrkisk-*dansker* og fremhæver sin nationalitet. Gülay afviser derimod idéen om kulturelt determinerede kønsnormer i sin beskrivelse af ligestilling i ægteskabet. Herved positionerer hun sig som *tyrkisk-dansker* og pointerer samtidig, at kønsnormer kan have mange udtryk inden for samme kulturelle fællesskab. Ud af ni informanter beskrev syv deres roller i ægteskabet som ligestillede, og ma-

joriteten fremsatte en forståelse af køn som determineret af kultur eller biologi. Når flere informanter hævder at der er ligestilling i deres ægteskab og samtidig forstår ligestilling som en dansk værdi, kan det anses som en bekræftelse af en assimilationstese om, at etniske minoriteter er ved at tilpasse sig til den danske kultur. Kulturrelativistiske forståelser af kønsnormer, som den Ümit beskriver, kan derved ses som et udtryk for, at muslimske borgere integrerer sig i en sådan grad, at det påvirker deres kærlighedsrelationer og familieliv.

Flere forskere har eksplicit knyttet an til assimilationstesen som en mulig forklaring på forandringer i ægteskabsmønstre blandt etniske minoriteter i Danmark (se f.eks. Schultz-Nielsen og Tranæs 2009; Danckert og Jakobsen 2014). Hvis man anser ligestilling for at være en særlig dansk kønsnorm og manglende ligestilling for at være en særlig tyrkisk eller muslimsk kønsnorm, bliver kultur determinerende for kønsroller i ægteskabet. Denne forståelse bygger på en kulturessentialisme, idet den forbinder en social og psykologisk kønslig identitet med kulturelle eller religiøse tilhørsforhold (Lykke 2008, 236). Hvis man som forsker forstår forandringer i etniske minoriteters kønsroller som et udtryk for assimilation, skal man være meget påpasselig med ikke at falde i en kulturessentialiserende fælde, da man derved generaliserer og forsimples kønsnormer, ganske som Gülay fortæller i ovenstående citat.

I forhandlingen af kønsnormer i ægteskabet har begrebet ligestilling en central plads for mine informanter. Men der var forskellige opfattelser af, hvad ligestilling indebærer. Denne uenighed omhandlede særligt opgavefordelingen i hjemmet. Hvor nogle anså en ulige opgavefordeling som et tegn på manglende ligestilling, havde andre en anden forståelse. De anså derimod deres roller i ægteskabet for ligestillede, på trods af en ulige opgavefordeling. Dette kommer eksempelvis til udtryk i Merves uddybning af, at det ikke er muligt at fordele alle huslige opgaver ligeligt:

Altså vi har fordelt det, men alligevel så kan man jo ikke fordele alt, vil jeg sige. En mand ser ikke, en kvinde ser alt. Altså f.eks. en mand vil [næsten] aldrig se, at der er støvet ovre ved vinduet, men det ved en kvinde. Altså: Ok, nu er det ikke taget i flere dage, der er støvet. (...) Han prøver at hjælpe til (...), men ja, kvinder laver nok mest lige meget hvad.

Der er en tydelig forskel imellem kønnene i Merves beskrivelse af opgavefordelingen, som ikke kun knytter sig til praktikaliteter, men også til, hvad henholdsvis mænd og kvinder er i stand til. Merves forståelse af kønnenes særlig evner og kvaliteter har derved en direkte effekt på kønsrollerne i hendes ægteskab, med det resultat at de har en ulige opgavefordeling. Andre informanter udtrykte en lignende forståelse af kønsroller, men med den konsekvens at de oplevede en ulighed i deres ægteskabet. Dette kom til udtryk hos Emira, da hun fortalte, hvorfor hun påtager sig ansvaret for det huslige arbejde:

Men det [er det] der med, at han er en mand: Altså selvfølgelig støvsuger han ikke i hjørnerne, og selvfølgelig tager han ikke støvet ordentligt. Det bliver gjort overfladisk, tænker jeg, fordi han er en mand.

Som Merve tildeler Emira manden og kvinden forskellige evner inden for det huslige arbejde: En mand kan ikke støvsuge af den simple årsag, at han er en mand. De to informanter beskriver således køn som en naturlig konstruktion med hver deres essens, da kvinder biologisk set er gode til at gøre rent, og mænd ikke er. Ovenstående citater er et udtryk for kønskonservative argumenter, der legitimeres ud fra en biologisk determinisme. Hos mine informanter kan man derfor se to forskellige former for universaliserende forståelser af køn: en kulturessentialistisk forståelse og en biologisk deterministisk forståelse.⁷

Inden for kønsforskningen søger man generelt at gøre op med biologisk deterministiske og kulturessentialistiske forståelser af køn (se f.eks. Lykke 2008; Dahlerup 2001). Når den biologiske determinisme og den kulturelle essentialisme forenes, ses ofte etnocentriske assymetriske to-kønsmodeller (Lykke 2008), eksempelvis som stereotypisering af muslimske kærlighedsforhold i den danske debat. Et væld af postkolonialistiske feministiske forskere har belyst intersektionen af køn, etnicitet og kultur for at tydeliggøre, at sådanne kønsforståelser understøtter magtsystemer og undertrykkelsesmekanismer i samfundet (se f.eks. Abu-Lughod 2013; Crenshaw 1991; El-Tayeb 2011; Puar 2007). Den poststrukturalistiske kønsforskning, med fremtrædende forskere som Judith Butler og Eve Sedgwick, har samtidig argumenteret for et opgør med forståelsen af køn som en biologisk deterministisk to-kønsmodel (se f.eks. Butler 1999, 2004; Sedgwick 1990). Ifølge dem skal vi i stedet forstå køn som socialt konstrueret, hvormed to-kønsmodellen er en diskursiv

7. For en uddybende begrebsdefinition, se Lykke 2008.

konstruktion, der skaber normer for det maskuline og feminine.

I nærværende artikel betragter jeg køn som en diskursiv konstruktion, hvormed de essentialistiske forståelser af det maskuline og det feminine anses som et udtryk for informanternes normaliseringer af køn. Ud fra denne betragtning udgør deres italesættelse af kvindens naturlige evne til husligt arbejde et produkt af diskursivt konstruerede normer og idealer for det feminine. Informanter som Gülay, der både afskriver kulturel determinisme og biologisk essentialisme, udtrykker derfor ikke samme kønsforståelse som Emira og Merve. De forskellige italesættelser af relationen imellem kultur, biologi og køn kan siges at udgøre et forsøg på en identitetsforhandling, idet de repræsenterer forskellige kontekster, som informanterne indgår i; det danske samfund, deres tyrkiske-danske opvækst og deres tilknytning til Tyrkiet som oprindelsesland. Men hvordan kan man forstå informanter som Merve, der både italesætter en essentialistisk definition af køn og mener at være ligestillet i sit ægteskab? Informanter, der italesætter samme oplevelse som Merve, oplever at være ligestillet i deres ægteskab, fordi de forbinder ligestilling med beslutningsmagt og ikke med opgavefordelingen i hjemmet. De beskriver den lige beslutningsmagt som en markant forskel imellem deres forældres ægteskab og deres eget. Denne forklaring trådte eksempelvis frem, da jeg talte med Halime om, hvorvidt hun oplevede en generationsforskel imellem hende og hendes forældre:

(...) det er også, fordi min mor sådan, hun har indordnet sig efter det [normer for køn], hun har det også selv på den måde, altså hun føler også, at manden skal sådan styre det hele-agtigt. (...) sådan har jeg det ikke. Altså jeg tænker vi [Halime og hendes mand] er mere sådan lige om tingene, både ift. ansvar, men også ift. andre opgaver, hvorimod mine forældre nok har tanken om, at det er sådan, det er manden, der går sådan to skridt foran-agtigt, ik?

Halime oplever, at normer for køn i ægteskabet har forandret sig i løbet af den seneste generation; en betragtning, som deles af flere informanter. Det, som har ændret sig, er, at der i den yngre generation er en ligestilling af beslutningsmagten i ægteskabet, hvilket Halime oplever, som om de deler ansvaret ligeligt, mens hendes far bestemmer i hendes forældres ægteskab.

Det tyder således på, at ligestilling i unge tyrkisk-danske æg-

teskaber har forskellige udtryk. Nogle oplever det som en ligestilling af beslutningsmagten, mens andre oplever det som en ligestilling af alt fra opvask til ansvar. Informanterne er dog alle enige om, at kønsrollerne har ændret sig fra deres forældres generation til deres egen. For at komme nærmere en forståelse af generelle forandringer i ægteskabsnormer vil jeg i næste afsnit vende blikket mod artiklens andet tema, skilsmisse.

Hvornår er det ok at blive skilt?

Som tidligere beskrevet består ægteskabsindgåelse blandt tyrkiske muslimer af flere mærkedage, herunder to vielsesritualer: den borgerlige vielse og nikah. Som Liversage og Jensen (2011) bemærker, er det forskelligt, hvornår man anser et ægteskab for helt afsluttet blandt etniske minoritetsgrupper. Deres beskrivelse af skilsmisnormer blandt tyrkisk-danskere stemmer godt overens med mine fund. For mine informanter var skilsmisse ved en statsforvaltning nok til at blive helt skilt. De behøvede ikke et særskilt islamisk ritual. Kun en enkelt informant mente, at *talaq*⁸ er nødvendig for at ophæve en nikah.

Registerdataundersøgelser viser som sagt en stigende skilsmisserate, hvilket tyder på, at normerne for skilsmisse blandt tyrkisk-danskere er i forandring. Dog er tyrkisk-danskere den etniske gruppe, hvor flest forældrepar bliver sammen, indtil børnene er flyttet hjemmefra (Ottosen, Liversage og Olsen 2014). Dette afsnit vil søge at besvare, hvordan skilsmisnormerne har forandret sig ud fra mine informanters oplevelse af udviklingen.

Først vil jeg dog uddybe forskningen i skilsmisseratens udvikling ved at kigge nærmere på Liversage og Ottosens undersøgelser (Liversage 2012, 2014; Ottosen, Liversage og Olsen 2014; Liversage og Olsen 2016, 2017). I en artikel undersøger Liversage (2013, 87) udviklingen i tyrkiske skilsmisser i Danmark ud fra interviews med fraskilte tyrkisk-danskere i alderen 24 til 55 år. Hun konkluderer, at der er en kønnet forskel på holdningen til skilsmisse, idet særligt kvinderne finder det mere acceptabelt end mændene (ibid., 94). I samarbejde med Ottosen har Liversage undersøgt den kønnede forskel i andre udgivelser, hvor de blandt andet argumenterer for, at etniske minoriteter i højere grad oplever, at kønsroller og kønnet magt udgør et konfliktforhold i ægteskabet og familien (2016, 117f). De peger på, at den

8. *Talaq* referer til mandens mulighed for at ophæve ægteskabet. Informanten beskrev den mest gængse form for *talaq* i dag, hvor manden ytrer ønske om skilsmisse tre gange for at igangsætte en ægteskabsophævelse (Islam 2019).

danske velfærdsstat skaber rammerne om et familieliv, hvor ægtefællerne er ligestillede, da begge deltager aktivt i samfundet og på arbejdsmarkedet. Velfærdsstatens "kvindevenlige projekt" skaber udfordringer internt hos parrene, da det skubber til magtbalancen således at "ethnic minority men (...) seem deprived of their culturally constructed positions of power" (ibid., 110). Det skal nævnes, at ud over kønskonflikter fremhæver Ottosen og Liversage, at deres informanter ofte havde turbulente og dramatiske skilsmissehistorier. Dette forklares med, at etniske minoritetsfamilier ofte er socialt udsatte, hvilket kan påvirke stress- og konfliktniveauet i hjemmet (ibid., 116f). I artiklen tager de udgangspunkt i fraskilte informanter, som havde fået ægtefællesammenføring.

Da otte ud af mine ni informanter enten var gift eller forlovet, og da kun en af mine informanter havde fået ægtefællesammenføring, udgør mit datamaterialet et ganske andet end Liversage og Ottosens. Jeg vil derfor ikke fokusere på skilsmisseoplevelser, men i stedet undersøge informanternes oplevelse af den stigende skilsmisserate; et tema, som flere af dem fremhævede som en bekymrende udvikling. Til argumentet om kønskonflikter i tyrkisk-danske ægteskaber vil jeg knytte en kommentar på baggrund af foregående analyse om generationelle forandringer i kønsroller. På trods af at flere har en konservativ kønsforståelse, tyder det på, at informanterne ikke oplever, at kønsnormer udgør en udfordring i deres ægteskab. Tværtimod påpeger flere, at de er ligestillede i deres ægteskab. Endvidere lever de op til, hvad Ottosen og Liversage kalder "velfærdfærdsstatens kvindevenlige projekt", hvor begge er på arbejdsmarkedet, uddanner sig og aktivt deltager i samfundet. Der må således være andre årsager til, at unge tyrkisk-danske muslimer bliver skilt. Jeg vil forsøge at finde frem til alternative forklaringer ved at analysere mine informanternes refleksioner over årsagen til den stigende skilsmisserate.

Merve er en af de informanter, som oplevede, at mange af hendes jævnaldrende havde en tendens til at gifte sig i en ung alder og blive skilt kort efter ægteskabsindgåelsen. Hun er i dag stadig sammen med sin mand og beskriver derfor sig selv som en, der er "gået imod strømmen". Hun kommer med følgende forklaring på de unges skilsmissehyppighed:

Det er det der med, at man ikke kan [klare] presset (...), fordi man giver hurtigt op. Og det er det, der er forkert,

fordi ja, man har dårlige tider nogle gange og ja, jeg råber også ad min mand, og han råber også ad mig (...) Der er et arbejdsliv, der et hjem-liv, man prøver at køre økonomien og alt det der, der kan være pres på over det hele. Det var jo nemt, når man boede hjemme, der var ikke så meget ansvar, så der var ikke så meget stress, men når man har sit eget, så er det dér, hvor det bliver hårdt, jo.

Hun forklarer således den stigende skilsmisserate med de mange forandringer, der er en del af ægteskabsindgåelsen for majoriteten af tyrkisk-danske muslimer. Som jeg tidligere beskrev, har Bonke og Schultz-Nielsen (2013) fremhævet markante forskelle imellem etniske danskeres og etniske minoriteters ægteskaber og skilsmisseårsager. De nævner blandt andet, at muslimske par ofte først flytter hjemmefra efter ægteskabsindgåelsen og derved først her skal lære at administrere en husholdning. Det er netop disse faktorer, som Merve fremhæver i ovenstående citat, hvormed en mulig forklaring på skilsmisseraten er, at de unge har vanskeligt ved de mange forandringer, der følger med et ægteskab. Deres liv ændrer sig fra hjemmeboende ung til udeboende ægtefælle, hvor de ikke blot skal etablere sig som par, men også skal stifte bekendtskab med privatøkonomi, husholdning og familielivet.

Men kan dette forklare udviklingen i skilsmisseraten? Denne statusændring er ikke et nyt fænomen, og man kunne argumentere for, at forældregenerationen muligvis oplevede denne forandring endnu mere brat, idet det ofte også indebar en migration fra Tyrkiet til Danmark. Da jeg i min undersøgelse ikke har indsamlet data om forældrene, kan jeg dog kun gisne om de udfordringer, som de oplevede ved ægteskabsindgåelsen.

Andre informanter har en anden forklaring, og flere fremhæver, at deres holdning til acceptable skilsmisseårsager er anderledes end deres forældres. Eksempelvis sagde Emira følgende, da jeg spurgte hende, hvornår det er okay at blive skilt:

Altså det er meget kliché, jeg tror utroskab, vold [pause]. Og så har jeg det sådan, altså mit barn, han betyder alt for mig, han betyder mere end min mand, så hvis (...) jeg kan se, at det her ægteskab på nogen måder skader mit barn, så er det også helt klart for mig en god grund til skilsmisse. Det kan jo være sådan noget med, at vi f. eks. råber og skriger konstant ad hinanden eller ikke er gode for hinanden længere. Sådan nogle ting, det ville

jeg heller ikke overhovedet byde mit barn (...) Men hvis du spørger mine forældre, så er det jo noget helt andet. (...) Der skal virkelig mere til, før de sådan ville tænke, at det var en god grund til at blive skilt fra sin mand. Men for mig, hvis jeg får en lussing, så er det slut for mig. Det ville de nok ikke tænke, de ville nok tænke: "Prøv og hør, du skal nok lige (...) Det kan ske for alle og enhver, det syntes vi, at du skal (...) acceptere."

Alle mine informanter nævnte utroskab og vold som uacceptabelt i et ægteskab og som en naturlig årsag til skilsmisse. I citatet beskriver Emira, at hendes forældre har en mere lempelig holdning til disse ting i ægteskabet, mens hun forholder sig mere kategorisk til dem. Der skal således mere til, før hendes forældre ville gå fra hinanden, end der skal, før hun ville gå fra sin mand. Derudover nævner hun flere relationelle årsager, som hendes forældre ikke ville mene var grund *nok* til skilsmisse, såsom at man ikke er gode for hinanden længere, hvis man skændes hele tiden, og hvis det går ud over barnet.

Lignende årsager finder jeg hos samtlige informanter, hvor eksempelvis Deniz, en fraskilt kvinde, sagde, at hvis der ikke er respekt, "så kan man elske hinanden nok så meget, men det [ægteskabet] ville ikke kunne bære det. Jeg tænker, det er okay, at man bliver skilt, hvis man har [mistet] den der respekt, faktisk." Af det kan man udlede, at det er centralt for informanterne, at ægteskabet, i det store og hele, er velfungerende, kærlighedsfuldt og fungerer som et partnerskab. Flere siger dog, ligesom Merve, at der er gode og dårlige tider i ethvert parforhold og mener ikke, at det er en årsag til skilsmisse. Det kunne tyde på, at normerne for skilsmisse forandrer sig, idet informanterne selv oplever, at de har en anden holdning til skilsmisse end deres forældre. Disse normændringer centerer sig om relationen i ægteskabet, hvor informanterne kræver, at et ægteskab skal indeholde respekt, kærlighed og en harmonisk hverdag. Ses dette ud fra det foucauldianske normaliseringsbegreb, vil stigningen i skilsmisseraten kunne forklares som en normalisering af relationelle årsager til skilsmisser blandt de yngre ægtepar. Med andre ord, det er blevet mere normalt at blive skilt, fordi der nu er flere årsager til skilsmisse, som er blevet acceptable i den unge generation. Denne forståelse af skilsmissemønstre og -idealer kan også givet et indblik i normer og idealer for ægteskabet. Det skyldes, at en *normal skilsmisse* logisk set vil afslutte et *anormalt ægteskab*. Når de unge normaliserer relationelle

årsager til skilsmisse, indikerer det således, at de samtidig idealiserer det relationelle aspekt i ægteskabet. Herved bliver respekt, ærlighed og husfred en hjørnesteen i ægteskabsidealet, hvormed det bliver værdier som velfungerende par kan bryste sig af.⁹

Mine informanternes oplevelse af forandringer i ægteskabet kan altså forstås i en kontekstuel ramme, hvor barndomsoplevelser af forældrenes parforhold og nutidens offentlige debat udgør kontekster, som informanterne skaber deres forståelse af kærlighedsforhold i. Jeg kan således ikke pege på én forklaring på udviklingen i ægteskabsmønstrene, men har i stedet forsøgt at åbne op for en mere kompleks og kontekstnær forståelse af disse fænomener. Gennemgående har informanterne fremhævet generationsforskelle som den overordnede forklaring. Liver-sage og Jensen (2011) fandt også generationelle forskelle i deres informanternes indstilling til skilsmisse. Her observerede de, at særligt de unge kvinder ofte havde en mere liberal holdning til skilsmisse end deres mødre. For at skabe en dybere forståelse af dette vil jeg præsentere informanternes oplevelse og forståelse af, hvad generationsforskellen indebærer.

Generationsforskelle – kontekstuelle forhandlingsprocesser

Deniz fortalte under interviewet, at generationsforskelle er formet af de tyrkisk-danske unges opvækst som bindestregsdanskere:

I forhold til at være en generation, der har vokset op i et andet land (...), det er sådan en måde at have det her oprør på, kan man sige. Hvis man havde været etnisk dansker, så havde det måske været et andet oprør.

Ifølge Deniz er generationsforskelle ikke noget unikt, der udelukkende gør sig gældende hos tyrkisk-danskere, men en generel tendens, der opleves af alle unge. Det særegne ved tyrkisk-danske unge er således den kontekst, det udspiller sig i, og som blandt andet formes af etnicitet, nationalitet og religion. Det er i høj grad dette perspektiv, jeg har søgt at inddrage i artiklen, hvormed jeg har præsenteret forskellige kontekster, som informanterne forhandler normer og identitet i relation til. Gene-

9. Jeg vil igen fremhæve, at det udelukkende er informanternes oplevelse af forandringer – forældrene kan i princippet have samme ægteskabsideal. Dem har jeg ikke interviewet, så det ved jeg ikke. Jeg kan udelukkende præsentere de unges oplevelse.

rationsforskellene kommer til udtryk i informanternes beskrivelse af børneopdragelse, da de her aktivt skal vælge, hvilke normer og værdier de vil præsentere deres børn for. Ayse fortæller om udfordringen ved at skulle forholde sig til den tyrkiske kultur, det danske samfund og islam i børneopdragelsen:

Jeg syntes aldrig, at min kultur hjælper mig, for jeg kan snart ikke forstå, hvad kultur er, fordi den er så meget farvet af religionen og traditioner og sådan. Så jeg snakker aldrig om kultur faktisk. Jeg har heller ikke tænkt mig at opdrage mine børn efter kulturelle ting. Jeg vil opdrage mine børn efter religion og det samfund, de lever i. Du har de og de religiøse retningslinjer, du skal leve efter, men du skal også tilhøre det samfund eller de regler, der eksisterer for det samfund, du lever i.

Ayse italesætter, hvordan hun forholder sig til de forskellige kontekster i sin hverdag, samt hvilke kontekstuelle rammer hun vil betone i børneopdragelsen. Her vælger hun at forholde sig aktivt til sin religiøse identitet som muslim og til sin nationale identitet som dansker og fravælger herved den tyrkiske kultur. Det, jeg ønsker at fremhæve med citatet, er ikke den konkrete forhandling, som Ayse foretager, men nærmere, at denne forhandling sker i relation til de forskellige kontekstuelle rammer, som jeg har forsøgt at præsentere i artiklen. Man kan således anskue generationsforskellen som et udtryk for, at unge tyrkisk-danskere oplever, at de skal forholde sig til en national dansk kontekst som en aktiv del af deres identitet, og at de oplever, at dette udgør et forandringspunkt, sammenlignet med deres forældre. Med dette påstår jeg ikke, at forældrene ikke forholder sig til det danske samfund i deres identitetsforhandling, men pointerer blot, at informanterne oplever, at forhandlingen af deres danske identitet påvirker deres normer og værdier på en anden måde end den påvirker deres forældre. Denne udvikling har Ümit en forventning om vil fortsætte i den kommende generation:

Jeg tror ikke, at min søn vil holde et kæmpe bryllup og blive gift med en, der skal servere (...) Jeg tror heller ikke, at mit barn vil kunne snakke lige så godt tyrkisk, som jeg kan (...) Måske vil han ikke engang snakke tyrkisk, måske vil han lægge det helt fra sig og kun tage de danske ting til sig. Jeg tror, det handler om, altså jeg er

virkelig bange for, at det er spørgsmål om tid, hvornår vi lægger det hele væk og så assimilerer os, på en eller anden måde.

Som tidligere nævnt i artiklen, oplever Ümit sin egen identitetsforhandling som en tilpasning til danske værdier, hvorfor hans forventning til den kommende udvikling er, at tyrkisk-danskerne vil assimilere sig. Han er bange for, at den tyrkiske kontekst ikke længere vil indgå i kommende generationers identitetsforhandling og i hans barns fremtid. Ümit bringer os således tilbage til diskussionen om, hvorvidt tyrkisk-danskerne nærmer sig "et dansk niveau" – ikke kun statistisk set, men også i relation til identitet og normer.

Konklusion

Ud fra artiklens teoretiske præmis er det normaliserings natur at forandre sig, da normer er et diskursivt produkt. Dermed er det ikke overraskende, at ægteskabsnormer indgår i en diskursiv forhandlingsproces, som påvirkes af en større og mere kompleks kontekst. Det har således været ambitionen at præsentere nogle af de kontekstuelle rammer, som informanterne konstruerer deres identitet og normer i relation til.

Konklusionen på, hvorfor tyrkisk-danskeres ægteskabsmønstre forandrer sig, er, at mønstrene forandrer sig, fordi normerne forandrer sig. Overordnet kan man forstå disse ændringer som følge af en generationsforskel, hvor unge tyrkisk-danske muslimer oplever, at de forholder sig til danskhed og det danske samfund på en anden måde end deres forældre. Mere konkret oplever de, at kønsrollerne har ændret sig og at manden og kvinden er blevet ligestillet i ægteskabet. Hvor nogle oplever det som en ligestilling af beslutningsmagten, er det for andre en ligestilling af alt fra huslige opgaver til ansvar.

Skilsmisnormerne har derimod forandret sig i retning af relationelle aspekter i ægteskabet, hvor informanterne oplever at have flere normaliserede årsager til skilsmisse end deres forældre. Jeg har belyst, hvordan forhandlingen af normer indgår i en større identitetskonstruktion, som finder sted inden for kontekster som forældrenes ægteskab i barndomshjemmet og den offentlige debat i Danmark.

Afsluttende skal det bemærkes, at artiklen med sit begrænsede datagrundlag udelukkende kan pege på tendenser inden

for målgruppen. Formålet er dermed at nuancere de kvantitative konklusioner og vise, at selv med et mindre datasæt er der komplekse forklaringer på udviklingen i ægteskabsnormer blandt tyrkisk-danske muslimer.

Abstract in English

This paper investigates changes in marriage and relationship norms among Turkish-Danish Muslims. It examines nine in-depth, semi-structured interviews with Turkish-Danish Muslims, who are or have been married and who are affiliated with the Danish Turkish Islamic Foundation. Earlier studies have shown statistical changes in marriage patterns, for example a rise in the divorce rate for the group. This paper contributes with a possible explanation of why marriage and relationship norms change for young Turkish-Danish Muslims by taking a point of departure in the two themes of gender roles and of divorce. These are concrete examples of points of change which are evident in statistics as well as voiced by informants. The article therefore sheds light on the reasons why young Turkish-Danish Muslims redefine the framework of their love relations, and how the subjectivities of the young Muslims are constructed through their relation to Islam, their Turkish origin and their upbringing in Denmark.

Litteratur

- Abu-Loghud, L. 2013. *Do Muslim Women Need Saving?* Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Bonke, J. og Schultz-Nielsen, M. 2013. *Integration blandt ikke-vestlige indvandrere – Arbejde, familie, netværk og forbrug.* Odense: Syddansk Universitetsforlag.
- Bruce, B. 2019. *Governing Islam Abroad. Turkish and Moroccan Muslims in Western Europe.* Cham: Palgrave Macmillan.
- Butler, J. 1999. *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity.* New York: Routledge.
- Butler, J. 2004. *Undoing Gender.* New York og London: Routledge.
- Çitak, Z. 2010. "Between 'Turkish Islam' and 'French Islam'. The Role of Diyanet in the Conseil Française du Culte Musulman." I *Journal of Ethnic and Migration Studies* 36(4): 619-634.
- Crenshaw, K. 1991. "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color." I *Stanford Law Review* 43(6): 1241-1299.
- Dahlerup, D. 2001. *Feminisme.* Tilgæet via leksikon.org: <https://www.leksikon.org/art.php?n=769>.
- Danckert, B. og V. Jakobsen. 2014. "Ændringer i ægteskabs- og uddannelsesmønstre hos etniske minoriteter." I A. Liversage og M. Rytter (red.): *Ægteskab og Migration*, s. 53-71. Århus: Århus

- University Press.
- Danmarks Statistik 2011. *Indvandrere i Danmark 2011*. København: Danmarks Statistik.
- Düzgün, Ş. og E. Saglik 2004. *Uncovering Islam: Questions and Answers about Islamic Beliefs and Teachings*. Diyanet İşleri Başkanlığı.
- El-Tayeb, F. 2011. *European Others: Queering Ethnicity in Postnational Europe*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Emmeche, C. 2016. "Biologisme." Tilgået via *Den Store Danske*: denstoredanske.dk/Natur_og_milj%C3%B8/Biologi_generelt/Begreber_m.m./biologisme.
- Foucault, M. 2002a. *Overvågning og straf: Fængslets fødsel*. København: Det lille Forlag.
- Foucault, M. 2002b. *The Archaeology of Knowledge*. New York: Routledge.
- Hastrup, K. 2004. *Kultur: Det fleksible fællesskab*. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.
- Islam, S. 2019. "Family Law." Tilgået via *The Oxford Encyclopedia of Islam and Law*. Oxford Islamic Studies Online: www.oxfordislamicstudies.com/ep.fjernadgang.kb.dk/article/opr/t349/e0142.
- Kühle, L. 2006. *Moskeer i Danmark. Islam og muslimske bedesteder*. Højbjerg: Forlaget Univers.
- Kühle, L. og M. Larsen. 2017. *Moskeer i Danmark II. En ny kortlægning af danske moskeer og muslimske bedesteder*. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.
- Liversage, A. 2013. "Tyrkiske Skilsmisser i Danmark." I *Dansk Sociologi* 24(2): 79-100.
- Liversage, A. og T.G. Jensen. 2011. *Parallelle retsopfattelser i Danmark. Et kvalitativt studie af privatretlige praksisser*. København: SFI – Det Nationale Forskningscenter for Velfærd.
- Liversage, A. og M.H. Ottosen. 2014. "Changing Times: Family Formation Processes among Turkish Immigrant Women and Their Danish Majority Peers." I *Journal of Comparative Family Studies* XLV(4): 459-474.
- Lykke, N. 2008. *Kønforskning. En guide til feministisk teori, metodologi og skrift*. Frederiksberg: Samfundslitteratur.
- Nielsen, H. K. 2010. "Kritisk Teori." I L. Tangaard og S. Brinkmann (red.): *Kvalitative metoder. En grundbog*, s. 339-354. København: Hans Reitzels Forlag.
- Ottosen, M. H. og A. Liversage. 2016. "When Family Life is Risky Business. Immigrant Divorce in the Women Friendly Welfare State." I J.E. Larsen og T.T. Bengtsson (red.): *The Danish Welfare State. A Sociological Investigation*, s. 109-123. Palgrave Macmillan.
- Ottosen, M. H., A. Liversage og R.F. Olsen. 2014. *Skilsmissebørn med etnisk minoritetsbaggrund*. København: SFI – Det Nationale Forskningscenter for Velfærd.
- Puar, J.K. 2007. *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times*. London: Duke University Press.
- Rytter, M. 2012. *Family Upheaval: Generation, Mobility and Relatedness among Pakistani Migrants in Denmark*. Berghahn Books.
- Schmidt, G. og V. Jakobsen. 2004. *Pardannelse blandt etniske minoriteter i Danmark*. København: Socialforskningsinstituttet.
- Schultz-Nielsen, M. L. og T. Tranæs. 2009. *Ægteskabsmønstret for unge med indvandrerbaggrund: Konsekvenser af ændringer i udlændingeloven i 2000 og 2002*. Odense: Rockwool Fondens Forskningsenhed og Syddansk Universitetsforlag.
- Sedgwick, E.K. 1990. *Epistemology of the Closet*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Udlændinge- og Integrationsministeriet. 2017. *Bekendtgørelse af udlændingeloven*. LBK nr. 1117 af 02/10/2017 (historisk). Hentet fra www.retsinformation.dk/Forms/R0710.aspx?id=194003
- Udlændinge- og Integrationsministeriet. 2002. *Lov om ændring af udlændingeloven og ægteskabsloven med flere love*. Lov nr. 365 af 06/06/2002 (historisk). Hentet fra www.retsinformation.dk/Forms/R0710.aspx?id=28895.
- Ulutas, U. 2010. "Religion and Secularism in Turkey. The Dilemma of the Directorate of Religious Affairs." I *Middle Eastern Studies* 46(3): 389-399.

Anna Thomine Bräuner Kristensen

Temasektion

Politisk islam under AKP

Et casestudie af AKP's tørklædepolitik

Nøgleord

politisk islam; Tyrkiet; AKP;
Erdoğan; tørklædeforbud

Abstract Denne artikel undersøger, hvordan AKP's tørklædepolitik kan forstås som en del af en udvikling mod øget islamisering i partiet. For at undersøge dette fokuserer artiklen på partiets tørklædepolitik, som kan give indsigt i partiets politiske strategi og håndtering af en politisk dagsorden. Baseret på AKP's lovændringer på tørklædeområdet og den måde, hvorpå partiet argumenterer for disse tiltag, analyserer artiklen, hvordan sagen som helhed kan give et indblik i en generel politisk strategi hos AKP. Gennem en diskussion af denne strategi adresseres spørgsmålet om, hvorvidt partiets tørklædepolitik kan forstås som en del af en udvikling mod øget islamisering i partiet. I artiklen argumenteres der for, at AKP opererer med en skjult dagsorden og gennem forløbet anvender en demokratiseringsdiskurs som politisk redskab for at opnå et religiøst funderet mål. Jeg argumenterer således for, at det ikke er øget islamisering af partiet, der er tale om, men snarere et ændret politisk landskab i Tyrkiet, der har forandret de rammer, AKP opererer i. Af denne grund behøver AKP ikke længere demokratiseringsdiskursen, og partiets politik får et andet udtryk end tidligere.

Recep Tayyip Erdoğan overtog med sit parti Retfærdigheds- og Udviklingspartiet (Adalet ve Kalkınma Partisi, AKP) regeringsmagten i Tyrkiet i 2002. AKP blev dannet året forinden, i 2001, af en gruppe fra den "moderate" fløj af det islamistiske parti, Den Rette Vejs Parti (Fazilet Partisi, FP), som Forfatningsdomstolen forbød i 2001. FP opstod i 1997 i kølvandet på 28. februar-processen, hvor militæret væltede koalitionsregeringen, ledet af Necmettin Erbakan, og samtidig forbød hans islamistiske parti, Velfærdspartiet (Refah Partisi, RP) (Dağlı 2008, 26).

Med stiftelsen af AKP satte Erdoğan og resten af partiet en helt ny kurs og etablerede en skarp skillelinje mellem deres islamistiske ophav og deres nye parti. AKP profilerede sig nemlig helt fra partiets dannelse som et konservativt demokratisk par-

Anna Thomine Bräuner Kristensen er stud.mag. i religionssociologi, Københavns Universitet

ti, der skulle forstås som en muslimsk pendant til de vestlige kristendemokratiske partier (Hale et al. 2010, 20). På trods af AKP's klare udmeldinger og afstandstagen fra RP og FP er partiet af politiske modstandere lige siden dets dannelse blevet beskyldt for at repræsentere politisk islam (Islam 2010, 80; Hale et al. 2010, 22). Også i faglitteraturen omtales AKP ofte som et islamistisk parti. Her har diskussionerne taget udgangspunkt i de store forandringer i den islamiske bevægelse i Tyrkiet, som AKP repræsenterer. Nogle af de spørgsmål, som er blevet adresseret, er bl.a., hvad årsagen til denne nye demokratikurs er, og i hvilket omfang den er lykkedes (se Yavuz 2006). Andre forfattere har forsøgt at svare på, hvorvidt AKP kan betragtes som en ny model for muslimske demokratiske partier, eller hvorvidt man bør antage, at partiet opererer med en skjult dagsorden (Tepe 2005).

En grundlæggende drøftelse af, hvorvidt vi kan forstå AKP som et islamistisk parti, er kompliceret og samtidig yderst relevant. AKP's årelange afstandtagen fra beskyldningerne om islamisme giver nemlig anledning til en grundlæggende diskussion om, hvordan vi overhovedet kan vurdere et politisk partis politik som eventuelt islamistisk. Et helt grundlæggende element ved de definitioner for islamisme og politisk islam, som vi i islamforskningen anvender, er, at islam fungerer som rationalet bag den politiske handling (Sfeir 2007, 170-171; Yavuz 2006, 2-3). Jeg vil påstå, at islamistiske partier har en tendens til åbenlyst at hente deres argumentation i islam. Det er derfor umiddelbart vanskeligt at tale om politisk islam i forhold til AKP, da partiet ikke har haft for vane at begrunde deres politiske tiltag religiøst.

I behandlingen af AKP som et eventuelt islamistisk parti har analyserne derfor hvilet på andre dimensioner af partiet, og man har måtte se bort fra det helt grundlæggende ved islamismedefinitionerne i forsøget på at få hånd om AKP. I første omgang er det partiets islamiske rødder, der har retfærdiggjort diskussionen, men der er også eksempler på faglitteratur, hvor konkrete politiske tiltag bliver plukket ud og brugt som eksempler på en islamistisk retning i partiet. I disse tilfælde er det ofte lovgivning om abort, alkohol og det muslimske hovedtørklæde, der peges på (se eksempelvis Hale et al. 2010; Rabasa et al. 2008).

Når definitionerne for islamisme afhænger af det religiøse afsæt for den politiske handling, ser jeg en grundlæggende udfordring i, at de tiltag, der bruges som sådanne eksempler, ikke

bliver begrundet religiøst af AKP. Det er især en udfordring, fordi disse kampe ikke er kampe, som i sig selv er islamiske. Eksempelvis er kampen mod tørklædeforbud en kamp, der i en dansk kontekst bl.a. kæmpes af dele af venstrefløjen som en ren frihedskamp. Forståelsen af partiets politik kommer derfor i nogle tilfælde til at hvile tungt på politikernes fortid, hvilket i sig selv kan være problematisk.

Litteraturen har dog gennem de første mange år med AKP ved magten været præget af en positiv tone over for partiet og en anerkendelse af den demokratiserende kraft, som AKP har forenet med deres muslimske identitet (se f.eks. Yavuz 2006; Elver 2012; Çinar 2006). Siden kupforsøget i juli 2016 er diskussionen om AKP's mulige islamisme blevet taget op på ny. Den nyere litteratur er præget af et stort fokus på AKP's retorik og dermed i mindre omfang på partiets konkrete politiske tiltag. Eksempler på sådanne studier er Menderes Çinars analyse af en "de-moderation" i AKP (Çinar 2018) og Ishan Yilmaz og Galib Bashirovs analyse af Erdoganismens opstand (Yilmaz et al. 2018). Begge studier identificerer en udvikling mod øget islamisering i AKP.

Jeg ønsker med denne artikel at bidrage til diskussionen om AKP som et islamistisk parti. Jeg vil imidlertid benytte et andet greb end det, jeg har mødt i litteraturen indtil nu – nemlig fokusere på AKP's konkrete politiske tiltag og lovgivning og hermed nuancere forståelsen af den udvikling, nyere faglitteratur identificerer i AKP's retorik. Jeg har valgt at afdække et enkelt af de områder, der ofte bliver peget på som eksempel på et islamistisk tiltag hos AKP. Dvs. jeg fokuserer på en isoleret case. Bent Flyvbjerg (2015, 468) peger på fordelene ved den detaljerighed, som et casestudium tilbyder, og det er netop denne detaljerighed, jeg sigter efter at indfange. Dette greb vil således bidrage til at nuancere synet på AKP's politiske aktivitet, dets strategi og håndtering af en politisk dagsorden.

De spørgsmål, som jeg vil undersøge i denne artikel, handler om, hvordan vi kan forstå AKP's konkrete politiske tiltag som en del af en større national kontekst. Hvad kan vi lære af AKP's måde at føre politik på, og hvordan skal vi forstå partiets politik i forhold til den udvikling mod en øget islamistisk tendens, som identificeres i nyere litteratur? Jeg vil undersøge disse spørgsmål ved at fokusere på, hvilke tiltag AKP har iværksat på tørklædeområdet, hvordan de er blevet gennemført, og hvordan vi skal forstå partiets tørklædepolitik som en del af en udvikling

i partiet mod øget islamisering.

Som det fremgår af disse spørgsmål, har jeg valgt at fokusere på AKP's kamp mod Tyrkiets tørklædeforbud; en case, der strækker sig over en 15-årig periode fra 2002 til 2017. Jeg har i min udvælgelse af denne case taget udgangspunkt i Flyvbjergs selektionstypologi for casestudier. Her har jeg valgt en informationsorienteret udvælgelse for at øge studiets generaliserbarhed. Jeg har valgt den type, Flyvbjerg kalder en kritisk case, da jeg så vidt muligt ønsker en art logisk deduktion af typen: "Hvis det (ikke) gælder denne case, så gælder det for alle (ingen) cases" (ibid., 475). Her har jeg stræbt efter at finde en case, der enten kunne be- eller afkræfte, hvorvidt AKP har været inspireret af politisk islam i deres konkrete politik. Jeg har valgt netop AKP's tørklædepolitik som kritisk case af tre overordnede grunde. For det første har det muslimske hovedtørklæde en helt særlig og konfliktfyldt historie i Tyrkiet og har dermed været centrum for politiske kampe igennem årtier. Kampen mod tørklædeforbud har traditionelt set været en kamp, som de religiøse partier har kæmpet, og der er dermed tale om en politisk konflikt, som det er svært at komme uden om, når man beskæftiger sig med politisk islam i Tyrkiet. Dette er sandsynligvis selve årsagen til, at tørklædesagen bliver brugt som eksempel på en islamistisk kamp hos AKP. For det andet har kampen mod tørklædeforbud mange stemmer globalt set og er dermed en politisk kamp, der rummer mange argumenter, som ikke nødvendigvis er religiøse. Netop denne dimension ved casen aktualiserer problematikken ved at fortolke politisk aktivitet på baggrund af politikerens fortid. Den tredje grund er, at denne case både har et startpunkt og et slutpunkt og dermed giver mulighed for at betragte et politisk forløb i sin helhed.

Jeg har i min analyse sammenholdt ordlyden, timingen og konteksten for lovændringer, der har haft direkte eller indirekte konsekvenser for tørklædeforbuddene i Tyrkiet, med den måde, AKP har begrundet tiltagene. Her har jeg identificeret en tydelig udvikling i forløbet, hvor AKP ændrer strategien i måden, de fører tørklædepolitik på. Jeg argumenterer for, at AKP har et religiøst afsæt i deres forsøg på at afskaffe Tyrkiets tørklædeforbud, selvom de giver udtryk for det modsatte, og jeg argumenterer dermed for, at AKP har opereret med en skjult dagsorden i denne case. Jeg anser derfor AKP's nedtoning af religiøse argumenter som en politisk strategi, hvor en bestemt diskurs anvendes som et politisk redskab. Jeg supplerer hermed lit-

teraturen om AKP's udvikling mod islamisering ved at identificere en lignende udvikling i konkret lovgivning. Jeg åbner med identificeringen af en skjult dagsorden op for en problematisering af idéen om øget islamisering i AKP. Jeg peger på, at AKP har formået at påvirke det politiske landskab i en sådan grad, at de ikke længere behøver at anvende demokratiseringsdiskursen.

Først vil jeg give et overblik over vanskeligheden ved at bruge begreberne islamisme og politisk islam i forhold til AKP. Dernæst vil jeg skitsere den kontekst, som AKP er opstået i og nu opererer i, da denne er helt afgørende for de muligheder, partiet har for at føre politik i Tyrkiet. Jeg vil derefter analysere forløbet, som jeg har inddelt i tre perioder, der hver karakteriseres ud fra den strategi, der har domineret perioden.

AKP og islamisme

Politisk islam og islamisme optræder ofte synonymt og rummer mange betydninger. Der er stor forskel på, hvordan fagfolk definerer og anvender begreberne. Helt grundlæggende er selve ordet "islamisme" defineret ved dets ideologiske dimension (Sfeir 2007, 170), som også fremgår af ordets form, hvor betegnelsen for religionen islam er sat sammen med endelsen -isme, som netop betegner en ideologi (Mozaffari 2013, 25-26). Islamisme som begreb betegner således det, at det offentlige og politiske liv skal ledes af islamiske principper. Dette betyder samtidig, at islamister må defineres som individer, der forsøger at implementere islam som overordnet princip i det politiske liv.

Der eksisterer som nævnt bred enighed om, at islamisme kan tage sig ud på mange forskellige måder, og at islamisme har ændret udtryk gennem historien, selvom der naturligvis findes eksempler på fagfolk, der opererer med mere snævre definitioner af islamisme (se f.eks. Mozaffari 2013). John L. Esposito skriver, at politisk islam "refers to the attempts of Muslim individuals, groups and movements to reconstruct the political, economic, social and cultural basis of their society along Islamic lines" (2013, 1), mens Olivier Roy har større fokus på målet om en islamisk stat og skriver, at han bruger betegnelsen islamistisk om:

bevægelser, der betragter islam som en politisk ideologi, og mener, at islamisering af samfundet kun kan realis-

eres ved oprettelsen af en islamisk stat og ikke alene ved gennemførelsen af sharia. (2004, 32)

Selvom der eksisterer afgørende nuancer i, hvordan begrebet skal forstås, er der noget helt grundlæggende ved definitionerne, som er fælles. Det er et islamisk grundlag for politisk handling og tænkning – altså at islam er afsæt for politisk aktivitet. Spørgsmålet er så, hvordan man afgør, hvorvidt den politiske handling har netop dette religiøse afsæt. Oftest vil et islamistisk parti hente argumenter for deres politiske tiltag i islam, og derfor vil det umiddelbart være nemt at diskutere.

Det er dog langt mere kompliceret med AKP. Forfattere, som Çınar (2006) og Yavuz (2006), har i AKP's første mange regeringsår argumenteret for, at man ikke kan kalde AKP et islamistisk parti. Da Çınar i 2006 konkluderede, at man på daværende tidspunkt ikke med rette kunne kalde AKP et islamistisk parti, var det, fordi han ikke mente, at partiet havde en islamistisk dagsorden (2006, 470-471). Çınar havde altså ikke kunnet identificere et religiøst afsæt for AKP's politiske aktivitet. Çınar har imidlertid ændret sin forståelse af partiet og identificeret en udvikling fra "moderation" til "de-moderation", som han begrundet med en ændring i partiets diskurs og arbejde med en redefineret Tyrkisk identitet som muslimsk. Denne udvikling ser han som udtryk for et islamistisk projekt (2018, 150-151). Yilmaz og Bashirov fremhæver en lignende udvikling i deres behandling af AKP som et islamistisk parti. De peger på en praktisering af en neo-osmannisk ideologi hos AKP. Islamister i Tyrkiet har igennem mange år tegnet Osmannerriget som politisk ideal (Yilmaz et al. 2018, 1822). Yilmaz og Bashirov identificerer hos AKP en tendens til, at særlige osmanniske motiver er blevet genskabt i bl.a. uddannelse, mediebildet og udenrigspolitik (ibid., 1822-1823).

Det er således, både for Çınar og Yilmaz og Bashirov, AKP's retorik omkring tyrkisk identitet, der er dominerende i fremstillingen af AKP som et parti med et islamistisk projekt. De klare religiøse argumenter for konkrete politiske tiltag er stadig vanskelige at finde. Dette mener jeg i høj grad hænger sammen med Tyrkiet som politisk arena og den historie, de islamiske partier har haft i landet. I det følgende vil jeg kort skitsere tørklædekonfliktens historie i Tyrkiet med henblik på at give en ramme for den kontekst, AKP opererer i. Samtidig sigter jeg mod at give en forståelse for, hvorfor det kan være klogt ikke at begrunde sin politik religiøst i Tyrkiet.

Tyrkiets tørklædekonflikt

Tyrkiets historiske baggrund er vigtig for at forstå den årelange konflikt, der har været i landet omkring det muslimske hovedtørklæde. Med Mustafa Kemal Atatürks indførelse af republikken i 1923, som kom i kølvandet på den tyrkiske uafhængighedskrig (1919-1923), påbegyndtes også skabelsen af en nation og en tyrkisk identitet. Opbyggelsen af den nye tyrkiske nationalstat skete efter vestligt forbillede (Islam 2010, 14-15; Öktem 2011, 24-25). Her indførte Atatürk en lang række reformer som eksempelvis bogstavreformen (1928), som netop skulle styrke den tyrkiske nationalfølelse (Kasaba 2008, 164).

Den særlige form for sekularisme, "laiklik", som Atatürk indførte, er helt central i denne sammenhæng. I denne omfattende sekulariseringsproces blev religiøse stiftelser og institutioner afskaffet, de religiøse symboler blev angrebet, søndag blev officiel helligdag osv. Det var også med Atatürk, at tørklædekonflikten for alvor påbegyndtes. Atatürk forbød med sin hattelov fezen og kom med et dekret om at bære europæisk tøj (ibid., 18). Tørklædet blev ikke forbudt, men Atatürk lagde grundstenen for opfattelsen af tørklædet som symbol på tilbagestående (se evt. Atatürk 1925). Samtidig tillagde han kvinden en helt særlig symbolik og satte hende i centrum for moderniseringsprojektet i Tyrkiet (Islam 2010, 17).

I dag udgør tørklædet en væsentlig manifestation af islam i offentligheden og er efterhånden blevet stærkt politiseret i Tyrkiet (ibid., 22). Eksempelvis beskriver Nilüfer Göle de tørklædebærende universitetsstuderende som en social bevægelse, hvor tørklædet fungerer som et diskursivt symbol, der bruges til at udtrykke politiske holdninger (Göle 1996, 2). Man må derfor anerkende, at kampen for friheden til at bære tørklæde rummer mange dimensioner i Tyrkiet. Den stærke politisering af tørklædet ses også i den voldsomme politiske tovtrækning, der har omgivet tørklædelovgivningen. Tyrkiet har siden republikkens dannelse været igennem en turbulent tid med skiftende regeringer, militærkup, henrettelser af afsatte politiske ledere mv. Der har skiftevis været forsøg på at lempe restriktionerne på religionsfriheden og at stramme disse. Et eksempel herpå er tiden efter kuppet i 1960, hvor premierminister Adnan Menderes blev afsat og henrettet efter at have ændret kaldet til bøn tilbage til arabisk og åbnet de religiøse skoler kaldet Imam Hatip-skolerne. Nu opstod der nultolerance over for religiøse sym-

boler (Islam 2010, 33). Forbuddet mod tørklædet kom først med Evren-regeringen, som vedtog en ny forfatning i 1982 (Ötkem 2011, 60). I den næste lange periode kom skiftende bestemmelser om tørklædet og tolkninger heraf. Bl.a. forbød Rådet for Videregående Uddannelser (Yüksek Öğretim Kurulu, YÖK) tørklæder på universiteter i 1987 (Islam 2010, 24). Men der var generelt stor forskel på, hvordan universiteterne forholdt sig til forbuddet, og derfor måtte mange af de studerende, som bar tørklæde, skifte universitet (Elver 2012, 8). På samme måde har tørklædeforbuddene i de andre offentlige institutioner haft enorm påvirkning på tyrkiske kvinder, som i stort omfang bærer tørklæde (over 60 %) (ibid., 17).

Analyse

Recep Tayyip Erdoğan sidder efterhånden tungt på magten i Tyrkiet, men har gennem sin politiske karriere måttet over flere bump på vejen til succes. I 1990'erne var Erdoğan en del af det islamistiske parti Velfærdspartiet (Refah Partisi, RP) og blev betragtet som partiets næste karismatiske leder (Islam 2010, 72). I forbindelse med 28. februar-processen i 1997 blev Erdoğan fængslet (1998) og udelukket fra politik (ibid., 71-72). Processen i 1997 betegnes ofte det postmoderne eller bløde kup, fordi militæret her formede regeringens politik indirekte. Militærets generaler tog ved dette kup ikke personligt over, men pressede premierminister Necmettin Erbakan til at underskrive en plan om bekæmpelse af islamisme (Ötkem 2011, 106-107).

Vinden vendte for Erdoğan, da han i 2001 stiftede AKP, som allerede i 2002 vandt regeringsposten. Indtil en valglovsændring i 2002 kunne Erdogan ikke blive valgt ind i parlamentet og blev premierminister i 2003 (Ötkem 2011, 123). De første fem år af AKP's regeringsperiode gav partiet ikke udtryk for at have ambitioner om at afskaffe tørklædeforbuddene (Islam 2010, 80; Elver 2012, 10-11). AKP gjorde derimod en stor indsats i arbejdet for at opnå EU-medlemskab og førte primært politik, som imødekom EU's krav (Kasaba 2008, 2; Dağı 2008, 27; Yavuz 2009, 1). Derudover gennemførte AKP flere økonomiske reformer og forbedrede Tyrkiets infrastruktur (Ötkem 2011, 122-123).

I 2008 skete der en ændring i AKPs retning, da partiet så småt begyndte at arbejde for en afskaffelse af tørklædeforbuddene, dog

uden at markere det som en politisk sag. I 2012 blev den første institution fri fra tørklædeforbuddet, og siden da har AKP afskaffet forbuddet institution for institution, indtil partiet i 2017 fik afskaffet det fra den sidste offentlige institution – militæret. Forløbet har været præget af en række strategiændringer og kan derfor inddeles i tre perioder. Strategiændringerne og -tilpasningerne vidner i sig selv om, at AKP har haft afskaffelsen af tørklædeforbuddene som et selvstændigt mål, hvilket jeg vil argumentere yderligere for senere. I det følgende vil jeg gennemgå AKP's strategier og håndtering af sagen i de tre perioder, som strækker sig over henholdsvis 2008-2009, 2010-2015 og 2016-2017.

Første strategi: Forsøget på ophævelse af tørklædeforbuddet på universiteterne (2008-2009)

Efter en lang etableringsfase og profilering tog AKP fat på tørklædesagen, som havde været længe ventet og ønsket af store dele af partiets vælgere (Elver 2012, 22). Den 9. februar 2008 vedtog det tyrkiske parlament en forfatningsændring, der gjorde det lovligt for kvindelige studerende ved landets universiteter at bære tørklæde (Rabasa et al. 2008, 62-63). I forfatningens kapitel 3, stk. 2, artikel 42, som omhandler uddannelsesret og -pligt, blev følgende sætning tilføjet:

Ingen kan med en hvilken som helst grund, som ikke tydeligt er indskrevet i loven, fratages sin ret til videregående uddannelse (beslutningsnummer 5735, 2008, artikel 2, linje 3-4, egen oversættelse).

I denne sætning er det ikke tydeligt, at der er tale om en afskaffelse af et tørklædeforbud. Tørklædet bliver ikke nævnt direkte, og spørgsmålet om tørklædet bliver således pakket ind i en generel ret til uddannelse. Forfatningsændringen gøres til et spørgsmål, der ikke omhandler islam eller religion, men begrundes i andre frihedsrettigheder. Dette er helt afgørende for den måde, AKP greb tørklædesagen an i 2008. Partiet forsøgte sig med en frihedsdiskurs, som lå i forlængelse af den profil, de havde etableret indtil da, hvor et specifikt ønske om en afskaffelse af tørklædeforbuddet blev nedtonet, og hvor islam på ingen måde fungerede som argument.

Selvom tiltaget umiddelbart virker meget forsigtigt og uskyldigt, blev forfatningsændringen annulleret af forfatningsdomstolen, efter at Republikansk Folkeparti (Cumhuriyet Halk Par-

tisi, CHP) anmodede forfatningsdomstolen om at efterprøve forfatningsændringen med henblik på at trække den tilbage. Forfatningsdomstolen slog fast, at forfatningsændringen var i modstrid med en række artikler i forfatningen. Efterfølgende blev der ført retssag mod AKP, hvilket førte til, at partiet var i fare for at blive forbudt, fordi gennemførelsen af denne forfatningsændring blev betragtet som antisekular aktivitet (Elver 2012, 18-19).

AKP's første forsøg på at afskaffe tørklædeforbuddet på universiteterne fejlede altså, og forløbet illustrerer den massive magt, den sekulære elite på daværende tidspunkt havde i Tyrkiet. Det var ikke al politik, man som demokratisk valgt parti kunne komme sikkert igennem med. Det illustreres hermed, hvor risikabel en politisk sag afskaffelsen af tørklædeforbuddene var i Tyrkiet. Forløbet giver herigennem et indblik i, hvorfor der kan være incitament til at nedtone en islamistisk dagsorden i tyrkisk politik.

Anden strategi: Omstrukturering af forfatningsdomstolen (2010-2015)

I 2010 indledtes den første ændring i strategien i AKP's tørklædepolitik. Indtil da havde partiet været meget forsigtig, og det havde forsøgt sig med en nedtoning af spørgsmålet om tørklædet. I 2010 tog AKP andre midler i brug og afskaffede i perioden frem til 2014 tørklædeforbud i hele fire institutioner.

Omkring to år efter AKP's nederlag i 2008 banede partiet med en reformpakke vejen for ophævelsen af det forbud, som man i 2008 forsøgte at få igennem. Reformpakken, hvis primære formål var at imødekomme EU's standarder, trådte i kraft den 7. maj 2010 efter at være blevet vedtaget af parlamentet. Pakken indeholdt ændringer, der spændte fra børne- og familieret til retten til strejke. Også forfatningsdomstolen blev omstruktureret, og på samme måde som resten af reformpakken imødekom også disse ændringer EU's krav om øget demokratisering. Eksempelvis begrænsedes den tid, medlemmer af forfatningsstolen har mulighed for at sidde på posten, ved en ændring af artikel 146 i forfatningen, mens antallet af medlemmer, samt måden hvorpå disse indsættes, blev ændret ved en ændring af artikel 147.

Forfatningsændringerne var dog mere omfattende end det. For med forfatningsændringerne i 2010 omstrukturerede AKP

forfatningsdomstolen og Det Øverste Råd for Dommere og Anklagere (Hâkimler ve Savcılar Kurulu, HSYK), så de kom under regeringens kontrol. I tillæg hertil begrænsedes også militærets beføjelser, og AKP svækkede derved militæret som institution. Med forfatningsændringerne svækkedes også militærets kontrol over AKP's udøvende magt. (Yilmaz et al. 2018, 1816; Somer 2017, 1034). Denne omstrukturering af forfatningsdomstolen er afgørende for tørklædesagen, for det gav AKP et stærkt forøget spillerum, som de hurtigt gjorde brug af. I oktober samme år udtalte daværende leder af YÖK, Yusuf Ziya Özcan, følgende:

I give my personal guarantee. Just as we made it possible for students wearing headscarves to enter class, students who do not wear headscarves will also be under our protection. (Güngör 2010)

Han sagde derudover også, at kvinder, som blev nægtet adgang på grund af deres tørklæde, skulle rette henvendelse og klage til YÖK, som så ville tage affære (Güngör 2010, 1).

Til forskel fra AKP's forsøg på at afskaffe tørklædeforbuddet i 2008 blev forbuddet nu helt tydeligt afskaffet, og denne gang var der ikke nogen, der kunne gøre noget ved det. Selvom AKP op til dette punkt ikke havde meldt klart ud, at ophævelsen af tørklædeforbuddet var et mål, viser dette forløb, at partiet alligevel gjorde en stor indsats for at få det afskaffet. De ændrede strategi og fik ad omveje gjort det muligt for de studerende at bære tørklæde på universiteterne. Samtidig gjorde de det som en del af en pakke, der overordnet set var en imødekommenhed af EU's krav (Europa-Kommissionen 2017). Hermed blev tørklædeforbuddet afskaffet ved hjælp af partiets demokratiseringsdiskurs. Denne manøvre tyder på, at ophævelsen af tørklædeforbuddet på universiteterne faktisk har været en vigtig sag for AKP. Samtidig viser den også en stor tålmodighed og kompromisløshed hos partiet.

AKP's store tålmodighed er grundlæggende for strategien i perioden 2010-14, hvor det netop var denne strategi, der førte til yderligere tre afskaffelser af tørklædeforbuddet. Forbuddet blev således afskaffet på religiøse skoler og i religionsundervisning på offentlige skoler i 2012, for offentligt ansatte, for hvem uniform ikke var påkrævet, i 2013 og endelig på gymnasieskolerne i 2014. Hver lille ændring blev en underordnet del af et større hele, som blev retfærdiggjort af den demokratiseringsdis-

kurs, som AKP-politikerne praktiserede i forbindelse med lovændringerne.

Afskaffelsen af tørklædeforbuddet på religiøse skoler og i religionsundervisning på offentlige skoler i 2012 var en del af en lovændring, der omhandlede regler for påklædning i skolerne (herunder folkeskole og gymnasieskole) (Undervisningsministeriet 2012, artikel 3, stk. 2). Afskaffelsen af tørklædeforbuddet skete i lovændringens artikel 3, stk. 6, der siger følgende:

Pigelever kan tildække deres hoveder på Imam Hatip-mellemskoler og -gymnasier og under alle teologiske lektioner i gymnasier med mange læreplaner, desuden under valgfri koranundervisning i mellemskolen og på gymnasierne (Undervisningsministeriet 2012, artikel 3, stk. 6, egen oversættelse).

Som det fremgår, blev det med denne lovændring gjort lovligt for piger på de religiøse skoler at bære tørklæde, og for piger på de offentlige skoler blev det lovligt at bære tørklæde i koranundervisning.

Erdoğan holdt i forbindelse med tiltaget fast i ikke at have en islamistisk dagsorden. Eksempelvis udtalte han: "Let's allow everyone to dress their child as they wish, according to their means" (Butler 2012, 1:14). Med en udtalelse som denne gjorde Erdoğan lovændringerne til et spørgsmål om frihed. Hans fokus lå i højere grad på afskaffelsen af skoleuniformen end på retten til at bære tørklæde og dermed religionsfrihed. Denne afskaffelse af tørklædeforbuddet kom således med en række andre relativt større ændringer. Det var i sig selv en stor ændring, at uniformen blev afskaffet. Derfor syntes ændringen umiddelbart meget uskyldig og oplagt.

Afskaffelsen af tørklædeforbuddet for offentligt ansatte, for hvem uniform ikke var påkrævet, var en del af en stor demokratiseringspakke i 2013. Pakken udgjorde ligesom forfatningsændringerne i 2010 en imødekommelse af EU's krav til Tyrkiet. Punkterne adresserede emner såsom hadforbrydelser, levevilkår for romaer og, hvilket havde været længe ventet, kurdernes rettigheder. Punkt 24 handlede om en afskaffelse af forbuddet mod brug af tørklæde blandt offentligt ansatte, for hvem uniform ikke var påkrævet. Erdoğan skrev følgende i sin erklæring af demokratiseringspakken: "The By-Law on Dress is amended and the ban on headscarf in public institutions is abolished" (Erdoğan 2013, pkt. 24). Punktet findes under en overskrift om

sikring af "påkledningsfrihed" i den offentlige sektor. Da Erdoğan til pressekonferencen om demokratiseringspakken udtalte sig om afskaffelsen af tørklædeforbuddet for offentligt ansatte, begrundede han det straks med, at forbuddet havde været i strid med religions- og tankefriheden (Euronews 2013, 0:57). Han italesatte altså i begge tilfælde tørklædet som en del af frihedsspørgsmålet. Denne diskurs blev styrket af det faktum, at afskaffelsen af tørklædeforbuddet udgjorde en del af en større pakke under overskriften "demokratisering".

Det sidste af tiltagene i perioden 2010-15 var en videreudvikling af lovændringerne i 2012. I 2014 afskaffede AKP nemlig tørklædeforbuddet totalt i gymnasierne (Undervisningsministeriet 2014, artikel 1 e). I denne forbindelse anlagde partiet samme strategi, hvor fokus blev flyttet fra spørgsmål om religionsfrihed til spørgsmål om demokratisering. AKP satte med dette sidste tiltag punktum for en periode, hvor de tydeligt afskaffede tørklædeforbuddene ét for ét, men hvor hvert tiltag kom som dele af noget andet og større, og hvor afskaffelsen af tørklædeforbud ikke blev gjort til et spørgsmål om religion, men et spørgsmål om demokrati og generelle frihedsrettigheder. På dette tidspunkt manglede AKP kun at afskaffe tørklædeforbuddet for henholdsvis ansatte ved politiet og ansatte ved militæret, for hvem uniform var påkrævet.

Tredje strategi: Efter kupforsøget (2016-17)

I tiden efter kupforsøget i juli 2016, hvor i alt 246 mennesker mistede livet, erklærede Erdoğan landet i undtagelsestilstand, og fængslinger samt fyringer af diverse offentligt ansatte påbegyndtes (Petersen 2016; Cinar 2018). I maj 2017 rapporterede Amnesty International, at antallet af afskedigede i offentlige embeder havde nået 100.000. Derudover havde Erdoğan med sine øgede magtbeføjelser under undtagelsestilstanden lukket ca. 1.500 civile organisationer og 150 medier (Çinar 2018, 152). Det var under disse omstændigheder, at flertallet af vælgere ved folkeafstemningen den 16. april 2017 stemte for en række forfatningsændringer, som gav Erdoğan en stærkt forøget magt (Yilmaz et al. 2018, 1818). I denne tid mellem kupforsøget og forfatningsændringerne fik AKP også ændret de to sidste bestemmelser om tørklædeforbud – den ene mere symbolsk end den anden.

Første symbolske skridt blev taget, da der den 27. august trådte endnu en ophævelse af et tørklædeforbud i kraft. Denne

gang var det kvindelige ansatte hos politiet, der af AKP fik tildelt rettigheder. Med en ændring af reglerne for påklædning blandt politiets ansatte fik kvindelige betjente lov til at bære et matchende tørklæde under deres uniformhat eller -kasket (Indenrigsministeriet 2016, artikel 1). Med denne mindre lovændring gjorde AKP noget nyt i deres måde at føre tørklædepolitik på. Lovændringen kom ikke som en del af en stor demokratiseringspakke eller lignende. Den kom ganske alene. Noget andet særligt ved denne lovændring var dens timing og dermed symbolske værdi. Allerede tre dage efter indførelsen, på Tyrkiets officielle sejrsgang den 30. august, gjorde en kvindelig betjent iført tørklæde tjeneste på Taksimpladsen i Istanbul (CNN Türk 2016). Den 30. august, som er dagen for republikkens fejring, og Taksimpladsen har begge en helt særlig betydning for kemalisterne (Kaya 2012, 50). At en kvindelig betjent optrådte på netop denne plads på netop denne dag kan betragtes som en hån mod kemalismen.

Med denne lovændring markerede Erdoğan sin styrkede position og udstillede den magtesløshed, oppositionen havde fået over for ham. Manøvren forstærkedes, da samme type lovændring seks måneder senere trådte i kraft inden for militæret. Den 22. februar 2017 udtalte daværende forsvarsminister Fikri Işık følgende på Forsvarsministeriets hjemmeside: "Tørklædeforbuddet er fuldstændig ophørt med at være et problem i Tyrkiet" (Işık 2017, egen oversættelse). Med denne udtalelse blev to væsentlige pointer for AKP understreget. For det første blev den sejr, der for AKP lå i, at tørklædeforbuddet nu var blevet ophævet, understreget. For det andet blev tørklædeforbuddets karakter som et problem i sig selv gjort tydeligt. Dette forløb er markant anderledes end tidligere, hvor afskaffelserne ikke har handlet om friheden til at bære tørklæde, men en række andre frihedsrettigheder. Nu blev fokus lagt på tørklædet og retten til at bære det.

Konklusion

AKP har i løbet af sin regeringsperiode brugt hele ni år på at afskaffe samtlige tørklædeforbud i landets offentlige institutioner. Partiet har fået forbuddene fjernet et efter et og generelt med relativt store mellemrum imellem hvert tiltag. Gennem analysen

har jeg påvist, at AKP løbende skifter strategi i forsøget på at afskaffe forbuddene.

Efter en femårig periode med solid etablering af tillid og opbakning blandt både befolkningen og EU tog AKP i 2008 et tydeligt skridt i forsøget på at ophæve tørklædeforbuddet på universiteterne. Partiet markerede dog meget klart, at forbuddet handlede om frihed til uddannelse og ikke var et spørgsmål om religionsfrihed og retten til at bære tørklæde.

Da partiet alligevel oplevede voldsom modgang og var i fare for at blive forbudt, indledtes en periode med en ny strategi. I denne periode, som gik fra forfatningsændringerne i 2010 til kupforsøget i juli 2016, banede partiet ad omveje vejen for afskaffelsen af tørklædeforbuddene og fortsatte i overvejende grad med at bruge demokratisering og frihed som rationale bag tiltagene. Partiet lagde dermed afstand til islam som grundlag herfor. Denne periode indledtes med den store pakke af forfatningsændringer i 2010. Med pakken omstrukturerede AKP forfatningsdomstolen, så det blev vanskeligere for denne at gribe ind over for bl.a. AKP's tørklædetiltag. De efterfølgende tiltag i denne periode indgik alle som dele af større pakker af lovændringer, og de forskellige ophævelser af tørklædeforbud fik således mindre fokus. Rationalet bag afskaffelsen af tørklædeforbuddene var i overvejende grad et spørgsmål om andre typer frihedsrettigheder end religionsfrihed.

Med kupforsøget i juli 2016 og den efterfølgende erklæring af undtagelsestilstand i Tyrkiet ændrede AKP igen strategi. De blev mere kontante og direkte og vedtog i løbet af seks måneder hele to meget symbolske lovændringer, som gjorde en ende på tørklædeforbuddenes tid i Tyrkiet. AKP gav nu både kvinder hos politiet (2016) og militæret (2017) mulighed for at bære tørklæde, under tjeneste og iført uniform. Begge disse lovændringer blev gennemført alene og dermed ikke som dele af store lovpakker, og der blev ikke kommenteret særligt på dem. Jeg identificerer ingen bestræbelser på at bevare diskursen om demokratisering og frihed. Ikke engang religionsfrihed kom på banen i denne forbindelse. Der blev derimod fokuseret på, at problemet angående tørklædet nu var helt væk.

Med afskaffelsen af de sidste tørklædeforbud kan der identificeres en helt ny diskurs hos AKP, idet partiet nu giver udtryk for, at forbuddene i sig selv har været et problem. Denne betragtning er ikke set tidligere i forløbet. Jeg vurderer derfor, at AKP har haft et klart mål om afskaffelsen af tørklædeforbuddene. Dette baserer jeg på det faktum, at de har brugt relativt lang tid

på forløbet, og på Işıks kommentar om, at problemet nu er løst. Jeg vurderer det endvidere ud fra forløbet som helhed, hvor der kommer tydelige skift i den måde, AKP håndterer sagen. Partiets diskurs om frihed og demokrati og ophævelsen af tørklædeforbuddene, som noget der ikke er et mål i sig selv, opfatter jeg i højere grad som udtryk for en politisk strategi end en konkret holdning hos AKP. Denne opfattelse begrundes jeg særligt i det skift, der ses efter kupforsøget, hvor diskursen ikke på samme måde som tidligere kan betragtes som nødvendig grundet landets undtagelsestilstand og derfor lægges på hylden.

Med i vurderingen er også den kontekst, som AKP indgår i. Tyrkiet er et land med en turbulent fortid, hvor partier er blevet forbudt, når de har udført politik, der tilgodeser religionsfriheden i landet. Derfor vurderer jeg, at den forsigtighed, AKP har lagt for dagen, har været en oplagt strategi for at undgå forbud og retsforfølgelse. Jeg mener således, at AKP har gjort en stor indsats for at afskaffe tørklædeforbuddene af religiøse årsager. Jeg ser dermed en tendens, som stemmer overens med den tendens mod øget islamisering i partiet, som identificeres i nyere litteratur på området. Tørklædecasen i sin helhed peger dog i retning af, at det ikke er øget islamisering af partiet, der er tale om, men snarere et ændret politisk landskab i Tyrkiet, der har forandret de rammer, AKP opererer i. Af den grund lægger AKP nu den diskurs på hylden, som tidligere har været nødvendig. Tørklædecasen giver et billede af et parti, der forstår de rammer, det arbejder indenfor, og samtidig giver den et billede af et parti, der er villig til at bruge demokratiseringsdiskursen som et politisk redskab.

Abstract in English

This article investigates how the AKP's headscarf policy can be understood as part of a growing Islamization within the party. To examine this, a case study of the AKP's headscarf policy has been used in order to provide insight into the party's political strategy and the handling of a particular political agenda. Based on the legislative changes made by the AKP with regards to headscarf use and the manner in which the party justifies these changes, the study focuses on how the course as a whole can provide indications of a general political strategy. Through a discussion of this strategy, it is assessed whether the party's head-

scarf policy can be understood as part of a growing Islamization within the party. The article argues that the AKP operates with a hidden agenda and that throughout the process they use a discourse of democratization as a political tool to achieve a religiously founded goal. I therefore argue that a changed political landscape in Turkey has altered the limits within which the AKP operates, rather than a growing Islamization within the party. For this reason, the AKP no longer needs the democratization discourse, and its policies have a different expression than before.

Litteratur

- Atatürk, Mustafa Kemal. 1925. *Mustafa Kemal Atatürk'ün Kastamonu Nutku* [Mustafa Kemal Atatürks tale i Kastamonu]. Tilgæt via www.kastamonu.gov.tr/ataturkun-kastamonuya-gelisi---sapka-ve-kiyafet-devrimi, 21.03.2019.
- Butler, Daren. 2012. *Turkey lifts headscarf ban in religious schools*. Reuters, 28.11. Tilgæt via www.reuters.com/article/us-turkey-headscarf-idUSBRE8ARoJW20121128, 31.03.2017.
- Çınar, Menderes. 2018. "From Moderation to De-moderation: Democratic Backsliding of the AKP in Turkey." I John L. Esposito, Lily Zubaidah Rahim & Naser Ghobadzadeh (red.): *The Politics of Islamism Diverging Visions and Trajectories*. Cham, Schweiz: Palgrave Macmillan. – 2006. "Turkey's Transformation under the AKP Rule." I *The Muslim World* 9(3): 469-486.
- CNN Türk. 2016. *Taksimdeki törende bir ilk yaşandı*. Cnnturk.com, 30.08. Tilgæt via www.cnnturk.com/turkiye/taksimdekitorende-bir-ilk-yasandi, 09.05.2019.
- Dağı, İhsan. 2008. "Turkey's AKP in Power." I *Journal of Democracy* 19(3): 25-30.
- Elver, Hilal. 2012. *The Nature of the Headscarf Controversy in Turkey*. Oxford: Oxford University Press.
- Erdoğan, Recep Tayyip. 2013. *Democratization and Human Rights Package*. Akp.org, 30.09. Tilgæt via www.akparti.org.tr/english/haberler/democratization-and-human-rights-package/52628#1, 22.03.2017.
- Esposito, John L. 2013. "Introduction." I John L. Esposito & Ahmed El-Din Sahin (red.): *The Oxford Handbook of Islam and Politics*. New York/Oxford: Oxford University Press.
- Europa-Kommissionen. 2017. *Chapters of the acquis*. Europa.eu, 18.12. Tilgæt via ec.europa.eu/neighbourhood-enlargement/policy/conditions-membership/chapters-of-the-acquis_en, 30.03.2019.
- Euronews. 2013. "Erdogan's democratic reforms for Turkey fail to find favour with Kurds." I *Euronews*, 30.09. [Video]. Tilgæt via www.youtube.com/watch?v=Rk6sx7oaAJM, 22.03.2017.
- Flyvbjerg, Bent. 2015. "Fem misforståelser om casestudiet." I Svend Brinkmann & Lene Tanggaard (red.): *Kvalitativ metode. En grundbog*, s. 463-487. København: Hans Reitzels Forlag.

- Göle, Nilüfer. 1996. *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling*. Ann Arbor, Michigan: University of Michigan Press.
- Güngör, İzgi. 2010. "Comments by head of Turkey's education board stir legal controversy." I *Hürriyet Daily News*, 14.10. Tilgæt via www.hurriyetdailynews.com/comments-by-head-of-turkeys-education-board-stir-legal-controversy.aspx?pageID=438&n=yok-president8217s-remarks-stir-legal-controversy-2010-10-14, 20.03.2017.
- Hale, William og Ergun Özbudun. 2010. *Islamism, Democracy and Liberalism in Turkey. The case of the AKP*. New York: Routledge.
- İçişleri Bakanlığı [Indenrigsministeriet]. 2016. "Konusu: Emniyet Hizmetleri Sınıfı Mensupları Kıyafet Yönetmeliğinde Değişiklik Yapılmasına Dair Yönetmelik [Emne: Ændringer i reglerne for påklædning blandt medlemmer af sikkerhedstjenesten]." I *C Resmi Gazete* [Statstidende Republikken Tyrkiet], 27.08., nr. 29814. Tilgæt via www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2016/08/20160827.htm, 22.03.2017.
- Islam, Merve Kavakçı. 2010. *Headscarf Politics in Turkey*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Işık, Fikri. 2017. *Başörtüsü yasağı Türkiye'de sorun olmaktan tamamen çıkmış oldu*. I *fikriisik.com*, 23.02.2017. Tilgæt via: www.fikriisik.com/basortusu-yasagi-turkiyede-sorun-olmaktan-tamamen-cikmis-oldu/, 22.03.2017.
- Kasaba, Keşsat. 2008. *Turkey in the Modern World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kaya, Birgül. 2012. *Politisk Islam og demokrati i Tyrkiet*. Speciale. Københavns Universitet, Saxo-Instituttet
- Milli Eğitim Bakanlığı [Undervisningsministeriet]. 2012. "Karar Sayısı 2012/3959 [Beslutningsnummer]." I *TC Resmi Gazete* [Statstidende Republikken Tyrkiet], 27.11., nr. 28480.
- Milli Eğitim Bakanlığı [Undervisningsministeriet]. 2014. "Karar Sayısı 2014/6813 [Beslutningsnummer]." I *TC Resmi Gazete* [Statstidende Republikken Tyrkiet], 27.09., nr. 29132.
- Mozaffari, Mehdi. 2013. *Islamisme. En orientalsk totalitarisme*. København: Informations Forlag.
- Petersen, Mathias. 2016. "Erdogan erklærer tre måneders undtagelsestilstand." I *Politiken*, 20.07. Tilgæt via politiken.dk/udland/art5629907/Erdogan-erkl%C3%A6rer-tre-m%C3%A5neders-undtagelsestilstand, 16.05.2017.
- Rabasa, Angel og F. Stephen Larrabee. 2008. *The Rise of Political Islam in Turkey*. Santa Monica, CA: RAND.
- Roy, Olivier. 2004. *Den globaliserede islam*. København: Forlaget Vandkunsten.
- Sfeir, Antoine (red.). 2007. *The Columbia World Dictionary of Islamism*. New York: Columbia University Press.
- Somer, Murat. 2017. "Conquering versus democratizing the state: political Islamists and fourth wave democratization in Turkey and Tunisia." I *Democratization* 24(6): 1025-1043.
- Tepe, Sultan. 2005. "Turkey's AKP: A model "muslim-democratic" party?" I *Journal of Democracy* 16(3): 69-82.
- Türkiye Cumhuriyeti Anayasası [Republikken Tyrkiets Forfatning]. 2008. "Türkiye Cumhuriyeti Anayasasının bazı Maddelerinde Değişiklik Yapılması Hakkında Kanun [Lovændringer af visse bestemmelser i Republikken Tyrkiets Forfatning]." Karar Sayısı 5735 [Beslutningsnummer]. I *TC Resmi Gazete* [Statstidende Republikken Tyrkiet], 23.02. nr. 26796.
- Yavuz, M. Hakan. 2009. *Secularism and Muslim Democracy in Turkey*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 2006. "Introduction. The Role of the New Bourgeoisie in the Transformation of the Turkish Islamic Movement". I M. Hakan Yavuz (red.): *The Emergence of a New Turkey: Islam, Democracy, and the AK Parti*. Salt Lake City, Utah: University of Utah Press.
- Yılmaz, İhsan & Bashirov, Galib. 2018. "The AKP after 15 years: emergence of Erdoganism in Turkey." I *Third World Quarterly* 39(9): 1812-1830.
- Öktem, Kerem. 2011. *Angry Nation. Turkey since 1989*. London: Zed Books.