

Tidsskrift for **ISLAM**  
**FORSKNING**

Islamic Studies Journal

**POLITISK BEVIDSTHED BLANDT  
ARABISKE MIGRANTER I  
EUROPA: MEDIERET DIASPORA  
OG RELIGION**

VOL 14 · NO 1 · 2020

**Ansvarshavende redaktør:** dr.phil., professor Garbi Schmidt

**Ledende redaktør:** ph.d., postdoc Jesper Petersen

**Gæsteredaktører:** ph.d., lektor Ehab Galal og ph.d., lektor Thomas Fibiger

#### **Redaktion**

Garbi Schmidt, Kultur- og sprogødestudier, Roskilde Universitet; Jesper Petersen, Institut for Tværkulturelle og Regionale Studier, Københavns Universitet; Tina Dransfeldt Christensen, Kultur- og sprogødestudier, Roskilde Universitet; Ehab Galal, Institut for Tværkulturelle og Regionale Studier, Københavns Universitet; Thomas Fibiger, Institut for Kultur og Samfund, Afdeling for Antropologi, Aarhus Universitet; Sara Jul Jacobsen, Kultur- og sprogødestudier, Roskilde Universitet; Saer El-Jaichi, Danisk Institut for Internationale Studier; Johanne Louise Christiansen, Institut for Historie og Religionsstudier, Syddansk Universitet; Zenia Bredmose Henriksen Ab Yonus, Institut for Tværkulturelle og Regionale Studier, Københavns Universitet.

**Design:** Carl H.K.-Zakrisson

**Layout:** Per Baasch Jørgensen, Graphorama.dk

**Tekstredaktion:** Dorthe Bramsen

#### **Bestyrelse for Forum for Islamforskning**

Garbi Schmidt (formand), Kultur- og Sprogødestudier, Roskilde Universitet; Martin Riexinger (næstformand og kasserer), Institut for Kultur og Samfund, Aarhus Universitet; Safia Aoude (sekretær), cand. jur. og cand. mag., Københavns Universitet; Mattias Gori Olesen (medlem), Institut for Kultur og Samfund, Aarhus Universitet; Andreas Nabil Younan (medlem), cand. mag. i arabisk og mellemøststudier, Institut for Tværkulturelle og Regionale Studier, Københavns Universitet; Johanne Louise Christiansen (suppleant), Institut for Historie og Religionsstudier, 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](http://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](mailto:info@islamforskning.dk). E-mailens 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](mailto:info@islamforskning.dk)

#### **Uopfordrede artikler**

sendes til redaktøren:  
[tifo.redaktion@gmail.dk](mailto:tifo.redaktion@gmail.dk)

# Indhold

## **Tema: Politisk bevidsthed blandt arabiske migranter i Europa: Medieret diaspora og religion**

Thomas Fibiger og Ehab Galal	Forord: Medier, diaspora og religion 4
Zenia Yonus	Medienarrativer og forståelser af religion i den syriske diaspora 9
Mostafa Shehata	Mediering af politiseret religiøs identitet, blandt den tunesiske diaspora i Europa 34
Thomas Fibiger	”Hvor kan jeg gøre en forskel?” Religiøs og politisk (medie)aktivisme blandt bahrainiske shiamuslimer i Danmark og England 58
Ehab Galal	Medieret diaspora mellem tro og politik: Islam som moralsk destination 83
Lene Kühle	Forskeren og journalisten krydser klinger: Når modvilje bliver til modspil 110
	<b>Anmeldelse</b>
Tina Dransfeldt Christensen	Christian Høgel og Saer El-Jaichi: Arabisk filosofi. København: Systime, 2020 151

## Medier, diaspora og religion

Det er ved at være 10 år siden, at alle talte om “Det Arabiske Forår”. I december 2010 satte den unge gadesælger Mohammad Bouazizi ild til sig selv i protest mod politiets behandling af ham, og han antændte dermed en bølge af opstande først i Tunesien, siden i Egypten, Libyen, Yemen, Syrien, Bahrain og i mindre omfang andre lande i regionen. Tunesiens præsident Ben Ali gik som den første arabiske leder af, siden fulgte Hosni Mubarak i Egypten. I mellemtiden er begge døde (Ben Ali i 2019 og Mubarak i 2020) (AFP 2019), mens Libyens præsident Gaddafi blev skudt og dræbt, da han flygtede fra oprørerne i oktober 2011 (Liolos 2012).

Siden ændrede fortællingen om foråret og de nye vinde i Mellemøsten sig. Efter en kort periode med det Muslimske Broderskabs præsident Mohamed Morsi vendte Egypten tilbage til et militærstyre med general al-Sisi i spidsen. Bahrains regime knuste hurtigt opstanden i landet med god opbakning fra den arabiske Golf-koalition og især Saudi-Arabien, som ville lægge låg på udviklingen (Fibiger 2014; Matthiesen 2013). Libyen, Yemen og Syrien er fortsat i kaos, ligesom i øvrigt Libanon og Irak, om end måske (også) af andre grunde. De demonstrationer, som startede tilbage i 2010 og på grund af deres omfang blev et særligt kendetegn for oprørerne i 2011, er delvist fortsat. En gang imellem i Egypten, men også i Sudan og Algeriet, hvor flere bølger af demonstrationer kulminerede med afsættelsen af disse to landes regimer i 2019 fulgt af forholdsvis frie valg af nye ledere. I Libanon lykkedes det ligeledes at vælte regeringen, men ikke det religiøst baserede politiske system, som var demonstranternes mål. I internationale medier hører man dog mindre og mindre om disse interne forhold i Mellemøsten.

For landenes befolkninger er situationen stadig en daglig bekymring og udfordring. Det gælder selvfølgelig i selve landene, men her er folk i vidt omfang gjort tavse af censur, fængslinger

og overvågning, som en digital medievirkelighed kun har udbredt endnu mere. For den del af landenes befolkninger, der lever i diaspora, det vil sige i landflygtighed i andre lande og dele af verden, ikke mindst Europa, følger mange imidlertid tæt med i den politiske udvikling i deres oprindelseslande. Nogle forsøger også aktivt at gøre noget ved situationen ved at påvirke dagsordenen, såvel den politiske som mediedagsordenen, både i Mellemøsten og i Europa, hvor de nu bor (Brinkerhoff 2009).

Artiklerne i dette nummer af *Tidsskrift for Islamforskning* handler om medier, arabisk diaspora, religion samt politisk bevidsthed og aktivisme. De første fire artikler tager alle udgangspunkt i den ovenfor beskrevne udvikling siden “Det Arabiske Forår” og diskuterer med fokus på hvert sit oprindelsesland – Syrien, Tunesien, Egypten og Bahrain – hvordan diasporagrupper forskellige steder i Europa, herunder Danmark, forholder sig til situationen i Mellemøsten og især i oprindelseslandet. Et særligt fokus er, hvilken rolle religiøs identitet og religiøse bevægelser spiller i udviklingen i Mellemøsten. Dette er særligt relevant i Tunesien, hvor religiøse bevægelser som fx Ennahda fik ny mulighed for at blande sig i politik efter Ben Alis fald, i Egypten, hvor en stor del af diskussionen også i diaspora handler om Det Muslimske Broderskabs rolle, i Syrien, hvor man ellers ikke ønsker at tale om religiøs identitet, men hvor opstanden er blevet tiltagende sekteriseret, og man derfor har sat fokus på netop disse identiteter, også i diasporaen, og i Bahrain, hvor størstedelen af de, der har måttet forlade Bahrain i eksil, er shiamuslimer, mens landet regeres af den sunnitiske Al Khali-fa-familie.

Disse første fire artikler er et udkomme af forskningsprojektet *Mediatized Diaspora – Contentious Politics Among Arab Media Users in Europe*,<sup>1</sup> som er finansieret af Danmarks Frie Forskningsråd og løber 2018-2021 under ledelse af Ehab Galal. Galal selv undersøger ægyptisk diaspora i Danmark, Tyskland, Storbritannien, Frankrig og Tyrkiet, Zenia Yonus undersøger syrisk diaspora i Danmark, Sverige og Tyskland, Mostafa Shehata undersøger tunesisk diaspora i Danmark, Sverige og Frankrig, mens Thomas Fibiger undersøger bahrainsk diaspora i Danmark og London. Andre dele af dette projekt er publiceret i *Journal of Arab and Muslim Media Research* (Fibiger 2020; Galal og Shehata 2020; Shehata 2020; Yonus 2020), ligesom en antologi er undervejs.

I den første artikel viser Zenia Yonus, hvordan religiøs

1. For yderligere oplysninger om projektet, se <https://ccrs.ku.dk/research/centres-and-projects/mediatizeddiaspora/>.

identitet er blevet politiseret i løbet af krigen i Syrien siden 2011, og hvordan dette har øget og betonet sekteriske skel, ikke kun i Syrien, men også blandt syrere i diaspora i Europa. Mange af Yonus' informanter betegner sig som revolutionære, både dem, der er kommet til Europa efter 2011, og dem, der har forladt Syrien tidligere. For dem alle gælder det, at krigens sekteriske narrativ har påvirket de interne relationer mellem dem og andre syrere i Europa, og at de derfor er mere forsigtige med såvel politiske som sociale alliancer og med aktivt at bidrage til en mediedagsorden.

I nummerets anden artikel belyser Mostafa Shehata den tunesiske diaspora, der var veletableret i Europa før 2011, men fik nye medlemmer i kraft af de tunesere, der forlod landet på grund af de politiske omvæltninger. En del af diasporaen ser med skepsis på religiøse bevægelers øgede indflydelse i Tunesien, og kampen for et sekulært Tunesien er nu i højere grad blevet en kamp, der føres blandt diasporiske grupper. Som Yonus viser for Syrien, viser Shehata for Tunesien, at religiøse forskelle har fået øget betydning, især hvad angår, om man betegner sig som "islamist" eller "sekulær", og Shehata konkluderer, at disse skel ikke bliver mindre blandt diasporagrupper.

Nummerets tredje artikel af Thomas Fibiger præsenterer den bahrainske diaspora i London og i Danmark. Fibiger fremhæver, at hvor gruppen i London er kendetegnet ved en høj grad af politisk aktivisme, som gennem digitale og trykte medier forsøger at lægge pres på regeringerne såvel i Bahrain som i Europa, er de få bahrainere i Danmark langt mere forsigtige med politiske udmeldinger og deltagelse, endda også med deltagelse i et forskningsprojekt som dette, på grund af bekymring for konsekvenserne for familie og venner i Bahrain. Til gengæld lægger de fleste bahrainere i Danmark vægt på at være religiøst aktive og at "gøre en forskel" i det samfund, de er. Aktivisme er altså mere end politisk og mediebar og er ikke nødvendigvis fokuseret på oprindelseslandet.

I den fjerde artikel vender Ehab Galal blikket mod diasporiske erfaringer blandt seks muslimer med oprindelse i henholdsvis Egypten, Marokko og Irak, der alle er bosat i Danmark. Her er fokus altså ikke på et bestemt oprindelsesland. Galal diskuterer de seks mænds forskelligartede brug af islamiske medier med fokus på den aktuelle politiske situation i Mellemøsten. Han viser, hvordan islamiske medier anvendes til at forhandle både religiøse og politiske identiteter, hvor fastholdelsen af is-

lam som moralsk destination sker samtidig med udviklingen af et tæt tilhørsforhold til Danmark. Samtidig anvender enkelte af de seks mænd de islamiske medier til at legitimere et politisk engagement, ikke primært i deres oprindelsesland, men i de politiske forandringer og konflikter, der generelt tegner de arabiske lande efter 2011. Således konkluderer artiklen, at islamiske medier anvendes til at positionere sig enten religiøst, nationalt eller transnationalt, og at disse positioner både overlapper og står i modsætning til hinanden.

Ud over disse fire artikler rummer dette nummer også en anden artikel, som handler om medier, diaspora og islam i en lidt anden sammenhæng. Lene Kühle skriver om relationen mellem forskere og journalister ud fra sit eget samarbejde med en journalist fra Berlingske Tidende vedrørende sagen om økonomiske og bestyrelsesmæssige problemer i Hamad Al-Khalifa-moskeen på Vingelodden i København NV. Moskeen blev indviet i 2015 som et markant nyt moskebyggeri – og landets største – i Danmark, realiseret med midler fra Qatar. Sagen “brokede” i danske medier i januar 2020, i stor grad baseret på Kühles undersøgelser af disse forhold, og det var derfor vigtigt for Kühle at have en vis kontrol med historien. Derfor er artiklen også en personlig – autoetnografisk – skildring af den sommetider problematiske relation mellem forsker og journalist og en mere generel diskussion af disse to videns- og formidlingsgenrer.

Dette nummer sætter således samlet set fokus på sammenhænge mellem politik, medier, diaspora og islam, og hvordan sådanne sammenhænge får betydning for, hvordan arabiske diasporaer orienterer sig mod forskellige lande, herunder deres oprindelsesland. Artiklerne viser, at sammenhænge mellem religion og politik får forskellige udtryk, og at medierne spiller en afgørende rolle herfor.

## Litteratur

- AFP. 2019. “Tunisia’s ex-president Ben Ali dies in exile.” *Egypt Independent*, September 20, 2019, <https://egyptindependent.com/tunisia-ex-president-ben-ali-dies-in-exile/> (tilgået 08.10.2020).
- Brinkerhoff, Jennifer. 2009. *Digital Diasporas Transnational Engagement*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fibiger, Thomas. 2014. “Stability or Democracy? The Failed Uprising in Bahrain and the Battle for the International Agenda.” In Kjetil Fosshagen (ed.): *Arab Spring: Uprisings, Powers, Interventions*, p. 81-94. New York, Oxford: Berghahn.
- Fibiger, Thomas. 2020. “Silencing the voice of Bahrain? Regime-critical media and Bahrain’s London diaspora.” *Journal of Arab*

- Journal of Arab & Muslim Media Research* 13(1): 51-66.
- Galal, Ehab & Shehata, Mostafa. 2020. "Diasporic opposition mediated voices and the digital authoritarianism post the Arab Spring." *Journal of Arab & Muslim Media Research* 13(1): 3-6.
- Liolos, John J. 2012. "Justice for Tyrants: International Criminal Court Warrants for Gaddafi Regime Crimes." *B. C. INT'L & COMP. L. REV.* 35, 589.
- Matthiesen, Toby. 2013. *Sectarian Gulf. Bahrain, Saudi Arabia and the Arab Spring That Wasn't*. Stanford: Stanford Briefs.
- Shehata, Mostafa. 2020. "Supportive, transformative and reverse effects of media on Tunisian diaspora's political identity." *Journal of Arab & Muslim Media Research* 13(1): 85-103.
- Yonus, Zenia. 2020. "Ambiguous belonging: Media practices among Syrians in Denmark." *Journal of Arab & Muslim Media Research* 13(1): 105-122.



# Medienarrativer og forståelser af religion i den syriske diaspora

## Nøgleord

diaspora; religiøs identitet; sekterisme; medienarrativer; Syrien

---

**Resume** Denne artikel undersøger, hvordan forståelsen og italesættelsen af spørgsmålet omkring religiøse tilhørsforhold kommer til udtryk i kontekst af konflikten i Syrien. Konflikten i Syrien har øget sekteriske skel og ekspliciteret sekteriske kløfter, og artiklen belyser, hvordan nogle diasporiske syreres syn på deres religiøse identitet har udviklet sig over tid og sted, både i forhold til konflikten udvikling og efter fysisk at være flyttet til Europa. Artiklen tager udgangspunkt i interviews og deltagerobservation med revolutionære syrere i Danmark, Sverige og Tyskland, som er indsamlet over de seneste to år. Formålet er at belyse religion fra syrernes eget perspektiv, hvilket tydeligvis påvirkes af interaktioner med medieindhold. Medier er vigtige aktører i konflikten, der både formidler og former forståelsen af udviklingen og fungerer som en sfære, hvor debat finder sted. Informanterne påpeger, hvordan politik og religion blandes sammen, og hvordan religion instrumentaliseres i kampen om narrativerne. I mindre grad belyses også den syriske stats narrativ i medierne, da det er en vigtig komponent i kampen om narrativerne. Informanterne i studiet refererer til de statslige medier som stiftere af de tiltagende dybe kløfter på tværs af sekter og ser sig selv som sekulære fortalere for antisekterisme. Artiklen viser, hvordan de diasporiske syrere taler om og oplever deres religiøse identitet i deres nye hverdagsliv, i deres nye stedlige kontekst og ikke mindst, hvordan de forholder sig til debatten om konflikten og de konkurrerende narrativer i medierne.

---

Denne artikel belyser, hvordan nogle syrere selv tolker og taler om, og undgår at tale om, deres religiøse identitet. På en konference for kvindelige aktivister i Tyskland i september 2019 erfarede jeg, hvordan tabuet omkring sekteriske tilhørsforhold stadig eksisterer. Jeg spurgte en ung kvinde, hvor hun er fra i Damaskus. Inden hun svarede, drejede hun hovedet og sikrede sig, at ingen kunne høre, at hun nævnte et kristent område i den syriske hovedstad. Jeg spurgte ind til, hvorfor det skulle hviskes.

**Zenia Yonus**, ph.d.-studerende ved Institut for Tværkulturelle og Regionale Studier, Københavns Universitet. Hendes ph.d.-afhandling er en del af projektet "Mediatized Diaspora: Contentious Politics Among Arab Media Users in Europe".

Hun svarede blot, at hun ikke havde lyst til, at andre skulle vide det, så de ikke dømmes hende på den baggrund. Det vidner om det kontrastfyldte forhold, som nogle syrere oplever, hvad religiøs identitet angår, imellem en politisk antisekterisme og en hverdagssekterisme, som opstår i mødet med andre fra Syrien.

Eftersom sekterisme kan anvendes til at beskrive processer omkring politiseringen af religiøse identiteter (Zarras 2019, 51), vil denne artikel se nærmere på, hvordan syrere i diaspora forstår og italesætter spørgsmål om sekteriske forskelle. Det belyses primært igennem samtaler med syrere, men jeg har også valgt at inddrage nogle eksempler fra syriske medier, der behandler emnet. Det er nyt, at det sekteriske spørgsmål overhovedet italesættes på offentligt tilgængelige platforme, hvilket er et resultat af det mere horisontale medielandskab, der kom frem efter opstandens start. Det betyder, at selvom de fleste medier opererer uden for Syrien, har flere syrere adgang til debatter om blandt andet religiøs identitet. Da forståelse og operationalisering af religion fordrer kendskab til konteksten, vil jeg kort først redegøre for den demografiske sammensætning i Syrien samt de politiske strukturer, som er opbygget omkring en sekterisk magtkonstruktion og et statsligt narrativ om religiøs enhed, den såkaldte syriske mosaik, som flere syrere i dette studie udfordrer.

Konflikten i Syrien har skabt en tiltagende polarisering mellem sunni- og shiamuslimer i hele regionen (Hinnebusch 2016, 121). Den syriske stat har i årtier prædikeret national enhed og promoveret ideen om den syriske mosaik af forskellige både etniske og religiøse grupper. Styret kan betragtes som en del af en geostrategisk og shiitisk blok, da den politiske elite, der har politisk indflydelse og magt, består af alawitter (Perthes 2004, 5). Derfor har religiøse tilhørsforhold været en vigtig komponent i styrets søgen efter legitimitet. Styret har alliancer med Iran og libanesiske Hizbullah samt shiitiske militser fra Irak og Afghanistan, som også har deltaget i den væbnede krig.

Syrien har længe været hjemsted for mange religiøse grupper: alawitter, ismailitter og shiamuslimer udgør ca. 13 % af den syriske befolkning. I Syrien er omkring 74 % sunnimuslimer, 10 % er kristne, og cirka 3 % er drusere, men disse identiteter er både tvetydige og flydende (CIA 2006, opdateret 2019). Alawitterne er en heterogen gruppe, men trods det eksisterer en samlende alawittisk kultur. De bindes sammen af deres religiøse identitet, men måske endnu mere af deres fælles fortid med undertrykkelse. En slags social klasse, som man fødes ind i, skri-

ver en person med alawittisk herkomst under pseudonymet Khudr, der ikke mener, at man kan tale om alawitter som en religiøs sekt, snarere som en gruppe baseret på noget "quasi-etnisk" (Khudr).

Alawitternes religion har længe været angrebet og mistænkeliggjort, og især har spørgsmålet om, hvorvidt alawitterne er rettroende muslimer forfulgt dem. Allerede omkring år 1317 udstedte den islamiske lærde Ibn Taymiyya tre fatwaer, der tillod muslimer at dræbe nusayrierne, som er et negativt kaldenavn til alawitter, hvis de ikke ville konvertere til islam, da deres religion blev betragtet som en "extrimist creed outside Islam" (Talhamy 2010, 175). I en meget senere forlængelse heraf i 2013, to år efter konflikten startede og på et tidspunkt, hvor islamiske grupper gjorde indtog i landet, sagde den prominente imam Yusuf al-Qaradawi fra Egypten, at nusayrierne er mere vantro end jøderne, idet han beskriver, hvordan de slår uskyldige ihjel (al qardaway 31.05.13 via YouTube). Det vidner om en årelang disputs, som udkommer i nye teknologiske udgaver, og denne voldsomme besked kan tilgås af arabisktalende mennesker verden over.

Konflikten forstås af flere analytikere som en sekterisk krig, hvor andre lægger vægt på de regionale og internationale politiske alliancer og afskriver religion som primus motor for konflikten. En tredje måde at læse konflikten på er ved at kigge på den politiske økonomi, som handler om fordeling af goder og statens ageren over for befolkningen i den henseende, som blandt andre Raymond Hinnebusch og Bassam Haddad gør. Haddad skriver: "Though sectarianism is certainly a part of the glue, it is not the sole cause" (Haddad 2012(b), 88). Haddad skriver videre, at de forklaringsmodeller, der er opstået, har været af for sekterisk karakter. Han kritiserer Patrick Seale og Nikolaos Van Dam for at være for fokuserede på sekterisme i forsøget på at forklare den syriske situation (ibid., 113).

Uanset hvordan man analyserer årsagsvirkninger, har religion siden opstandens start været et tema, de fleste har forholdt sig til. Man kan altså ikke underkende vigtigheden af de sekteriske skel, eftersom de blev et spørgsmål om beskyttelse og sikkerhed i krigen. Mange afhoppere fra militæret er sunnier, og det betyder, at hæren nu i endnu højere grad er repræsenteret af alawitter end hidtil. Desuden er alawitter en stor del af efterretningstjenesten i landet. Det at være eller ikke at være alawit er blevet et væsentligt spørgsmål, ikke mindst et spørgsmål om sik-

kerhed (Goldsmith 2018, 143). Hafez al-Assad var nødt til at vise, at han var en troende muslim, ligesom også Bashar al-Assad gennem sine taler og medieoptrædener fra fredagsbønner forsøger at opretholde denne diskurs. Minoriteter, og specielt de religiøse, har derfor altid været en vigtig faktor i narrativet om den syriske mosaik. Italesættelsen af religiøse tilhørsforhold er dog blevet mere eksplicit efter opstandens start, også i kraft af medienarrativerne.

En syrisk kvindelig aktivist med alawittisk baggrund, bosat i Berlin, beskriver den instrumentalisering af religion, som anvendes til politisk organisering af samfundet. Hun beskriver det paradoksale i, at denne organisering sker ud fra "principper om tolerance og retfærdighed gennem radikale normer og traditioner, der er kommet til at styre samfundet og opdele det i sekterske termer". At anvende religion som politisk værktøj er dog ikke et nyt fænomen i Syrien. Lina Khatib beskrev det øgede fokus for den syriske stat på religion som "islamization from above" som en socialpolitik, der skulle skabe legitimitet til den voksende religiøse sektor og dermed det syriske lederskab (Khatib 2011, 114). Denne islamisering af styret, og af alawitterne specielt, har udmøntet sig i et strømnetet narrativ om antisektarisme i syriske statsmedier, først og fremmest orkestreret gennem nationale symboler og naturligvis en allestedsnærværende trussel om borgerkrig, som man så det i Libanon fra 1975-1990. Styret i Syrien positionerer sig selv som garant for sikkerhed og stabilitet, og militærets kamp mod såkaldte "bakterier" er for at beskytte alle syriske borgere. Den ideologiske infrastruktur og en direkte trussel om vold, hvis man åbenlyst ikke godtager de statslige symboler, har ledt syrere til i årerække at "acting as if", som Lisa Wedeen beskriver det i bogen *Ambiguities of Domination* (1999). Wedeen beskriver den sociale kontrol, som siver ned blandt almindelige mennesker i tiden under Hafez al-Assad. Den sociale kontrol og det indirekte forbud mod at tale om fx alawisme skal ses som en politisk fabrikeret konstruktion, som, ligesom frygten for at ytre sig, manifesterer sig i mennesker som en sociopolitisk forståelse af sekter som en faktor at måle identitet ud fra.

## Dataindsamling og metodiske overvejelser

Artiklen bygger på interviews med syrere med forskellige baggrunde, men overvejende mennesker, der ikke følger den religiøse praksis, de er født ind i. De er primært sekulære, og flere tager direkte afstand fra deres religiøse ophav. Flere med religiøs minoritetsbaggrund taler mere om religion end folk med sunnimuslimsk oprindelse, hvilket vidner om, at segregeringen også inden opstanden føltes stærkere blandt minoriteterne. Gruppen af informanter kan bruges til at belyse, men ikke generalisere, hvordan veluddannede oppositionsfolk forholder sig til det sekteriske element både i og før konflikten.

Jeg har udført semistrukturerede interviews med 37 syriskfødte personer, som efter 2011 har været bosat i Danmark, Sverige eller Tyskland. Jeg har ikke spurgt direkte ind til deres religiøse tilhørsforhold i interviewet, så materialet her er opstået på baggrund af informanternes egne initiativer i samtaler før, under eller efter selve interviewet. De identificerer sig alle som værende i opposition til styret og har både før og efter opstandens start anset Syrien som et diktatur. Af sikkerhedsmæssige årsager er alle anonymiseret.

Religiøs identitet er ikke det mest centrale blandt de primært venstreorienterede oppositionsfolk, jeg har interviewet. Når jeg alligevel har valgt at beskrive emnet, er det for at vise, hvordan denne gruppe syrere italesætter deres religiøse identitet. En pointe i den forbindelse er, at der i vores samtaler ikke har været lagt vægt på at analysere eller forklare fremkomsten af væbnede islamister i Syrien. Fokus har derimod været på, hvordan de oplever religion som en del af deres identitet i diaspora. Jeg forsøger altså at gribe en flygtig diskussion, som finder sted blandt mennesker og også via medier. Formålet er metodisk at kunne skabe et billede af, hvordan syriske oppositionsfolk italesætter og diskuterer emner, som forbindes med forskelle religiøse retninger. Flere har været kommunister, og nogle få identificerer sig som ateister.

Jeg har i denne artikel valgt at inddrage mest materiale fra interviews med mennesker med religiøs minoritetsbaggrund af to grunde. Den første er, at de synes at være mere optaget af den religiøse del af deres identitet, eftersom de allerede i Syrien tilhørte en minoritetsgruppe. Den anden grund er, at det er interessant at se, hvordan man nu i højere grad taler om de sekteriske forskelle. Det har længe været forbudt både ved lov og soci-

al kodeks at tale om forskellene inden for Syriens grænser. Derudover har jeg valgt at angive den religiøse identitet ved hver informant, som trosmæssigt definerer den gruppe eller det miljø, vedkommende er født ind i, uanset om den forstås som primordial eller konstrueret af informanten. Denne angivelse signalerer ikke nødvendigvis, at den interviewede praktiserer eller identificerer sig med trosretningen, men bruges udelukkende til at vise forskelle og ligheder.

Af loyalitet over for informanternes egne forståelser og følelser vil jeg her pointere, at jeg skriver om religion for at kunne udfolde de analytiske aspekter, hvad angår kontekster som tid og geografi samt sociale, politiske og religiøse bånd. I flere interview-situationer har informanterne først fortalt mig langt inde i interviewet, eller efter optageren er slukket, hvilket religiøst tilhørsforhold de har. Jeg har ikke udvalgt informanter på baggrund af deres religiøse tilhørsforhold, men jeg har alligevel flere af de større minoritetsgrupper repræsenteret: sunni, (ortodokse) kristne, alawitter og ismailitter. Desuden er også forskellige etniciteter repræsenteret: kurdere, palæstinensere og drusere. En kristen mand sagde: "Lad være med at tale om religion med folk fra Syrien, lad dem føle sig trygge. For mange er det et meget følsomt emne." Spørgsmålet om religion i en voldelig konflikt er meget følsomt, og derfor skal artiklen ses som et indblik i dynamikker og ikke som hverken forklaringsmodel eller en politisk læsning af konflikten som værende udelukkende sekterisk.

## Sekterisme som social konstruktion

Sekterisme er kompliceret begreb, som kræver mange kontekster. Det forstås i denne artikel som en diskursiv praksis, et socialt fænomen og en politisk orden, som således repræsenterer enheder af narrativer og identitetskonstruktioner (Zecca 2018, 36). Denne kognitive tilgang fordrer, at man ikke anser forskellige grupper som enheder, men som "collective cultural representations, as widely shared ways of seeing, thinking, parsing social experience and interpreting the social world" (Brubaker, Loveman, Stamatov 2005, 15). I den sociale proces omkring identitet spiller også medierepræsentationer en stor rolle i udformningen af identiteter.

Sekterisme er ifølge Makdisi en proces, hvor religiøs identitet bliver politiseret i en kamp om magten (2008, 559). Sekteris-

me betegner spændingen mellem religiøse grupper, og forståelsen og konceptualiseringen af begrebet "sekt" i mellemøstlige sammenhænge er blevet anklaget for ofte at have en orientalistisk tilgang, hvor man læser det politiske felt gennem et kulturelt filter. Man taler i forskningen om en instrumental og en primordial tilgang til, hvor de substansielle identiteter stammer fra. Sekterisme forstås her instrumentalt som en social konstruktion og ikke som noget medfødt eller primordiale (Valbjørn 2019). Joanne Randa Nucho fokuserer på hverdagssektarisme i statslige narrativer i Libanon. Hun beskriver det sekteriske som en "dynamisk identitet":

Everyday sectarianism is about the ways that identity shapes interactions in everyday life, but it is a dynamic identity that itself is necessarily shaped by the political-sectarian structures, discourses, and practices of Lebanese state institutions and local municipal governments (2016, 4).

Der er altså tale om en politisk infrastruktur og de dertil knyttede diskursive praksisser. Andreas Schmoeller beskriver i sit studie blandt kristne syrere i Østrig, at "religion is a strong marker, providing a framework for self-interpretation in a period of change and/or disruption" (2016, 1). Han beskriver oprud som erfaring med at måtte flygte. Han pointerer, hvordan det religiøse spørgsmål i høj grad påvirker minoriteter, en pointe, som bekræftes i mit feltarbejde. Det er vigtigt at have for øje, hvordan "det sekteriske kort" spilles (Valbjørn 2019, 23), samt hvordan dette spil forstås blandt syrerne selv.

## Italesættelse og forhandlinger af identitet via medier

Man har inden for diasporastudier længe undersøgt processer omkring identitetsdannelse, men det, der er særligt kendetegnende for syriske diasporagrupper, er den høje grad af medialisering. Konflikten i Syrien er beskrevet som den mest mediedækkede konflikt nogensinde (Lynch et al., 2014), og folk indgår i mange online fællesskaber, hvor identitet også forhandles og udvikles. Menneskers virkelighed, deres sociale verden, er konstrueret gennem relationelle interaktioner og i høj grad også fortællinger i massemedier.

Denne artikel ser medier som en kultur, hvor menneskers fortolkning af deres væren i verden påvirker, og påvirkes af, hverdagslivets mediepraksis. Medier er en integreret del af menneskers hverdag, specielt for mennesker i opbrud med familie og venner spredt. Thomas Fibiger påpeger i sin undersøgelse af sekterisme blandt folk i Bahrain og Kuwait (Fibiger 2018, 2), at sekterisme optræder i hverdagen som et system, en social konstruktion, som folk kategoriserer efter, men samtidig er dybt kritiske over for. Denne dobbeltydighed mellem hverdagssekterisme og antisekterisme ses også i medierede diskurser og blandt syrere. Fibiger tilføjer et element, han kalder *non-entrepreneur*, som han beskriver som “how ordinary people live, understand and reproduce sectarian dichotomies, imaginaries and narratives in their everyday lives” (Fibiger 2018, 303). Han fremhæver, hvordan sekterisme skabes nedefra og ikke blot via ledere eller politiske magthavere. Det kan tolkes som den internalisering, der beskrives af Valbjørn, hvor de sekteriske skel praktiseres i hverdagssammenhæng.

Jeg vil netop udforske de sekteriske praksisser i syrernes hverdagsliv, som bygger på deres egne erfaringer og antagelser, efter ankomst til Europa. Andreas Schmoeller beskriver, hvordan identitetskonstruktionen ofte relaterer sig til det sekteriske spørgsmål: “In most cases, post-flight identity as a matter of ‘translocational’ positioning is constructed within the framework of sectarianism” (2016, 1). Man kan fx ikke som syrere sige, at man er ateist uden at blive spurgt, om man er kristen eller sunnitisk ateist. Religion er altså en stærk identitetsmarkør. Det translokale handler dog ikke udelukkende om religion, men også om by, lokalområde, nabolag og familiære relationer. Identiteter bliver konstant genforhandlet, eftersom følelser og opfattelse ændrer sig og gør identiteter flydende (Zarras 2019, 51). Hvordan menneskers identiteter og tilhørsforhold påvirkes, skabes og genskabes afhænger af flere faktorer: erfaringer fra Syrien, herunder også dem, der overføres via medier, livet i diaspora, og hvilken agens, de føler, de har.

En journalist med sunnimuslimsk baggrund bosat i Malmø forklarer, hvordan han efter ankomst til Sverige tænker på konflikten i mindre sekteriske termer:

Jeg tror, at det er diskussionerne med svenskerne, diskussioner og læsninger og så videre, og at være væk fra den direkte konflikt, være væk fra nogen, der taler den



alawittiske dialekt, eller den kystaccent, den nedladende og skræmmende tone, der desværre for det meste bruges af alawitter. Så at være væk fra det lidt har måske lettet den følelse inden i mig. Jeg ser mennesker her, der ser på det som en meget sekterisk ting, og de er pro-ISIS, og de er pro-Nusra og så videre. Og da New Zealand-angrebet skete, var de selvfølgelig imod korsfarere og imod de kristne og så videre. De er stadig meget polariserede.

Han beskriver, at det at være flyttet væk fra Syrien og artikulationerne om sekteriske skel har fået ham til at anskue konflikten i mindre sekteriske termer.

Udover det at have flyttet sig fysisk, kæmper mange med kun at have én identitet i deres nye hverdagsliv: flygtning. De ser det som en identitet, de pådattes udefra og ikke kan ryste af sig. En ung mand bosat i Danmark siger: "Jeg er ikke bare en flygtning, jeg er et menneske". Udtalelsen flugter med en transnational mediekampagne med titlen "jeg er flygtning, jeg er menneske", som tilsigter at give fylde og nuancer til den noget ensidige masse af "flygtninge" i europæiske medier. Problemerne, identitetskriserne og eksilstressen vil jeg ikke gå dybere ind i her (se Yonus 2020), men blot fremhæve, at det nye politiske landskab, syrerne nu befinder sig i, også spiller ind i deres forståelse af verden omkring dem. Erfaringer og mødet med europæisk politik, som direkte påvirker syrerers nye hverdagsliv, former identitetsprocesserne. Salwa Ismail skriver: "... the sectarian divisions running through the population are grounded in the materiality of political and spatial processes of sectarianisation rather than being the expression of doctrinal discourses" (2018, 192). Dette møde med politik gælder både Syrien og deres nuværende værtsland.

Ismail har beskrevet den politiske sekterisme ved blandt andet at kigge på segregation i Damaskus, hvor de militære alawittiske områder findes i en ring rundt om byen (ibid.). Med andre ord, så har det syriske styre opdelt folk for også at kunne kontrollere menneskers fysiske færden, herunder bevægelsesfriheden for oppositionsfolk (ibid., 191). Hun beskriver også, hvordan både militæret og efterretningstjenesten er repræsenteret af folk med alawittisk baggrund, og hun kalder styret et "civil war regime", som gennem årtier har opbygget både stat og byer med henblik på at bibeholde magt (ibid.). Hun påpeger dog, at også

... economic and regional variables, as well as cultural

divisions, certainly played an important role in the socio-spatial organization of cities like Damascus, Homs, Latakyya and Tartous, but their political investment by the regime entrenched their sectarianisation (ibid., 192).

For de diasporiske syrere spiller erfaringerne med segregering i Syrien og den religion, de er født ind i, tilsyneladende en mindre rolle, efter de har forladt Syrien. Dog bliver religion tydelig, så snart de interagerer med andre syrere, endda med mig, som har et indblik i den sociale sammensætning af folk i Syrien.

Medierne, og specielt de sociale, spiller en stor rolle i, hvordan identiteter udtrykkes og mærkes, især fordi de fleste ikke føler sig stærkt tilknyttet til deres nye land. Jeg vil i det følgende beskrive det empiriske materiale, som artiklen bygger på, samt refleksioner omkring overhovedet at skrive om religion blandt antisekteriske, venstreorienterede oppositionsaktivister. Fordi medier spiller en stor rolle i menneskers forståelse af verden omkring dem, vil jeg først beskrive udviklingerne i medielandskabet, som har givet større rum til italesættelse af religiøse og politiske emner.

## Medielandskabet før og efter opstandens start

Inden opstandens start havde man i Syrien syv satellitkanaler, syv radiostationer og to jordbaserede kanaler. Der eksisterede kun et nyhedsbureau: Syrian Arab News Agency (SANA). Der fandtes få private medier, og oppositionsmedier var bandlyst. Det var et topstyret og ensformigt medielandskab karakteriseret ved narrativer omkring præsidentkult, national enhed, socialisme og truslen om fanatisk islamisme. Medier var og er ikke en fjerde statsmagt, som de ofte beskrives i Vesten (Rugh 2004; Sakr 2007). Medierne var blottet for politisk debat og kritik af statslige figurer og specielt præsidenten.

Iløbet af opstanden har medielandskabet i Syrien gennemgået store forandringer. De vigtigste aktører har været borgerjournalister i Syrien, diasporanetværk og medieinitiativer samt naturligvis de større medieinstitutioner som fx al-Jazeera. Mediemiljøet er blevet mere åbent, og mange nye medieinitiativer er kommet til, fx Aleppo Today, Enab Baladi, Syria TV og radiostationerne Souriali og Radio Fresh.

Trods det at mediemiljøet er blevet mindre topstyret, er frygten for vold og fængsling steget markant igen de seneste år.

Oppositionsmedierne, som primært er fra diasporamiljøerne i Europa, Tyrkiet og Golfen, består af såkaldte transnationale netværk, som især bruger Facebook og YouTube til at dokumentere hændelser i Syrien. Eksempler på grupper på Facebook er Syrian Revolution Network, Shaam News Network, Syrian Archive, Syria Breaking og Syria Today. De mange nye medier og nye muligheder for hurtig og billig spredning af nyheder på tværs af grænser har skabt et medielandskab, hvor manipulation af information er udbredt, og hvor verificering har været meget problematisk. Fremkomsten af borgerjournalister, da udenlandske journalister blev nægtet adgang til Syrien, har også resulteret i en manglende professionel dækning af konflikten inde i landet. Der er så meget materiale til rådighed, at det kan være svært at overskue og gennemskue konteksten omkring fx en video på YouTube som beskrevet af blandt andre Josepha Wessels (2015) og Donatella Della Ratta (2017).

Studier viser, at sociale medier også har skabt afgrænsede cirkler af informationsudveksling: Dækningen bliver hurtigt polariseret i pro- og anti-Assad-narrativer, og information deles mestendels i ekkokamre, hvor man søger og får information fra folk, man deler holdninger med, som politologen Marc Lynch og andre har påpeget i et studie af den syriske Twitter-sfære (Lynch et al. 2015). Desuden anvender styret i Syrien de nye mediers mulighed for både hacking og phishing med fx Syrian Electronic Army og for udvikling af overvågningsteknikker. Den øgede digitale overvågning, som Dana Moss (2018) kalder "networked authoritarianism", samt den voksende fængselsindustri har taget pusten fra den politiske opposition. En mand med kurdisk baggrund bosat i Malmø forklarer, hvordan man end ikke tør sige ordet "situation" (wada') længere, når man taler med venner og familie, som er i Syrien. Flere andre beskriver også, hvordan frygten er øget, i takt med at direkte kamphandlinger aftog, og styret mere målrettet går efter at opretholde status quo efter at have genvundet mange områder.

I det følgende vendes blikket mod, hvordan de syrere, jeg har talt med, forstår og analyserer statens strategiske anvendelse af religion som politisk værktøj.

## Antisekteriske bevægelser blandt sekulære aktivister

I den syriske konflikt høres budskabet “vi er alle syrere mod sekterisme” eller “et, et, et, det syriske folk er et”. Det har været slogans ved demonstrationer, som er transmitteret gennem videoer på YouTube eller transnationale kampagner. En kendt mediefigur er “revolutionens sangfugl”, Abdel Baset al-Sarout fra Homs<sup>1</sup>, som tidligt sås lede demonstrationer med sang side om side med den alawittiske skuespiller Fadwa Suleiman og den kristne youtuber Basel al-Shahade (Syria TV) som et bevis på, at folket står sammen (Zaman al-Wasl). I den virtuelle kamp om narrativer dominerer den antisekteriske fortælling både i oppositionen, i pro-Assad-lejre og blandt de “grå”, som svinger imellem ønsker om politisk forandring og angsten for tab af stabilitet (Wedeen 2019, 22).

Blandt oppositionsaktivister, som er fokus her, er det svært at sige, hvilket type af opgør med sekterisme, der er tale om: anti- eller multisekterisme eller noget tredje. Fælles for disse opgør er, at konflikten forstås som en kamp mellem et illegitimt styre og det syriske folk; et styre, som har sprunget en sekterisk bombe allerede tidligt i opstanden. Kløften er mellem folket og styret, ikke mellem sekter. Siden 2011 har der i Syrien været antisekteriske bevægelser og dogmer i spil som svar på det, som for oppositionsfolk var en sekteriske krigsførelse fra styrets side. Det vidner om en form for tilhørsforhold, som er knyttet primært til nationen og ikke en bestemt religion (Valbjørn 2020, 15). Som Valbjørn (2020) viser, er antisekterisme lige så broget som selve forståelsen af sekterisme. Alle former for opgør med sekterisme, beskrives under termen “de-sectariniazation” (Mabon 2020, 3). Valbjørn udpensler disse bevægelser som “anti/counter/post/trans/cross/non/multi-sectarianism” (Valbjørn 2020, 13), og Mabon (2020) skriver om identiteter, der kan være “post-sectarianism”, “antisectarianism” or “trans-sectarianism” (2020, 2). En fællesnævner er, at opgøret med sekterisme er drevet af mennesker som nogle af dem, der er repræsenteret her. Det er mennesker, der ønsker at decentralisere sekterisme i den større sags tjeneste: frihed fra en diktatorisk stat, der voldeligt holder folket fanget, både i symbolsk og bogstavelig forstand, og ikke mindst er fortalere for sekulære værdier. Sekularisme kan dog være lige så dogmatisk som sekterisme, også bygget på myter såsom frihed (Sheikh 2012, 389; Gunning og Jackson 2011,

1. For mere om Abdel Baset al-Sarout se Yonus (2021) i Babylon “Bulbul al-thawra: revolutionens sangfugl” (ikke udgivet endnu).

389). Ligeledes er det vigtigt at anvende folks egne anvendelser og forståelser af begreberne i dagligdagen (Sheikh 2012, 373), både for at undgå at bruge dem som noget primordialt og for metodisk at inddrage folks egen italesættelse og forståelse af dem. De mange måder at gøre op med sekterisme, som opfattes primært som noget negativt, kommer sig af, at det er svært at beskrive, hvad sekterisme egentlig er (Valbjørn 2020, 13).

Man bliver nødt til at overveje, hvad religion eller religiøsitet rent faktisk betyder, og selvom de fleste informanter ikke ser sig selv som troende, er de stadig født ind i en kontekst, som har præget dem. Religion ses her som speech act (Sheikh 2012, 366) eller som diskursiv praksis. Fokus er på folks opførsel, og hvordan sekterisme kan ses som “a soft power of persuasion and justification or as a strategic asset” (ibid., 379). Sheikh beskriver sekterisme i forbindelse med sikkerhed og trusler fra islamisme, men her handler det om internaliserede trusler om ikke at “passe ind”. Sikkerheden indfries ved at undgå at tale om emnet eller først åbne op, når der er opbygget tillid til mig som udenforstående. Jeg undersøger, hvordan denne magtstruktur og de kulturelle praksisser forbundet hermed migrerer som “the causality between words and actions” (ibid., 379), og hvordan dette kommer til udtryk. Derfor er det syriske styres ideologiske og mediestrategiske inddraget i begrænset omfang i artiklen for at beskrive konteksten: hvilken forståelse af og omkring sekterisme, gøres der op imod.

Spørgsmålet om, hvad man overhovedet skal kalde konflikten i Syrien, er en del af den diskursive praksis (Bartolomei 2018, 224). I narrativerne blandt sekulære oppositionsaktivister tales der stadig om, at konflikten er en revolution: et folk mod et illegitimt og brutalt styre. Trods eskaleringen af vold, som også har religiøst islæt, holder de fast i, at det er en revolution. En revolution kræver mange ofre, som man har set historisk. Når jeg i interviews har spurgt ind til, hvad mine informanter vil kalde situationen i Syrien, svarer flere, at det stadig er en revolution: et korrump styre i kamp mod befolkningen. Flere taler om magtspeillet i regionen i politiske termer, hvor andre nævner det sekteriske spørgsmål. En del har som sagt også talt om, hvordan styret selv har skabt det sekteriske element for at beholde magten og vende grupper imod hinanden.

## En falsk mosaik

Flere informanter beskriver, hvordan de altid har følt en vis segregering i det syriske samfund, selvom det har været tabu at tale om. En midaldrende mandlig journalist og filmproducent med sunnimuslimsk oprindelse fra Damaskus, nu bosat i Berlin, forklarer, hvordan der for ham at se var *ta'yyush*<sup>2</sup>: Man levede side om side, men der var begrænset grad af integration sekterne imellem, hvorfor man sjældent fandt ægteskaber på tværs af sekteriske forhold. Han fortæller, at der var harmoni, men trods alt en vis distance, når det kom til noget så seriøst som indgåelse af aftaler familier imellem. En kvinde med ismailibaggrund, nu bosat i Malmø, fortæller, hvordan hun i sin hjemby Tartous altid følte sig som en del af en minoritet. Hun beskriver, at Tartous var meget segregeret, helt ned på lokalplan: et nabolag til den gruppe, et til den og et til den. Hun fortæller mig desuden, som flere andre, først om, at hun har ismailittiske rødder, efter interviewet er slut. En, der derimod talte åbent og direkte om sit forhold til religion, er en ung kristen mand, bosat i Berlin:

Jeg tænker, at mosaikken var falsk. Ja, vi havde trods alt muslimske venner. Selv mine forældre og alle andre. Vi havde virkelig en blanding, blandede os med hinanden, men min opfattelse var, at når hver enkelt kom hjem, ville han bare tale om, hvor dårlig den anden er. Eller måske, hvordan vi er bedre. Jeg er kristen, så jeg følte altid, at der var sekter. Måske var det blandt os, som kristne måske, det ved jeg ikke. Vi har forskellige navne for hver gruppe, for fx muslimer: *shamouti*, og det er dybest set sproget for de mennesker, der arbejdede med guld i Bab Touma. Når jeg var sammen med mine venner jokede vi med, at den og den er *shamouti*. Og for druserne: *ahfori*. Alawitterne, de har mange forskellige navne. En af dem er *onwi*. Det kommer fra arabisk 'ala og wi<sup>3</sup>; onwi. Og det må siges at være sekterisme i sin kerne. Han stadfæster dermed, at billedet af Syrien som en fredfyldt mosaik er en falsk konstruktion.

2. Sameksistens

3. På arabisk hedder en alawit 'alawi. 'Ala betyder isoleret set "på", "on" på engelsk, og sættes sammen med det arabiske -wi i 'alawi.

Så hvad er sekterisme fra syrernes eget synspunkt: segregering, mangel på blandede ægteskaber, eller at man har specifik sprogbrug til at beskrive og latterliggøre hinanden bag ryggen? Det findes der ikke noget entydigt svar på, men den sekteriske iden-

titet skal forstås i en sociopolitisk kontekst (Haddad 2011, 48). Der kommer et ekstra lag på, når det sociale fabrika forflyttes, som det er tilfældet med syrere, der er flygtet til Europa. Her befinder de sig i en ny kontekst, hvor religion generelt har mindre betydning socialt set end den har i Syrien, uanset hvilken baggrund, man kommer fra, og hvordan man relaterer til den. Flere har, som beskrevet, både direkte og indirekte taget afstand fra deres identitet som værende fx alawit eller druser. For mange var der og eksisterer stadig et antisekterisk narrativ i protestbevægelserne. På den måde har både styret og oppositionerne et antisekterisk narrativ. Enrico Bartolomei skriver: "Sectarian framings have been employed by rival forces to mobilize populations or specific groups according to their perceived or real national, ethnic, cultural, or religious differences" (Bartolomei 2018, 223). Hermed mener han, at uanset oprindelsen og grupperingerne, så bliver den sekteriske framing anvendt på begge sider af konflikten. Han beskriver også, hvordan staten har anvendt sekteriske forskelle som et redskab i bevarelsen af magten og økonomisk vinding, og hvordan aktivister forsøgte at skabe identiteter på tværs af sekteriske skel (Bartolomei 2018, 223)

Diskursive praksisser spiller en stor rolle for, hvordan folk forstår konflikten, hvordan de forholder sig til konflikten og endda, hvordan de handler. Både statslige og ikkestatslige aktører har i en syrisk kontekst kæmpet for legitimitet og specielt på oppositionssiden retten til at repræsentere. Flere beskriver, hvordan det sekteriske blev italesat af staten gennem en tale af Bashar al-Assads spindoktor, Buthayna Shaaban, tidligt i opstanden. Hun beskriver de fremmede elementer, eller bakterier, som de blev kaldt, der gør indtog. Den retorik er langt fra ny, men fik større betydning i takt med, at landet sank ned i både voldelig og økonomisk krise. En sunnimuslimsk kvinde, bosat i Malmø, beskriver, hvordan hun så videoen med Buthayna Shaaban på en syrisk tv-kanal sammen med sin far, og at hun aldrig vil glemme det øjeblik, hvor det sekteriske blev så tydeligt. Buthayna Shaaban beskriver, hvordan fremmede mennesker, ikke-syrere, i landet startede en sekterisk konflikt, lang tid inden de islamiske grupper var på slagmarken i Syrien. Det var ikke nyt i og for sig, eftersom der allerede under Hafez al-Assad blev opildnet til frygt for de fanatiske islamister, men flere syrere i dette studium har beskrevet den video som det første hovedpunkt i italesættelsen og senere mobiliseringen og væbningen af konflikten. Der er i denne forståelse fra syrernes perspektiv

tale om et styre, der åbner op for en begyndende borgerkrig og endda aktivt opdanner til det for at beskytte deres position. Den unge kristne aktivist fra Berlin beskriver det således:

Det var sådan i begyndelsen – som alle andre var vi imod regimet. Alle sammen. Det betød ikke noget, hvor du kom fra, hvilken klasse du kom fra. Jeg havde en følelse af, at 90 % af befolkningen omkring mig alle var imod, hvilket jeg også tror gjorde, at regimet begyndte at slå så hårdt ned for at legitimere sig selv. De havde brug for, at nogen skød på dem for at forsvare, at de skød på andre. Så jeg tror også, det er derfor, vi hører historier om, at regimet gav dem våben i kampen for at legitimere sig selv. Og så senere al-Nusra og derefter ISIS. Det var Bashar al-Assad, som lukkede dem, som var blevet anklaget for at sympatisere med Det Muslimske Broderskab, ud af fængslerne. Han lod alle gå ud af fængslet. Så... det er trods alt regimets skyld. Han lukkede dem ud for at legitimere sig selv.

Der beskrives her både ideologiske og pragmatiske processer, hvorved styret selv har skabt det, som Bartolomei kalder en sekterisk magtdiskurs (Bartolomei 2018, 224). Citatet peger også på spørgsmålet om legitimitet, og som en ældre kvindelig jurist istemmer, så handlede det ikke blot om legitimitet i forhold til den syriske befolkning, men også om at skabe et narrativ om terrorisme, som skulle bruges til at få sympati fra vestlige magter:

Buthayna [Shaaban] beskrev det, der skete, som en sekterisk krig. Den syriske udenrigsminister Waled Almualllem sagde, at det var en international sammensværgelse mod Syrien. Han sagde, at Europa sendte terrorister. Og dette ord, terrorisme, skabte, hvad der sker i Syrien. Det er dem [styret], der virkelig skabte terrorisme, og det kaster lange skygger på dem.

Flere af de adspurgte syrere er altså enige om, hvordan styret har anvendt religion til at legitimere sig selv både nationalt og internationalt. I det følgende vil jeg beskrive, hvordan religiøs identitet kommer til udtryk i en ny kontekst.



## Sekterisme i den syriske radiostation SouriaLi

Diskussionen om sekterisme har også været at finde i syriske oppositionsmedier. Radiostationen SouriaLi<sup>4</sup> har i flere omgange sat fokus på sekterisme, hvor syrere selv diskuterer deres forhold til det sekteriske spørgsmål. SouriaLi har haft udsendelser som direkte taler om sekterisme i programmerne “Er du sekterisk?” (29.01.15), “Menneskelig, patriotisk, nationalistisk” (17.08.19) og “Interkontinental ballistisk missil” [strategisk masseødelægelsesvåben] (05.11.19).

Jeg har valgt at tage fat i det nyeste program fra november 2019 for at vise, hvordan emnet italesættes, og fordi programmet indeholder overvejelser omkring, hvad der sker i diaspora. Titlen på programmet, som er en del af serien “Fra et liv til et andet (*min sīra la sīra*)”, referer også til de strategiske opdelinger, som staten har anvendt. Den beskrivende tekst til programmet lyder: “Om opdelingerne i samfundet, baseret på klasser, sekteriske og etniske skel, som har hersket i Syrien i mange år, hvor det var forbudt, at vi talte om det ... hvor er vi nu, når vi alle er i andre lande?” (SouriaLi 05.11.19). Der er to værter, en mand og en kvinde. I indledningen siger den kvindelige vært, at de opdelinger ikke længere bare er til stede i Syrien, men er flyttet “med os til asyllandene”. Manden tilføjer, at skellene er større end blot at være en del af støtterne eller oppositionen. “Kom med os på denne rejse i et emne, vi ikke taler meget om, men som er nødvendigt at italesætte.” De beskriver, hvordan den lokale lovgivning i Syrien samt Ba’ath-partiet er det største bevis på, at folk ikke er integreret med hinanden. “Vi gemte os og talte om mosaikken.” Den syriske mosaik beskrives som forskønnende eller idealiserende og som en medieskabt løgn for at dække over manglende rettigheder. I den forbindelse nævnes spørgsmålet om det kurdiske mindretal i Syrien, som et eksempel på en konflikt, der i den grad er blusset op under opstanden. “Vi har alle levet under den samme racisme i diktatorstaten.” De taler om racismen mellem byerne Aleppo og Damaskus og mellem land og by. De taler også om opdelinger af minoriteter og majoritet. Al-Assad-styrets strategi var opdeling på opdeling på opdeling. “Vi troede på, at folket er et.” De beskriver, hvordan der i en europæisk kontekst kommer nye ting til, som om man kom over Middelhavet eller ej, hvor meget man får i udbetaling, om skolen er gratis etc. Hele skylden skal altså ikke lægges på det syriske styre, men opdelingerne følger med og tager anden

4. Det er en online radio, der startede i 2012 og sendes via SoundCloud fra Damaskus, Jordan og europæiske byer. Det er et uafhængigt medie, der kommunikerer på syrisk dialekt. Visionen bag stationen er at skabe et aktivt syrisk civilsamfund og motivere samfundsdebat om spørgsmål, man ikke tidligere kunne tale om, såsom retssikkerhed, retfærdighed, frihed, menneskerettigheder – også kvinders og børns - samt spørgsmål om etablering af fred i landet. Navnet Souriali er et ordspil, som blander ordene for mit Syrien og surrealistisk med henvisning til situationen i landet.

form. Selvom det syriske styre har vist sig modstandsdygtigt og stadig bruger samme retorik i forbindelse med religion, har det fået en anden genklang i syrere, selv i dem, som har flyttet sig fysisk til Europa. Tabuet eksisterer dog endnu.

En syrisk journalist fra Hama, nu bosat i Berlin, fremførte i en samtale jeg havde med ham, tre lag i tanken om religiøs identitet i en syrisk kontekst: 1) *qawmiyya* (nationalisme, det at være fra en bestemt gruppe, der er drevet af politiske ideologier. Naturligvis også syrisk nationalisme, 2) *ta'ifiyye* (sektarisme, skel baseret på religiøst tilhørsforhold) og 3) *'onsuriyye* (racisme, skel baseret på etnicitet). Han viser på den måde, hvordan han tolker de forskellige lag i identitetsudvekslinger og mærkater. Flere beskriver, hvordan deres nabolag bestod af mange forskellige religiøse sekter, der levede i fred side om side, mens ægteskaber mellem sekterne var sjældne. Denne levevis beskrives som udtryk for, at religion var underordnet i Syrien, men alligevel var konnoteret med en bestemt klasse eller rang. Den unge kristne beskriver, hvordan hans religiøse identitet i Syrien var stærkt knyttet til det at være kristen, hvor den i Berlin spiller en langt mindre rolle, og at han ikke er bange for at udtrykke, at han mest af alt identificerer sig som ateist.

Religion eller sekteriske tilhørsforhold er dog stadig tabubelagt, men som på verdensplan ser man det multikulturelles kollaps som fx i USA: Racer findes, og diskussion af race er genopstået. Derfor har konflikten sprunget en boble, hvor det sekteriske blev et spørgsmål om overlevelse, at beskytte sin egen gruppe og udvise loyalitet eller det modsatte over for den sekt, man er født ind i. Der er forskel på, hvilken religion man er født ind i, og den, man genfødes i. Denne religionens genfødsel i syrisk sammenhæng, og genfødsel i Europa, betyder flere ting: Den første, og negative, er, at man ser politiske og religiøse alliancer, der udkæmper væbnet krig med religion som motivation. Den anden, på både meso- og mikroniveau, er, at tabuet løftes en lille smule: Man behøver ikke være helt så bange for at tale om det.

## Politisk ideologi frem for religiøs identitet

Religiøs identitet placeres ikke i forgrunden i min gruppe af primært venstreorienterede oppositionsfolk, men derimod den politisk ideologi om frihed. En mand med kristen familiebag-

grund siger: “Ja, jeg er ateist, men min politiske identitet i Syrien vil altid være kristen.” Han beskriver desuden en nuværende konflikt med sin far, som støtter al-Assad, fordi det var bedre, som det var før. Politik er i centrum her og i mindre grad religion.

En interessant ting omkring identitet er styrkeforholdet mellem det nationalistiske, det sekteriske og det etniske. En ældre kvinde, som bor i Berlin og har drusisk baggrund, beskriver det således:

Regimet forsøgte at forsvare sig mod, hvad der skete foran verden. De måtte skabe en ubestridelig fortælling om, at Syrien er rig på variationer i religioner, sekter, modstand, og tidligere i historien levede Syrien med alle disse variationer. Hvad de gjorde i Houla-massakren, mænd fra en bestemt sekt dræbte folk fra en anden sekt. De gjorde det samme på andre områder. Dette er forsvar fra en sekt mod en anden, fordi regimet havde brug for det. Og på denne måde var regimet i stand til at vise verden en historie, der foregik i Syrien, er en sekterisk krig, men det er dem, der gjorde det. Fra begyndelsen erklærede de, at det, der skete, ikke var nogen revolution.

En ung kvinderettighedsforkæmper, bosat i Berlin, af alawittisk herkomst beskriver, at den første demonstration i Homs, som hun deltog i, var fantastisk, men at det sekteriske hurtigt blev synligt:

Det var så svært, da stanken af sekterisme kom til Homs. Ikke på grund af folket. Fra selve systemet. De skabte det. Men jeg kom nu i tanke om et vigtigt punkt, så lad os gå tilbage til at tale om frihed. Vi som folk i Mellemøsten har siden 50'erne opfordret til frihed fra regeringen, lederen, men vi forstår ikke alle aspekter af frihed i alle dens variationer med personlige rettigheder. Især hvad der har med kvinder at gøre. Et af resultaterne af revolutionen har været, vi siger “frihed frihed”, men hvis vi går tilbage til kvindens frihed, er der ingen frihed. For de syriske kvinder er det modsat, efter revolutionen var de det største offer. Offeret for regimet, i fængslerne, og hvad der er sket i Raqqa og Deir Ezzor under ledelse af Daesh og andre islamiske grupper. Hvor er friheden?

Den er væk. Men som jeg fortalte dig, bevidstheden og ideen forbliver, men der er en stor forskel på frihed fra en leder og den personlige frihed. Vi må forstå det.

Den unge kvindes udtalelse viser to ting: Den ene er, at hun går væk fra at tale om det sekteriske for at vende tilbage til det politiske og mere konkret forståelsen af frihed. Den anden ting er, hvordan også hun forstår det sekteriske som noget, styret har skabt.

Den religiøse identitet er tæt forbundet med historie og fælles erfaringer, ligesom det også i høj grad er meget individuelt og lokalt. En mand i Berlin, med drusisk baggrund, forklarer, hvordan han i højere grad identificerer sig med palæstinenserne i Syrien, frem for hvad man kalder syrsersyrere (*suri suri*). Han har gennemlevet, som han siger, en israelsk besættelse i sit lokalområde i Golan, han har i mange år ikke kunnet besøge sin familie grundet besættelsen. Han identificerer sig ikke i dag som druser, men mere med en tidligere kommunist og sidenhen som sekulær intellektuel i oppositionen. Den nationalistiske tilgang kommer dog måske mere i spil, når folk flytter. En palæstinensisk mand fra Yarmouk, bosat i København, fortæller, hvordan han først rigtig følte sig fra Syrien, da han forlod landet. Mens hans var der, var han palæstinenser og endda mere specifikt "yarmoukgenser" (*yarmouki*), da han ikke altid følte stort tilhørsforhold med palæstinensere fra andre områder i Syrien. Der findes også flere ydre identitetsmarkører, som hvor man boede, hvordan man praktiserede sin religion, hvordan man gik klædt og også folks dialekt på arabisk. Alle eksempler på identitetsmarkører, som kan formes, udtrykkes, undertrykkes eller på andre måder tilpasses forskellige sammenhænge. For eksempel, har den alawittiske dialekt et meget særegent udtryk, og alawitterne, jeg har talt med, har så at sige taget dialekten af, ændret deres udtale og ordvalg, så den ikke har kunnet spores først i samtalen. Nogle af alawitterne har aldrig italesat deres tilhørsforhold direkte, men det er kendt, at de har alawittisk baggrund. Et eksempel på en observation af den sproglige markør er en sunnimuslimsk kvinde fra Malmø, der beskriver sit arbejde i opstandens start, og hvordan det sekteriske kom til udtryk:

Vi smuglede medicin, og vi havde en alawit-kvinde med os i bilen. Vi passerede Umayyade-pladsen. Der var en politimand. Hvis han havde åbnet bagagerummet og set, hvad vi havde, ville han have dræbt os med det samme.

Hun talte med ham på Alawi-dialekt (qa, qa, qa). Og hvad skete der så? Vi lo og gik fri, fordi vi havde en alawit med os. De forsøgte at få folk til at frygte os, *ahl al-sunna*.

## Konklusion

At tale om religion i syrisk kontekst er på mange måder et sprængfarligt emne. Det har også vist sig at være noget, folk helst selv vil udtrykke eller undertrykke. Faktisk ser de fleste stadig opstanden som en revolution, et illegitimt styre mod en blødende civilbefolkning. I den forstand er det ikke så relevant at tale om sekteriske tilhørsforhold, men der er stadig nye dynamikker på spil: at det er acceptabelt at tale om, at man ikke nødvendigvis identificerer sig med den religion, man er født ind i? Er det moralsk forsvarligt at tale om sekteriske forskelle, når linjerne i landet har været så hårdt optrukne? Og kan man i kampen mod sekterisme faktisk være ikkesekterisk? Det er også relevant at tale om opgøret med sekterismen og udfordre folks forståelser af sekularisme. Flere har pointeret, hvordan deres selvopfattelse og identitet har ændret sig både over tid og sted. Hvordan de taler om det, hvordan de bliver mere bevidste i deres valg omkring de religiøse markører. På begge sider i konflikten, ser man diskursive praksisser, der benægter, at der er tale om en sekterisk borgerkrig; dog nævnes, at den anden part har skabt et sekterisk narrativ. Oppositionsfolk mener, at segregering fandtes og findes, men at styret har skabt og ekspliciteret de sekteriske skel. Der tales stadig om en revolution, om et samlet folk mod et illegitimt styre. Det sekteriske spørgsmål er blevet et spørgsmål om overlevelse for dem i Syrien, hvor det blandes med "fantasies of multisectionarian accomodation" (Wedeen 2019, 14).

Syrere i Europa forholder sig også til spørgsmålet, og frygten for at italesætte tilhørsforhold rækker ud over Syriens grænser. Det viser, at der er tale om en dyb social konstruktion, som det vil tage lang tid at ændre. At emner relateret til sekteriske spørgsmål tages op i medier, som vist med programmerne på radio Souriali, og i narrativet omkring Abdel Baset al-Sarout, demonstrerer dog, at der findes en villighed og et mod til at belyse de politiske hændelser og samtidig en begyndende nedbrydelse af et årelangt tabu. Om denne proces er resultat af, at menneskene ikke længere befinder sig i Syrien, er svært at stadfæste,

men artiklen har vist, hvordan de reflekterer over deres religiøse identitet eller endda tør forkaste den helt, da det for dem ikke længere er et spørgsmål om sikkerhed, men om de sociale stigma, som repræsenteres af ens tilhørsforhold. Det sekteriske spørgsmål forflyttes, men fylder stadig i syreres hverdagsliv, i deres interaktioner med hinanden både ved internalisering af sekterisk identitet og ved mere eksplicit at italesætte det både offline og online.

## Fond

Denne artikel er en del af forskningsprojektet “Mediatized Diaspora – Contentious Politics Among Arab Media Users in Europe”, som er finansieret af Danmarks Frie Forskningsfond, bevillingsnummer: ID 8018-00038B.

## Abstract

This article examines how the understanding and articulation of religious affiliations are expressed in the context of the conflict in Syria. The conflict in the country has increased sectarian divisions, and the article highlights how some Syrians view their religious identity as having evolved over time and space, both in relation to the developments of the conflict and after the physical move to Europe. The article is based on interviews and participant observation with revolutionary Syrians in Denmark, Sweden, and Germany, which have been collected over the past two years. The purpose is to illustrate religion from the Syrians' own perspective, which is clearly influenced by interactions with media content. Media are important actors in the conflict that both mediate and shape the understandings of the development and functions as a space of debate. The interlocutors point out how politics and religion are mixed and how religion is instrumentalized in the struggle over narratives. To a lesser extent, the Syrian state narrative in the media is highlighted, as it is an important component which mirrors the political leadership. The interlocutors refer to state media as the founders of the deepening divides across sects and view themselves as agents of anti-sectarianism. The article shows how Syrians talk about and experience their religious identity in their “new” everyday life, in

their new local context and, not least, how they relate to the debate about the conflict and the competing narratives in the media.

## Litteratur

- Al-Jazeera Mubasher. 2013. 0:00 / 56:31. خطاب الرئيس السوري بشار الأسد: <https://www.youtube.com/watch?v=giOfde4a8Ww> (tilgået 29.02.2020).
- Bartolomei, Enrico. 2018. "Sectarianism and the Battle of Narratives in The Context of the Syrian Uprising." In Raymond Hinnebusch & Omar Imady (eds.): *The Syrian Uprising: Domestic Origins and Early Trajectory*. London og New York: Routledge.
- Batuta, Hanna. 1999. *Syria's Peasantry, the Descendants of Its Lesser Rural Notables, and Their Politics*. Princeton: Princeton University Press.
- Brubaker, Rogers; Loveman, Mara; Stamatov, Peter (eds). 2005. *Ethnicity as Cognition*. Los Angeles: University of California.
- Della Ratta, Donatella. 2017. "The Unbearable Lightness of the Image: Unfinished Thoughts on Filming in Contemporary Syria." *Middle East Journal of Culture and Communication* 10: 109-132.
- Farouk-Alli, Aslam. 2014. "Sectarianism in Alawi Syria: Exploring the Paradoxes of Politics and Religion." *Journal of Muslim Minority Affairs* 34(3): 207-226.
- Fibiger, Thomas. 2018. "Sectarian Non-Entrepreneurs: The Experience of Everyday Sectarianism in Bahrain and Kuwait." *Middle East Critique* 2018: 303-316.
- Georgiou, Myria. 2013. "Diaspora in the Digital Era: Minorities and Media Representation." *Journal on Ethnopolitics and Minority Issues in Europe* 12(4): 80-99.
- Goldsmith, Leon. 2018. "Syria's Alawis: Structure, perception and agency in the Syrian security dilemma." In Raymond Hinnebusch & Omar Imady (eds): *The Syrian Uprising: Domestic Origins and Early Trajectory*. London & New York: Routledge.
- Gubser, Peter. 1979. "Minorities in power: Alawites of Syria." In R.D McLaurin (ed): *The Political Role of Minority Groups in the Middle East*. New York: Praeger.
- Gunning, Jeroen & Richard Jackson. 2011. "What's so 'religious' about 'religious terrorism'?" *Critical Studies on Terrorism* 4(3): 369-388.
- Haddad, Bassam. 2012a. "Syria's Stalemate: The Limits of Regime Resilience." *Middle East Policy* 19(1): 85-95.
- Haddad, Bassam. 2012(b). "Syria, the Arab uprisings, and the political economy of authoritarian resilience." *Interface* 4(1): 113-130.
- Haddad, Bassam. 2011. "The Political Economy of Syria: Realities and Challenges". *Middle East Policy* 18(2): 46-61.
- Hinnebusch, Raymond. 2016. "The Sectarian Revolution of the Middle East." *R/evolutions: Global Trends & Regional Issues* 4(1): 120-152.
- Ismail, Salwa. 2018. *The Rule of Violence: Subjectivity, Memory and Government in Syria*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Khatib, Lina. 2011. *Islamic Revivalism in Syria: The rise and*

- fall of Ba'thist Secularism*. New York: Routledge.
- Khudr. 2012. "The Alawi Dilemma – Revisited." Syria Comment via Joshua Landis' hjemmeside. <http://www.joshualandis.com/blog/?p=10437> (tilgået 03.07.20).
- Lynch, March, Deen Freelon & Sean Aday. 2015. "Online Fragmentation in Wartime: A Longitudinal Analysis of Tweets about Syria, 2011-2013." *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* 659(1): 166-179.
- Makdisi, Ussama. 2008. "Moving beyond orientalist fantasy, sectarian polemic and nationalist denial." *International Journal of Middle East Studies* 40: 559-560.
- Mabon, Simon. 2020. "Four Questions about De-sectarianization." *The Review of Faith & International Affairs* 18(1): 1-11.
- Moore, Shaun. 2012. *Media, Place and Mobility*. New York: Palgrave Macmillan.
- Moss, Dana M. 2018. "The ties that bind: Internet communication technologies, networked authoritarianism, and 'voice' in the Syrian diaspora." *Globalizations* 15(2): 265-282.
- Nucho, Joanne Randa. 2016. *Everyday Sectarianism in Urban Lebanon: Infrastructures, Public Services, and Power*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Phillips, Christopher. 2015. "Sectarianism and conflict in Syria." *Third World Quarterly* 36(2): 357-376.
- Pinto, Paulo G. 2011. "Oh Syria, God Protects You': Islam as Cultural Idiom under Bashar al Asad." *Middle East Critique* 20(2): 189-205.
- Perthes, Volker. 2004. *Arab Elites: Negotiating the Politics of Change*. Boulder: Lynne Rienner Publisher.
- El-Qardaway. 2013. 0:00-1:13:46. خطبة الجمعة للدكتور القرضاوي <https://www.youtube.com/watch?v=QLHXSWCar78> (tilgået 24.03.20).
- Rugh, William. 2004. *Arab Mass Media, USA*: Praeger Publishers.
- Sakr, Naomi. 2007. *Arab Media and political renewal: community, legitimacy and public life*. London: I.B Tauris.
- Schmoller, Andreas. 2016. "Now My Life in Syria Is Finished": Case Studies on Religious Identity and Sectarianism in Narratives of Syrian Christian Refugees in Austria." *Islam and Christian-Muslim Relations* 27(4): 419-437.
- Sheikh, Mona Kanwal. 2012. "How does religion matter? Pathways to religion in International Relations." *Review of International Studies* 38: 365-392.
- SouriaLi. 2019. صاروخ باليستي عابر للقارات، 05.11. <http://souriali.net/?p=35048> (tilgået 23.03.2020).
9102. إنساني، وطني، قومي... - من سيرة لسيرة 17.08: <https://soundcloud.com/souriali/224a> (tilgået 23.03.20).
5102. من سيرة لسيرة 2 - هل أنت طائفي؟. 29.01: <https://soundcloud.com/souriali/mss002-280115> (tilgået 20.03.2020).
- YouTube, SyriaLiveLong. 2011. خطاب القائد خالد حافظ الأسد بعد أحداث حماه <https://www.youtube.com/watch?v=VyITfGcj200> (tilgået 29.02.20).
- Syria TV. 2019. عيد الباسط الساروت. أسطورة شعبية أم قائد ثوري 16.06. <https://www.youtube.com/watch?v=eD6xEJZL05A> (11:42) (stilgået 01.04.20).
- Talhamy, Yvette. 2010. "The Fatwas and the Nusayri/Alawis of Syria." *Middle Eastern Studies* 46(2): 175-194.
- UNHCR. 2020. "Syria Emergency." <https://www.unhcr.org/syria-emergency.html> (tilgået 01.03.2020).
- Valbjørn, Morten. 2020. "Countering Sectarianism: The Many Paths, Promises, and Pitfalls of De-sectarianization." *The Review of Faith & International Affairs* 18(1): 12-22.
- Valbjørn, Morten. 2019. "Shia-sunnisekterisme til debat i et nyt Mellemøsten." *Tidsskrift for Islamforskning* 13(1): 8-34.
- Van Dam, Nikolaos. 2011. *The Struggle for Power in Syria: Politics and Society under Asad and the Ba'ath Party*. London: I.B Tauris.
- Wedeen, Lisa. 2019. *Authoritarian Apprehensions: Ideology, Judgment and Mourning in Syria*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Wedeen, Lisa. 1999. *Ambiguities of Domination*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Wehr, Hans. 1979. *The Hans Wehr Dictionary of Modern Standard Arabic* (4<sup>th</sup> ed.). Edited by J. M Cowan. Californien: Snowball Publishing.
- Wessels, Joshka (2015). "The Role of Video Recordings in the Collective Memory of the Syrian Uprising." In Søren Schmidt & Bjørn Møller (eds). *Konflikten i Syrien: årsager, konsekvenser og handlemuligheder*. København: Jurist- og Økonomforbundets Forlag.
- Yonus, Zenia. 2020. "Ambiguous belonging: Media practices among Syrians in Denmark." *Journal of Arab Media and Muslim Research* 13(1): 105-122.
- Zaman al-Wasl. 2019. YouTube, 21.01. وثائقي: عيد الباسط... حارس الثورة السورية <https://www.youtube.com/>



watch?v=Z59efhOHQQo (3:15)  
(tilgået 01.04.20).

Zarras, Konstantinos. "The Regional Sectarian War and Syria." In Raymond Hinnebusch & Adham Saouli (eds). *The War for Syria: Regional and International Dimensions of the Syrian Uprising*, pp. 50-58. Abingdon: Routledge.

Zecca, Valentina. 2018. "The Ṭā'ifiyah or Sectarianism in Syria: Theoretical Considerations and Historical Overview." *Oriente Moderno* 98: 33-51.

Zubaida, Sami. 2014. "Sectarian Dimensions." *Middle East Journal* 68(2): 318-322.

Mostafa Shehata

Temasektion

# Mediering af politiseret religiøs identitet blandt den tunesiske diaspora i Europa\*

## Nøgleord

Tunesiske medier; politiseret religiøs identitet; tunesisk diaspora; nationalistisk islamisme; nationalistisk sekularisme

---

**Resume** Under overgangen fra autokrati til demokrati har religiøs identitet været et centralt emne på den tunesiske dagsorden, både for folk i Tunesien og den tunesiske diaspora. Denne artikel undersøger fra et interkulturelt kommunikationsperspektiv, hvordan medier kan påvirke den eksisterende religiøse identitet hos borgere med tunesisk baggrund, der er bosat i Europa (den tunesiske diaspora). Analysen viser, at effekten, medier har haft i forhold til religiøs identitet, har været informativ og ekspressiv, ikke regulerende. Den religiøse identitet er hovedsageligt blevet formet af politisk tilknytning samt forholdene i både oprindelseslandet og opholdslandet. Artiklen foreslår, at der sandsynligvis opstår et asymmetrisk, gensidigt og cirkulært forhold mellem mediebrug, religiøs identitet og politisk tilknytning.

---

Som et unikt eksempel på en demokratisk overgang i en stærkt autoritær region har Tunesien været genstand for stor videnskabelig interesse og offentlig opmærksomhed siden revolutionen i 2011. En stor del af litteraturen om Tunesien har fokuseret på revolutionens politiske effekter, mens de kulturelle effekter – på trods af deres betydning for forståelsen af de politiske fænomener – ikke har fået samme opmærksomhed. Selvom den post-

**Mostafa Shehata** blev i 2018 ph.d. i politisk kommunikation fra Roskilde Universitet. Hans afhandling fokuserede på medier og politiske bevægelser i Egypten. Han fortsatte på Roskilde Universitet som ekstern lektor og fik i 2019 en post-doc på Københavns Universitet som en del af projektet Mediatized Diaspora, der har fokus på medier og politisk aktivisme i den arabiske diaspora i Europa. Med fortsat fokus på politik og interkulturel kommunikation er Mostafa nu adjunkt på Menoufia Universitet i Egypten. Han arbejder i øjeblikket med en større gruppe forskere i journalistik på projektet Global Risk Journalism, som undersøger, hvordan journalister i forskellige samfund dækker covid-19.

\* artiklen er oversat fra engelsk til dansk af Laila Sedgwick

revolutionære konflikt mellem islamisme og sekularisme i Tunesien er blevet diskuteret i adskillige undersøgelser (fx Merone 2015; Miladi 2016; Boubekour 2017; Wolf 2017), er konflikten hovedsageligt blevet behandlet fra et politisk, ikke et kulturelt, perspektiv.

Som supplement til litteraturen om kampen mellem islamisme og sekularisme undersøger denne artikel kampens kulturelle aspekter (specifikt religiøs identitet) fra et interkulturelt kommunikationsperspektiv. Kort sagt undersøger artiklen den tunesiske diasporas religiøse identitet med særlig interesse i den medierede transnationale interaktion med oprindelses- og opholdslande. Jeg tager afsæt i Tunesiens interne udvikling for at forklare sammenhængen med religiøs identitet i diasporaen via en tværfaglig tilgang til kommunikation, religion, politik og diaspora. Emnets betydning stammer fra den socio-politiske transformation, Tunesien har gennemgået de sidste 10 år, og som har formet den religiøse identitet.

Et nærmere kig på det postrevolutionære Tunesien afslører en række afgørende politiske transformationer, der har givet anledning til kampen mellem sekulære og islamistiske aktører og derfor til overgangen fra diktatur til demokrati (Meladi 2016). Tidligere præsident Ben Ali blev afsat fra magten i starten af 2011, hvilket afsluttede Tunesiens over 50 år gamle postkoloniale, sekulære, diktatoriske struktur. Afsættelsen markerede en ny æra, som har været karakteriseret af en kamp om religionens rolle i samfundet (Boubekour 2017). Aktører fra den gamle regering fik hurtigt efter Ben Alis afsættelse politiske roller; fx blev Fouad Mebazaa udnævnt til midlertidig præsident og Beji Caid Essebsi til premierminister (Masri 2017, 52). En ny fase i konflikten startede, da det islamistiske parti Ennahda sammen med partierne Ettakatol og Kongressen for Republikken blev valgt til en forfatningsgivende forsamling og tilsammen skabte regeringsalliancen Troika. Forsamlingen valgte Moncef Marzouki (Kongressen for Republikken) til præsident, Mustapha Ben Jafar (Ettakatol) til leder af den forfatningsgivende forsamling og Hamadi Jebali (Ennahda) til premierminister (Wolf 2017, 133-134). Islamismens magt begyndte dog at dale i kølvandet på de politiske drab, der i 2013 blev begået mod venstreorienterede aktører (Shokri Belaïd og Mohamed Brahmi), og som forårsagede en politisk krise. En såkaldt Kwartet for National Dialog blev oprettet og formåede at udføre mægling for at underbygge en demokratisk overgang (Guazzone 2013, 41).

Valget i 2014 markerede sekularismens vækst, manifesteret i det nyetablerede parti *Nidaa Tounes* (med Beji Caid Essebsi som leder), der vandt præsident- og parlamentsvalget (Wolf 2014, 1). I 2015 og 2016 var Tunesien offer for forskellige terrorangreb, der truede landets demokratiske overgang. I slutningen af 2018 fandt økonomiskbaserede protester og en generalstrejke sted som følge af, at på hinanden følgende regeringer ikke havde opnået økonomiske fremskridt. Den generelle utilfredshed med politiske partier har forårsaget et fald i både sekulære og islamistiske aktørers indflydelse, hvilket blev illustreret af den uafhængige kandidat Kais Saieds sejr til præsidentvalget i 2019 samt i faldet i antallet af valgte medlemmer fra islamistiske og sekulære partier til samme parlamentsvalg.

Under denne postrevolutionære uro er emigrationens tempo fortsat med at stige (Delahaye og Tejada 2019, 107), hvilket har hindret ambitionerne om stabilitet og økonomisk fremskridt. Af en samlet befolkning på 11,6 millioner er antallet af tunesere i udlandet nået op på 1,3 millioner, en stigning fra 1,1 millioner inden revolutionen (Tunesiens Udenrigsministerium 2014). Blandt diasporaen har religionens rolle i samfundet været et vigtigt emne på den tunesiske dagsorden takket være de tunesiske medier, der ifølge mange forskere (fx Farmanfarmaian 2014, 609) har fået mere frihed til at dække sådanne emner. Derudover har sociale medier tiltrukket flere tunesiske brugere og er blevet en slagmark for diskussionen om religiøs identitet (Miladi 2016, 34).

Med mediers transnationale effekt på samfundet i diasporaen taget i betragtning (Kang 2009; Tsagarousianou og Retis 2019), forsøger denne artikel at besvare spørgsmålet: *om og hvordan den tunesiske diasporas religiøse identitet ændres af medier i lyset af politiske transformationer efter revolutionen?* Her forstås “religiøs identitet” som

... the distinguishable style or expression of a person's religious affiliation and spiritual values, which may be recognized by others through a person's actions, rhetorical practices, and preferences, and through the ways in which others relate and respond to them (Guzik 2018, 355).

Udtrykket “ændring” bruges til at beskrive, om den tunesiske diaspora har ændret deres religiøse orientering og åndelige principper i opholdslandet. En sådan ændring kan være stor (fra

sekularisme til islamisme eller omvendt) eller lille (forstærkning eller svækkelse af religiøse overbevisninger).

En betydelig mængde litteratur om medier og religiøs identitet (som er i fokus i denne artikel) har vist, at medier har spillet en vigtig rolle i forhold til religiøs identitet, som kan ændres med tiden. Litteraturen er dog ikke entydig i forhold til at beskrive rollens karakteristika og betydning. Nogle undersøgelser har konkluderet, at medier (enten offline eller online) har en stærk påvirkning på religiøs identitet, såsom at skabe og vedligeholde en religiøs identitet (Berger og Ezzy 2009, 512), håndhæve en diasporisk religiøs identitet (Mellor 2016, 6) og udvikle en religiøs identitet (Miladi, 2016, 44). Andre undersøgelser har konkluderet, at medier har en mindre påvirkning på religiøs identitet, fx at der lokaliseres ligesindede i medierne (Ogan 2001, 168), at der skabes tegn, der udtrykker individers religiøse narrativer (Ammerman 2003, 220), at der opbygges kommunikative rum til diasporaen (Bailey 2007), at folk positioneres med en religiøs identitet (Galal 2014, 47), og at der skabes rum til en religiøs repræsentation af folk (Singh 2015, 144).

Med fokus på de geografiske steder, hvor diasporamedlemmerne har været bosat, har litteraturen vist en særlig interesse for, hvordan religiøs identitet bliver påvirket af interaktionen med hjemlandet og opholdslandet samt med organisationerne forbundet med begge lande. For eksempel har Gurung vist (2015, 172), at religiøs identitet påvirkes af interaktion med oprindelseslandet; Ammerman (2003, 208) har konkluderet, at en ny diasporisk kultur er vigtig i forhold til religiøs identitet; og både Ogan (2001, 166) og Garnett og Hausner (2015, 6) har vist, at tilknytning til etablerede foreninger påvirker religiøs identitet.

Tre kontekstuelle karakteristika gør den tunesiske religiøse identitet værd at undersøge: socio-politiske transformationer (Farmanfarmaian 2014a, 656); omstrukturering af medierne for at udvikle et pluralistisk mediesystem (Farmanfarmaian 2014b) og væksten af politisk islam (Galal 2014, 33; Mellor 2016, 2). Disse tre karakteristika, der diskuteres i denne artikel, forventes at forme, hvordan mediebrug kan påvirke tunesernes religiøse identitet i diasporaen. Idet det empiriske fokus har ligget hos førstegenerations medlemmer af den tunesiske diaspora, der har dannet en religiøs identitet i Tunesien, fokuserer denne artikel på de medieassocierede ændringer, der er opstået i forbindelse med identitet i diasporaen. Her skal mediebrug forstås som

offline eller online medieaktiviteter, såsom at læse avis, høre radiostationer, se tv-kanaler og bruge sociale medier.

## Tunesien: Vejen til modernisme

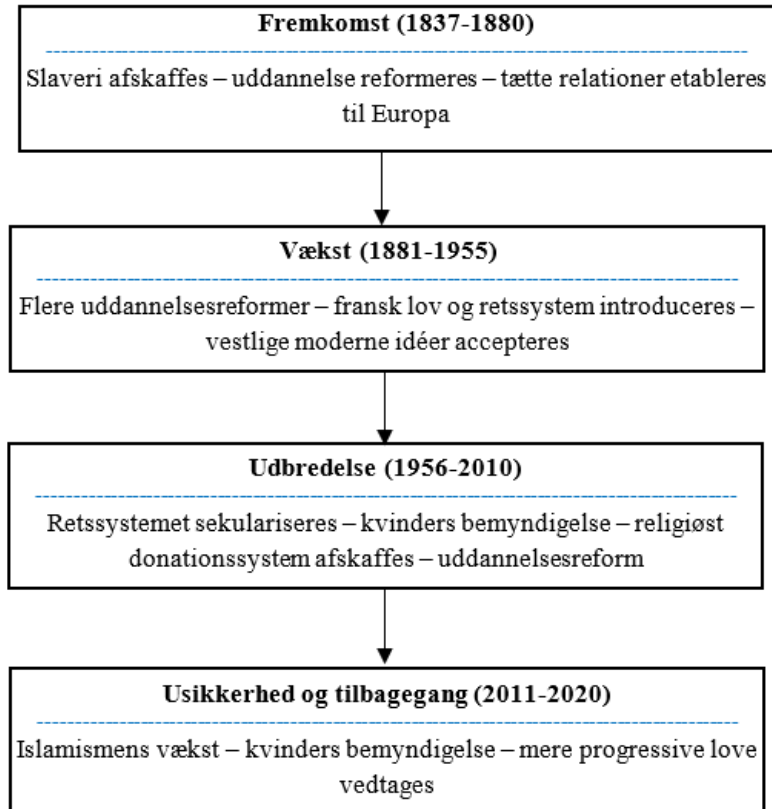
I løbet af de sidste to århundreder har Tunesien oplevet store forandringer, der har formet landets religiøse identitet som en del af processen af den delvise overgang fra et religionsbaseret til et sekulært samfund. Overgangen har været præget af to hovedtræk: kampen mellem sekularisme og islamisme og sandsynligheden for, at de officielle myndigheder leder processen. Jeg argumenterer for, at disse transformationer, der ligner en livscyklus, kan opsummeres i fire overordnede faser: fremkomst, vækst, udbredelse og tilbagegang (se figur 1).

*Første fase – modernismens fremkomst:* Fra 1705 til 1957 blev Tunesien styret af Husainid-dynastiet, der krediteres for de tidlige reformer. Disse reformer startede under Ahmed Bey (1837-1855), der bl.a. reformerede uddannelsessystemet (som primært havde været religionsbaseret på Ez-Zitouna Universitet – et af de største verdenscentre for islamisk uddannelse), afskaffede slaveri og etablerede tætte forbindelser med de vestlige lande på bekostning af forbindelserne med det islamiske osmanniske imperium. Ahmed Beys efterfølgere, bl.a. Mohammed Bey (1855-1859) og al-Sadiq Bey (1859-1881), havde lignende reformistiske mål i forhold til religionens status i staten (Wolf 2017, 11-15). Disse reformer blev grundlaget for senere reformer, der understøtter det moderne, sekulære Tunesien.

*Anden fase – modernismens vækst:* Under den franske besættelse fra 1881 blev den sekulære orientering, som husainiderne havde startet, skubbet fremad. Skolepensummet blev fx rettet mod videnskab frem for religion, og der blev undervist i sekulære temaer på Ez-Zitouna Universitet. Derudover blev der brugt fransk i skolerne (Masri 2017, 144-164), og gymnasiet Sadiki College, som blev oprettet i 1875, tilbød sekulær og tosproget uddannelse og blev til Tunesiens førende skole (Wolf 2017, 19).

*Tredje fase – modernismens udbredelse:* Efter Tunesiens uafhængighed fra Frankrig i 1956 begyndte der at blive gennemført mere radikale reformer. Den sekulære dagsorden blev udbygget af landets første præsident efter uafhængighed, Habib Bourguiba, der gennemførte mange grundlæggende reformer.

Figur 1: Modernismens livscyklus i Tunesien 1837-2020



Der blev fx vedtaget et sekulært retssystem, der skete fremskridt i kvindernes bemyndigelse, det religiøse donationssystem blev afskaffet, og der blev gennemført flere uddannelsesreformer (Fahmy 2019, 1; Hopwood 1992, 83). Den sekulære orientering fortsatte under Bourguibas efterfølger, Zine El-Abidine Ben Ali (1989-2011), der især vedtog strenge politikker og undertrykkende foranstaltninger mod islamisme efter parlamentsvalget i 1989 (Wolf 2017, 66-73).

*Fjerde fase – modernismens usikkerhed og tilbagegang:* Islamismen voksede, og der opstod en magtbalance mellem islamisme og sekularisme. Denne magtbalance banede vejen for et politisk kompromis mellem de to sider i kølvandet på revolutionen i 2011, der væltede Ben Alis diktatur. Under denne fase, i takt med en fremvoksende, usikker demokratiseringsproces, fik både sekulære og islamistiske aktører lov til at vokse i samfundet. En modernistisk forfatning blev vedtaget i 2014 (Tunisia's Official Journal, 2014), den islamistiske bevægelse (Ennahda) tog afsked med sin islamiske label (Masri 2017, xxvi), og der blev større frihed til at bede i moskeer og bære slør (Gana 2011). En bekymrende udvikling er, at de ekstremistiske og jihadistiske perspektiver har fundet plads til at vokse i Tunesien efter re-

volutionen (Kuipers 2016), hvilket truer moderniteten i landet. Flere salafi-grupper (fx Ansar al-Sharia, Tunisia Islamic Front og Al Salafia Al Jhadia) har formået at udvide deres tilstedeværelse og indflydelse i samfundet (Miladi 2016, 39).

Reformerne, der blev gennemført under de ovennævnte fire faser, har bidraget til dannelsen af tunesernes religiøse identitet i snart 200 år. Kampen om religiøs identitet i Tunesien er også nået ud til den tunesiske diaspora. Udover medier, som har bidraget til at sætte spørgsmålet på diasporaens dagsorden, har Tunesien etableret aktører, der skal styrke den nationale sekulære identitet (Ragab, McGregor og Siegel 2013, 15), og islamister, især dem, der er emigreret til Europa, har etableret organisationer, der forsøger at opretholde en islamisk identitet (Dazey og Zederman 2017, 17-18).

## Metodologi

Denne artikel er baseret på en kvalitativ tilgang til semistrukturerede interview og deltagerobservationer, som er blevet brugt til at indsamle empiriske data fra tunesere, der bor i Europa. Interviewene er blevet brugt som grundlag for undersøgelsen for at indsamle data om deltagernes kommunikation og religiøse orientering, mens observationerne er blevet brugt som en komplementær teknik til at danne tidlige indtryk af deltagernes værdier og synlige tegn på religiøse traditioner. På trods af at observationsmetoden ikke opnår samme fokus som interviewene, gav den mig mulighed for at fange nogle øjeblikke af deltagernes liv og kultur, der kunne supplere de data, der blev indsamlet under interviewene.

## Population og stikprøve

Undersøgelsens population er den del af den tunesiske diaspora, der er bosat i tre europæiske lande, Danmark, Sverige og Frankrig, med henblik på at arbejde, studere eller søge asyl. Disse tre lande er blevet valgt, fordi de repræsenterer unikke karakteristika mht. indvandringsforholdene og antallet af tunesere, der er bosat her. Omkring 1.320 tunesere er bosat i Danmark, 8.704 i Sverige og 668.668 i Frankrig; sidstnævnte er dermed det største centrum i verden for den tunesiske diaspora (Tunesiens Udenrigsministerium 2014). Grundet manglen på



arbejdsmuligheder kan integration i Danmark være vanskeligere for tuneserne end i Sverige. Frankrig byder på lettere arbejds- og integrationsvilkår for tuneserne pga. landets status som tidligere besætter af Tunesien. Sådanne forhold må forventes at påvirke tunesernes diasporiske oplevelser og politiske engagement.

45 tunesere i alt er blevet interviewet til dette studie (37 mænd og 8 kvinder): 11 i Danmark, 10 i Sverige og 24 i Frankrig. De fleste deltagere har et højt uddannelsesniveau og var interesserede i at følge med i offentlige anliggender gennem mediekkanaler. Det er værd at nævne, at deltagerne er en del af førstegenerationsdiasporaen, som for de flestes vedkommende er veluddannede og meget aktive, både politisk og socialt, i diasporaen, hvilket kan mindske mediers evne til at ændre deres religiøse identitet. Forskellige aldersgrupper (over 18) og forskellige politiske orienteringer (liberale, venstreorienterede og islamistiske) er blevet udvalgt for at repræsentere forskellige perspektiver. To prøvetagningsteknikker er blevet brugt til at identificere deltagere – teoretisk prøveudtagning (Corbin og Strauss 2008, 144) og sneboldprøveudtagning (Blernackl og Waldorf, 1981) – hvilket har tilladt mig at finde kvalificerede interviewpersoner nøjagtigt.

## Dataindsamling og analyse

De empiriske data i artiklen blev indsamlet fra februar til maj 2019. Der blev udarbejdet en interviewguide, inden interviewene blev gennemført. Interviewguiden blev tilpasset under hele dataindsamlingsprocessen, især under de tidlige stadier, for at udvikle mere relevante spørgsmål. Udover de spørgsmål, der blev udarbejdet på forhånd, blev deltagerne stillet spørgsmål, der kom frem under interviewene (Creswell 2009; Kvale 2007).

Data blev analyseret ved hjælp af en “grounded theory” tilgang (Strauss og Corbin 1998; Corbin og Strauss 2008). En sådan tilgang er relevant for at frembringe nye temaer og kategorier fra interviews og kan bidrage til bedre at forstå vigtigheden af medier og religion for deltagerne. Derudover blev data kodet ved hjælp af den straussiske tilgang til “grounded theory” i tre stadier: åben, aksial og selektiv (se Strauss og Corbin 1998; Corbin og Strauss 2008).

## Analyse

### Diasporisk religiøs identitet

Et spørgsmål, der hurtigt dukker op, når man tænker på diasporisk identitet, er, om livet i diasporaen radikaliserer eller moderniserer de religiøse overbevisninger, der er blevet udviklet i oprindelseslandet. Denne artikel udvikler og bruger tre determinanter til at klassificere religiøs identitet og afgøre graden af religiøsitet i den tunesiske diaspora: rituel praksis, religiøs fortolkning af livsbegivenheder og religiøs tilknytning.

### Rituel praksis (religiøsitet: bøn, faste osv.)

Som en del af feltarbejdet fik jeg mulighed for at observere deltagernes rituelle praksis. Fire vigtige bemærkninger er relevante i den forbindelse. 1) Flere interview blev gennemført på islamiske centre og i moskeer efter deltagernes anmodning herom, hvilket viser et ønske om regelmæssigt at bede i moskeer. 2) I løbet af den muslimske fastemåned (ramadan) blev der gennemført interview i Sverige med deltagere, som alle fastede. 3) Synlige tegn på islamiske traditioner blev observeret, såsom skæg for mænd og slør for kvinder. 4) Nogle deltagere har arbejdet på eller vedligeholdt forbindelser til religiøse institutioner, hvilket medfører regelmæssig udførelse af islamiske ritualer.

De islamistiske deltagere udtrykte stolthed over at være praktiserende muslimer. I denne sammenhæng forklarede en mandlig deltager, der bor i Sverige (ca. 55 år), sine ritualer: "Jeg er eksplicit som person. Selv på arbejde fortalte jeg dem [mine kolleger], at jeg er muslim; jeg faster og beder. De er ateister; de har deres baggrund og jeg har min baggrund, men vi respekterer hinanden."

Derudover kan religiøsitet også omfatte at undgå praksis i overensstemmelse med religiøse principper. I den forbindelse forklarede en kvindelig liberalkonservativ studerende, der bor i Frankrig (ca. 20 år):

Jeg synes ikke, det er behageligt at tale med folk, der ikke har en religiøs baggrund. Nogle gange spørger de, hvorfor drikker du ikke alkohol? Hvorfor spiser du ikke svinekød? Du siger, at vi er frie. Jeg vil gerne have frihed til at have en anden opfattelse. Jeg ville acceptere, at mine venner sagde: "Alle blev fulde i går, undtagen hende,

fordi hun er religiøs.” Det er bedre end at sige, at hun har et nyreproblem.

Jeg fik også mulighed for at tale med deltagere, der viste tegn på irreligiøsitet. Heraf er de fire vigtigste: 1) at drikke alkohol under interviewet, 2) at have tatoveringer på forskellige dele af kroppen, 3) at bære moderne tøj og ikke at bære slør (for kvinder) og (4) at have billeder hængende af den tunesiske sekulære figur Habib Bourguiba. I forbindelse med at kritisere fasten og de traditioner, den medfører, sagde en sekulær deltager, som bor i Danmark (ca. 30 år gammel):

Vi har en lov [i Tunesien], der siger: “Man må ikke gøre noget, der kan krænke andres religion.” Den kan bruges på så mange forskellige måder. For eksempel bor vi i et land, hvor de fleste mennesker faster, og hvis man ikke faster, må man ikke spise foran andre – det er et problem. Man kan se folk, ikke kun dem, der ikke er religiøse, men også folk, der kan være syge. Hvad skal man så gøre, hvis man har brug for at spise noget?!

### Religiøs fortolkning af livsbegivenheder og retorisk praksis

En anden vigtig faktor, der kan være med til at fastslå religiøs identitet, er, hvordan folk påberåber sig religion i deres fortolkning af livsbegivenheder. I denne sammenhæng fokuserer jeg på to kontroversielle religio-politiske reformer, der ofte diskuteres i den tunesiske diaspora: lovliggørelsen af interreligiøse ægteskaber, som fandt sted i Tunesien i 2017, og den nye arvelov, der blev vedtaget i 2018, og som giver ret til lige arv for kvinder og mænd. I en udtryksfuld kommentar til disse to emner sagde en liberalkonservativ kvinde (ca. 45 år gammel), der bor i Danmark:

Vi ser muslimske kvinder få lov til at gifte sig med kristne eller jødiske mænd. Så længe sådan noget er forbudt i islam, bør det ikke gøres, på trods af friheden og alt det. Jeg er også uenig i arveloven, som gjorde det muligt for kvinder og mænd at arve samme andel. Men på samme tid støtter jeg kvindernes frihed til at rejse uden deres mænds tilladelse, og ytringsfriheden.

Andre islamistiske deltagere i de tre forskningslande afviste de nævnte reformer på tilsvarende måder. For eksempel beskrev en 65-årig deltager, der bor i Danmark, den lige arv, interreligiøs ægteskab og legaliseringen af Shams-foreningen (en organisation for LGBT-rettigheder) som et "angreb på religion". En anden mandlig deltager (ca. 55 år), som bor i Sverige, betragtede den lige arv som en politiseret sag. Han sagde: "De [den herskende elite] ønsker at bryde sammenhængen i den tunesiske familie og at få Essebsi [den tidligere tunesiske præsident] til at fremstå som en forkæmper for kvinderettigheder, ligesom Bourguiba."

I modsætning til disse holdninger støttede flere sekulære deltagere de nye reformer. En sekulær deltager (ca. 55 år gammel), der bor i Danmark, fortalte om sin personlige oplevelse med arv: "Jeg er enig i det. Da min far døde for mange år siden, sagde jeg til mine brødre, at vi skulle dele arven ligeligt – det kunne de ikke lide. Vi er et land, der styres af loven, og loven siger, at mænd og kvinder er lige." En anden støttestemme for lige arv kom fra en ung kvinde (ca. 20 år gammel), bosat i Frankrig:

Jeg støtter lige arv. Jeg ser logisk på problemet. Tidligere var manden den eneste familieforsørger, men nu forsørges 20 % af tunesiske familier af kvinder. Så tilstanden, der tillod mænd at arve det dobbelte, var, at mænd havde familier at forsørge. Men nu er det ikke alle, der gifter sig, og mange kvinder forsørger deres familier og tjener en højere løn end mænd.

### Opfattet eller faktisk tilknytning til religiøse grupper

En stor del af religiøs identitet er baseret på involvering i institutioner, der tillader deres medlemmer at danne kollektive tanker (Alfonso, Kokot og Tölölyan 2004). Derudover betragtes tilknytningen til religiøse grupper i diasporaer som en vigtig manifestation, der afspejler den diasporiske religiøse identitet.

Mange deltagere, der har moderate perspektiver på religion, viste ikke interesse for tilknytning til religiøse eller sekulære grupper. Andre deltagere havde dog faktiske eller opfattede tilknytninger til religiøse grupper. Om en faktisk tilknytning til (dvs. medlemskab af) religiøse grupper præciserede et Ennahda-medlem (ca. 65 år gammel mand), som bor i Sverige: "Ennahda er en veludviklet bevægelse, og den udvikles af sine med-

lemmer og deres sind. Ennahdas medlemmer er generelt åbne; de læser og følger med, de påvirker og bliver påvirket af andre tidligere og aktuelle eksperimenter.” En opfattet tilknytning til (dvs. sympati med) bestemte religiøse grupper blev ligeledes bemærket hos flere deltagere. En konservativ mand (ca. 30 år), der bor i Danmark, forklarede sin holdning til tunesiske aktører:

Hvis jeg skal vælge, hvem jeg sympatiserer med – uden at være medlem – tror jeg, at jeg ville sympatisere med Ennahda, fordi de er tydeligere end de fleste partier i landet. De undertrykkes mere end de andre, og man ser ofte, at det meste af befolkningen står bag dem. Man kan også se, at deres ideologi ligger tæt op ad den europæiske ideologi; ideen om en union.

Det bør nævnes, at deltagerne, som er tilknyttet religiøse grupper, i høj grad viste overensstemmelse med disse gruppers religiøse forhold og kun udviste lidt kritik af deres politiske udmeldinger. På den anden side viste mange deltagere, som er tilknyttet ikke-religiøse enheder, såsom det politiske parti Nidaa Tounes, fleksibilitet i at kritisere partiernes og ledernes politik.

Andre deltagere undgik enhver form for religiøs tilknytning. For eksempel sagde en moderat ung mand (ca. 25 år), som bor i Frankrig: “Efter revolutionen sluttede jeg mig til Etakatol-partiet i et stykke tid. Så blev det opløst efter at være blevet en del af Ennahda. Ennahda er som et tog – hvis man står på, kan man ikke komme tilbage. Enhver, der slutter sig til Ennahda, vil fare vild.” Et andet eksempel på stærk kritik rettet mod Ennahda stammer fra en sekulær ung mand (ca. 30 år), der bor i Danmark. Han understregede: “Jeg er ikke enig med noget bestemt parti, men jeg er uenig med Ennahda. Jeg er virkelig subjektiv og partisk, bare for at fortælle dig min opfattelse af det. Jeg er virkelig partisk omkring det, jeg hader dem, sådan er det.”

### Nationalistisk sekularisme og nationalistisk islamisme

På baggrund af de tre ovennævnte forhold argumenterer jeg for, at den tunesiske religiøse identitet i diasporaen kan kategoriseres under to dominerende kategorier: *nationalistisk sekularisme* og *nationalistisk islamisme*. Mens den første, som har domineret i årtier, henviser til den nationale forståelse for Tunesiens interesser som et land med en særlig kulturel arv, er den sidste,

som er vokset siden revolutionen, baseret på en følelse af de islamiske landes enhed omkring de islamiske principper. Sekularismens nationalistiske kendetegn kan tilskrives det, Masri (2017, 105-106) betragtede som en tunesisk stolthed over en multikulturel historie, som undervises i skolerne og ikke tilsidesættes til fordel for den nationalistiske religiøse fortælling, som til gengæld dominerer diskursen blandt tilhængerne af islamistiske bevægelser (fx Ennahda). Udover de to dominerende identiteter kan der etableres en tredje, ikkefremhævet identitet: *moderat*. De, der falder ind under denne kategori, er tilbøjelige til at ligge midt imellem sekularisme og islamisme og at have mindre interesse for politiske ideologier.

En væsentlig pointe er, at sekulære og islamistiske identiteter (som nærværende artikel fokuserer på) er del af en politisk kamp, og at denne kamp er gået fra at være mellem staten og religiøse bevægelser til at være en kamp mellem politiske partier. Med andre ord, i det postrevolutionære Tunesien, hvor foreringsfriheden er garanteret, handler kampen om identitet i stigende grad om politiske partier. Dette danner grundlaget for mit argument om, at den tunesiske diasporas religiøse identitet er blevet politiseret efter revolutionen (yderligere diskussion om politiseringen af religiøs identitet findes nedenfor).

## Medier og religiøs identitet

Det kan være vanskeligt at undersøge forholdet mellem medier og religiøs identitet fra et perspektiv alene. Jeg har i stedet anvendt flere perspektiver til at undersøge, om mediebrug og religiøs identitet påvirker hinanden. Der er også særlig fokus på nogle andre faktorer, der kan påvirke diasporisk religiøs identitet, såsom interaktionen med hjemlandet og opholdslandet samt politisk tilknytning.

### Præferencer og religiøs brug af medier

Næsten alle deltagere fulgte med i de tunesiske medier (især tv-kanaler som Elhiwar Ettounsi, Nesma TV og Zitouna) og sociale medier (især Facebook og YouTube) for at følge med i tunesiske anliggender. På trods af den bemærkelsesværdige stigning i antal deltagere, der fulgte de tunesiske mediekanaler, havde de fleste deltagere ikke tillid til mediekanalerne. De fulg-

te medierne for at konstatere, hvad statens holdning er, i forhold til hvad der foregår. Mht. troværdighed foretrak islamister specifikke medier, såsom tv-kanalerne Zitouna og Elsharq, mens sekulære deltagere ikke havde specifikke præferencer.

Grundet den manglende tillid til de tunesiske medier brugte de fleste deltagere specifikke strategier til at verificere de historier, der dækkes af disse medier, såsom at spørge folk i Tunesien om sandheden af begivenhederne, søge information hos andre mediekkanaler (især sociale medier) og analysere medieindholdet baseret på tidligere opnået viden. Den kritiske stilling til de tunesiske medier (i forhold til religiøs identitet) har manifesteret sig i tre hovedaspekter.

*Første aspekt – antireligionsmedier:* Her mener jeg deltagerens opfattelse af, at de tunesiske medier arbejder mod religion. Fra et politisk perspektiv mener mange deltagere, at de tunesiske medier er politiseret til fordel for sekulære aktører og fordrejer islams profil ved at forbinde islam med ekstremisme og reaktionære synspunkter. Denne opfattelse var udbredt blandt de fleste islamistiske deltagere. En mandlig deltager (ca. 40 år), der bor i Frankrig, præciserede:

Det var medierne, der ødelagde vores islam og opfandt udtrykket “terrorisme og ekstrem islam”. Islam støtter dialog, broderskab og tilgivelse; den er imod terrorisme og ekstremisme. Koranen siger: “Den gode handling er ikke lige med den onde handling. Forsvar dig med noget, der er smukkere, og da vil den, til hvem, du havde et fjendtligt forhold, blive som en nær ven!”

*Andet aspekt – antimoralmedier:* Med dette aspekt mener jeg deltagerens opfattelse af, at de tunesiske medier ønsker at ændre landets moral og traditioner. Fra et socialt synspunkt henviste mange deltagere til, at de tunesiske medier forsøger at ødelægge strukturen og principperne i den tunesiske familie og samfundet som helhed ved at optage en vestlig livsstil – fx med hensyn til beklædning og til forholdet mellem mænd og kvinder. Dette synspunkt var ligeledes udbredt blandt islamister og konservative. I denne sammenhæng præciserede en mandlig deltager (ca. 50 år), der bor i Frankrig: “Bortset fra Ez-Zaitouna kan de tunesiske tv-kanaler ikke ses sammen med familien. De andre kanaler vil vise det, der kaldes fluiditet, nøgenhed og vulgærprog.”

*Tredje aspekt – uprofessionelle medier:* Nogle deltagere, især de sekulære, kritiserede de tunesiske medier på baggrund af deres mangel på professionalisme. I tråd med litteraturen (fx Farmanfarmaian 2014, 610) påpegede nogle deltagere, at de tunesiske medier mangler nøgleprincipperne inden for journalistik, såsom verificering af nyheder, detaljeret information og afbalancerede synspunkter på vigtige spørgsmål (fx kampen mellem sekularisme og islamisme). Dette mønster blev forklaret af en ung mand (ca. 30 år), der bor i Danmark, som beskrev sit forhold til de traditionelle tunesiske medier:

Jeg forsøger for det meste at bruge de franske medier, såsom France 24 og Le Monde. Det er dem, jeg tjekker mest, og så også BBC nogle gange. Jeg ved godt, at de medier er politiserede, men jeg vil gerne vide, hvad andre mener om Tunesien. Jeg stoler ikke rigtigt på de lokale medier, for nogle gange sælger de bare bullshit for at tiltrække et større publikum; de er ikke særligt nøjagtige, og de verificerer ikke kilden og sådan noget.

Kritikken, der blev rettet mod medier (især dem, der er hjemmehørende i Tunesien), var mangesidig, men de ovennævnte tre aspekter er de vigtigste i forhold til religiøs identitet. Mens den religiøse tunesiske diaspora har en tendens til at vurdere medier gennem en religiøs linse, har den ikke-religiøse diaspora en tendens til at vurdere medier ud fra deres objektivitet. Kritikken forklarer, i det mindste delvist, hvorfor det ikke lykkes medier at forme (eller, for at være mere præcis: ændre) den tunesiske diasporas orientering i en religiøs retning (yderligere diskussion om mediernes effekt på religiøs identitet findes nedenfor).

Det er ikke overraskende, at brugen af sociale medier i den tunesiske diaspora er steget betydeligt siden revolutionen i 2011. Der er tre vigtige grunde til denne stigning: sociale mediernes politiske rolle under revolutionen, den betydelige vækst i sociale medier gennem det sidste årti og sociale mediernes voksende vigtighed i diasporaen som en platform til at holde kontakten med hjemlandet og opholdslandet. I betragtning af den tunesiske diasporas kritiske holdning til de traditionelle tunesiske medier har sociale medier været en alternativ platform til at følge med i forskellige kilder og narrativer.

I forhold til religiøs identitet brugte nogle deltagere (hvilket også blev observeret ud fra deres Facebook-konti) sociale me-



dier til at engagere sig i offentlige anliggender, herunder religiøse anliggender. På den måde har sociale medier leveret religiøs information og givet medlemmer af den tunesiske diaspora mulighed for at afsløre og udtrykke deres religiøse identitet, om de er islamister eller sekulære. En mandlig deltager (ca. 30 år), der bor i Danmark, sagde: "På Facebook følger jeg fx Mekameleen-siden [en egyptisk tv-kanal, der støttes af Det Muslimske Broderskab og har base i Istanbul], og jeg følger nogle mennesker som Abdullah El-Shrif [en islamistisk egyptisk youtuber]."

Flere deltagere kritiserede også indholdet af sociale medier, dog ikke direkte i forhold til religion. For eksempel sagde en religiøs-politisk aktivist (ca. 70 år gammel mand), som bor i Sverige: "Facebook er, ligesom de traditionelle medier, fyldt med løgne, overvurderinger og udnyttelse. Det [medie] gør ikke andet end at forstyrre og ophidse. Vi er nødt til at analysere indholdet af sådanne medier for at kunne bedømme det." Samlet set har sociale medier gjort det muligt for medlemmer af den tunesiske diaspora at følge med i religiøse anliggender og udtrykke deres religiøse identitet.

### Religiøs identitet i forhold til medier og politisk tilknytning

Den kritiske opfattelse af de tunesiske medier, der er udbredt blandt islamister og sekulære deltagere, fører mig til den antagelse, at den tidligere opbyggede religiøse identitet (især før deltagerne flyttede til diasporaen) lader til at styre deltageres mediebrug. Det vil sige, at mediebruget sandsynligvis ikke kan forme eller ændre en tidligere udviklet religiøs identitet hos flertallet af deltagere. Denne forklaring er i tråd med en række undersøgelser (fx Ogan 2001; Ammerman 2003; Bailey 2007; Galal 2014; Singh 2015), som har vist mediers begrænsede effekter på religiøs identitet: religiøs repræsentation. Forklaringen er dog i nogen grad i strid med andre undersøgelser (fx Berger og Ezzy 2009; Mellor 2016; Miladi 2016), der har indikeret, at medier har stærke effekter i forhold til at skabe eller opretholde religiøs identitet.

Det, der kan retfærdiggøre min antagelse (mediers begrænsede effekt på religiøs identitet), er lighederne blandt islamister og sekulære i forhold til deres mediebrug og fortolkninger af religionens rolle i samfundet. Denne tendens fordrer en undersøgelse af den drivende kraft, der ligger bag godtagelsen af religi-

øse fortolkninger i diasporaen.

Generelt former politiske institutioner religiøs identitet, fordi politik, ifølge Fukuyama (2018, xiii), er stærkt forbundet med identitetsdannelse. Institutionerne i et land, hvor deltagerne er født, opvokset og uddannet, burde have en væsentlig effekt på deres religiøse identitet. I Tunesien omfatter disse – udover de politiske institutioner – uddannelsesinstitutioner og religiøse og kulturelle institutioner, der alle har haft en (i det mindste implicit) politisk rolle, som blev pålagt af staten, før revolutionen i 2011. Statens indflydelse er faldet efter revolutionen til fordel for visse større sekulære og islamistiske partier, der har kæmpet om religionens rolle i samfundet. Mens de sekulære partier (fx Nidaa Tounes og Qalb Tounes) afspejler statens prerevolutionære, sekulære orientering, udtrykker de islamistiske partier (fx Ennahda og Al-'Adl wa t-Tanmiya) de modsatte religiøse og politiske holdninger. I betragtning af at mange medlemmer af den tunesiske diaspora har sluttet sig til sådanne partiers religiøse diskurser, som bemærket under interviewene, kan man hævde, at politisk tilknytning er forbundet med religiøs identitet. Denne analyse er i tråd med det, der er blevet vist af Ogan (2001, 166) og Garnett og Hausner (2015, 6): at tilknytning til organisationer påvirker diasporisk religiøs identitet.

Når man vender tilbage til forskningsspørgsmålet i nærværende artikel – mediers effekt på den tunesiske diasporas religiøse identitet – viser analysen af undersøgelsen, at religiøs identitet i de fleste tilfælde ikke kan ændres direkte af mediekkanaler, især ikke hvis identiteten er knyttet til og guides af politiske institutioner. Igen kan flere faktorer forme den tunesiske diasporas religiøse identitet, såsom deres tidligere liv i og løbende interaktion med oprindelseslandet. I denne sammenhæng forklarede en sekulær, venstreorienteret deltager (ca. 60 år gammel mand), der bor i Frankrig:

Digitale medier [internettet og sociale medier] ændrede ikke min orientering; grundlaget fandtes i forvejen. I gymnasiet, eller endda før det, blev min bevidsthed og personlighed dannet. En akkumulering af viden blev opnået gennem lektioner, lærere, bøger, film, sangere, koncerter osv. Derfor er man forberedt, når man opdager noget gennem sociale medier, og jeg tror ikke, de vil ændre hele ens sti.

Udover det tidligere liv i oprindelseslandet, som opretholder (forhindrer ændring af) religiøs identitet, kan de igangværende politiske interaktioner med det nye land også forme den religiøse identitet i diasporiske samfund, som Gurung har konkluderet (2015, 172). Denne interaktion er i stigende grad blevet faciliteret af sociale medier og kommunikationsteknologi. Derudover former livet i diasporaen (i det mindste delvist) minoriteters religiøse identitet. For eksempel forklarede en oprindeligt sekulær kvinde (ca. 65 år), der bor i Danmark, hvordan et diasporisk miljø uddybede hendes sekulære tanker:

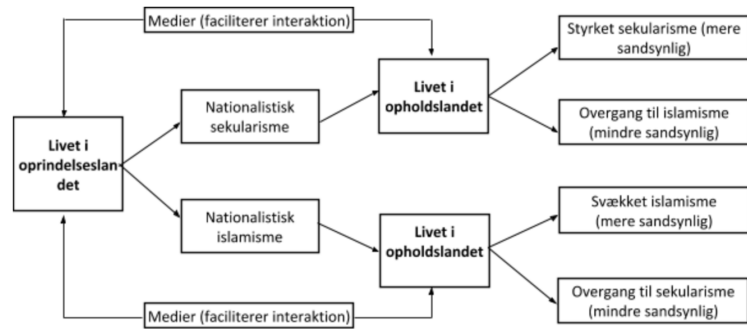
Mine tanker er forskellige fra, hvad folk i Tunesien tænker. Måske ændrede jeg mig, efter jeg kom til Danmark ... Jeg synes ikke, politik bør blandes med religion. Mennesket er frit til at faste og bede. Hvis jeg er overbevist om noget, så gør jeg det. Folk har forskellige synspunkter, og religion er noget personligt, sådan ser jeg det.

Denne forklaring stemmer delvist overens med Ammerman (2003, 208), der har understreget, at livet i en ny kultur under forskellige omstændigheder vil ændre de religiøse overbevisninger, der er blevet udviklet i oprindelseslandet. Det skal dog bemærkes, at denne ændring sandsynligvis vil forblive på et lavt niveau, hvilket præciseres af mange islamistiske og sekulære deltagere, og hvilket stemmer overens med Voas og Fleischmann (2012), der mener, at førstegenerationsmedlemmer af en diaspora måske kan bevare deres religiøse identitet i opholdslandet.

Med udgangspunkt i deltagernes orienteringer og i betragtning af mediernes rolle kan opholdslandets (især vestlige sekulære landes) effekt på de religiøse identiteter, der tidligere er blevet udviklet i oprindelseslandet (især østlige konservative lande), opsummeres i fire væsentlige tilfælde (se figur 2):

- 1- Nationalistiske sekularister er mere tilbøjelige til at få styrket deres sekulære orienteringer i diasporaen.
- 2- Nationalistiske sekularister er mindre tilbøjelige til at overgå til islamisme i diasporaen.
- 3- Nationalistiske islamister er mere tilbøjelige til at få svækket deres religiøse fromhed i diasporaen.
- 4- Nationalistiske islamister er mindre tilbøjelige til at overgå til sekularisme i diasporaen.

Figur 2: opholdslandets effekt på den religiøse identitet, der er blevet udviklet i oprindelseslandet.



På basis af disse fire tilfælde kan det siges, at opholdslandet ikke radikalt kan ændre diasporaens religiøse identitet (fra islamisme til sekularisme eller omvendt), som tidligere er blevet udviklet i oprindelseslandet. En væsentlig bemærkning er dog, at disse tilfælde hovedsageligt skal forstås i konteksten af tre vigtige faktorer: stikprøven i denne undersøgelse (førstegenerationsdiasporamedlemmer) og i lignende populationer; om oprindelsessamfundene gennemgår samfundsmæssige transformationer; og indvandringsforholdene fra konservative til sekulære samfund.

## Diskussion

I samfund, hvor der foregår transformationer, forventes en kamp om identitet mellem gamle og nye samfundsmæssige aktører. I det postrevolutionære Tunesien har landets identitet, og især islams rolle i samfundet, været et kontroversielt emne. To store tunesiske kræfter, der kom til magten efter revolutionen, har ført kampen om identitet: sekularister og islamister. Gennem medier har denne kamp spredt sig blandt tilknyttede og tilhængere af disse to magter i diasporaen. Derfor har nærværende artikel undersøgt effekten af mediebrug på ændringen af diasporiske tuneseres religiøse identitet.

Ved at anvende flere perspektiver har denne artikel forsøgt at bidrage til litteraturen om medier og religiøs identitet, der ellers har undersøgt mediers effekt gennem ensidige tilgange (fx Berger og Ezzy 2009; Mellor 2016; Miladi 2016). Jeg har derimod inkluderet fire forskellige perspektiver: 1) identificering af den tunesiske diasporas religiøse identitet, 2) kategorisering af mediers potentielle effekter (informerende vs. regulerende) på religiøs identitet og omvendt, 3) klassificering af oprindelseslan-

dets, opholdslandets og politiske tilknytningers rolle i forhold til religiøs identitet og 4) modellering af forholdet mellem mediebrug, religiøs identitet og politisk tilknytning. Artiklen har derfor undersøgt flere faktorer, der kan påvirke religiøs identitet i diasporaen, samt betragtet religiøs identitet som en faktor, der kan påvirke mediebrug.

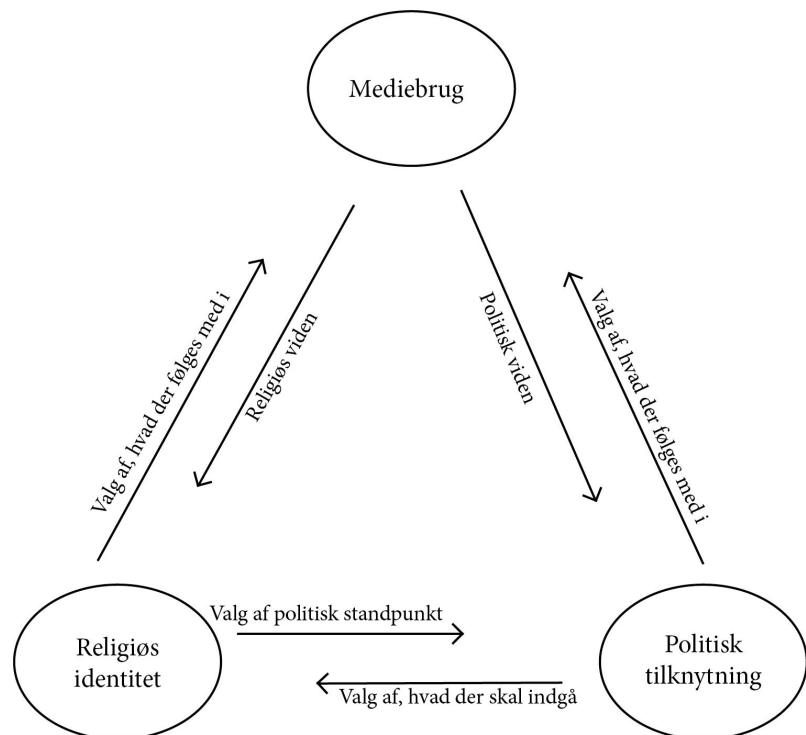
I overensstemmelse med tidligere undersøgelser (fx Bailey 2007; Ogan 2001) har analysen vist, at medier har haft informerende og ekspressive effekter på diasporisk religiøs identitet. Det er bemærkelsesværdigt, at på trods af at medier har bidraget til debatten om religion, har de ikke haft en stærk effekt i forhold til at ændre religiøs identitet. Dette er i uoverensstemmelse med de undersøgelser, der tidligere har konkluderet, at medier har haft stærke effekter på religiøs identitet (fx Berger og Ezzy 2009; Mellor 2016; Miladi 2016).

Et andet bemærkelsesværdigt punkt fra analysen er, at mediebrug er styret af religiøs identitet, og at religiøs identitet til gengæld er styret af politisk tilknytning. Denne analyse stemmer delvist overens med Ogan (2001, 166) og Ammerman (2003, 217), der begge har vist, at det at være en del af diasporiske organisationer (herunder religiøse, politiske og professionelle) er afgørende for identitetsdannelse, hvor disse organisationer giver indvandrere mulighed for at mødes og konstruere deres identitet. Med hensyn til mediebrug i forhold til både religiøs identitet og politisk tilknytning foreslår jeg en simpel model, der forklarer de potentielle interaktioner mellem elementerne.

Med udgangspunkt i analysen af denne undersøgelse præsenterer figur 3 en model, der beskriver forholdet mellem mediebrug, politisk tilknytning og religiøs identitet. Figuren viser, at mediebrug ikke er drivkraften bag ændringen af religiøs identitet i diasporaen. Det er tværtimod politisk tilknytning, der styrer den religiøse identitet, som derefter kan styre mediebruget. Dette negerer dog ikke mediers betydning som et redskab, styret af samfundets institutioner, til at overføre information og viden vedrørende religiøse spørgsmål.

Dermed foreslår jeg, at forholdet mellem disse tre elementer (mediebrug, religiøs identitet og politisk tilknytning) har en tendens til at være asymmetrisk, gensidigt og cirkulært. Modellen præsenterer nogle argumenter, der skildrer forholdet mellem de nævnte elementer, hvoraf tre er vigtigst:

Figur 3: Gensidighed og cirkularitet i forholdet mellem mediebrug, politisk tilknytning og religiøs identitet



1. Medier leverer religiøs viden og muligheder for diasporaen til at udtrykke sig, men ændrer ikke religiøs identitet, især for religiøse og politiserede individer.
2. Politisk tilknytning kan påvirke diasporaen til at bruge bestemte medier til at indhente information, der er i overensstemmelse med deres politiske orientering.
3. Religiøs identitet kan påvirke diasporaen til at bruge bestemte medier til at indhente information, der understøtter deres religiøse overbevisninger.

Disse tre væsentlige argumenter besvarer spørgsmålet om de gensidige virkninger, der findes mellem mediebrug, religiøs identitet og politisk tilknytning i en diasporisk sammenhæng. Fremtidig forskning (især kvantitativ) opfordres til at validere modellen og fokusere på betingelserne for, hvordan de forskellige elementer har indflydelse på hinanden. Forholdet mellem elementerne skal betragtes i konteksten af en førstegenerationsdiaspora, der har dannet en religiøs identitet i oprindelseslandet, inden de flyttede til diasporaen. Afslutningsvis kan mediebrug (enten traditionel eller ny) ikke udøve en væsentlig regulerende effekt på religiøs identitet i den tunesiske diaspora. Snarere er religiøs identitet formet af politiske tilknytninger efter revolutionen i 2011.

## Fond

Denne artikel er en del af forskningsprojektet *Mediatized Diaspora – Contentious Politics Among Arab Media Users in Europe*, som er finansieret af Danmarks Frie Forskningsfond, bevillingsnummer: ID 8018-00038B.

## Abstract

In the midst of a transition from autocracy to democracy, the religious identity has been a central issue on Tunisians' agenda, either for those living in Tunisia or in diaspora. From an intercultural communication perspective, this article discusses how the media might change the previously developed religious identity of individuals of Tunisian heritage residing in Europe (Tunisian diaspora). The analysis shows that the media have practiced an informational and expressive, not modulatory, effect toward the religious identity that was shaped mostly by political affiliation and life in both country of origin and of residence. This article proposes that an asymmetrical reciprocal circular relationship is more likely to occur between media use, religious identity and political affiliation.

## Litteratur

- Alfonso, Carolin, Waltraud Kokot & Khachig Tölölyan (eds.) 2004. *Diaspora, identity and religion: New directions in theory and research*. New York: Routledge.
- Ammerman, Nancy T. 2003. "Religious identities and religious institutions." In Michele Dillon (ed.): *Handbook of the sociology of religion*, pp. 207-224. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bailey, Olga G. 2007. "Transnational identities and the media." In Olga G. Bailey, Myria Georgiou og Ramaswami Harindranath (eds.): *Transnational Lives and the Media: Re-Imagining Diaspora*. New York: Palgrave Macmillan.
- Berger, Helen A. & Douglas Ezzy. 2009. "Mass media and religious identity: A case study of young witches." *Journal for the Scientific Study of Religion* 48(3): 501-514.
- Blernackl, Biernacki & Dan Waldorf. 1981. "Snowball sampling problems and techniques of chain referral sampling." *Sociological Methods & Research* 10(2): 141-163.
- Boubekeur, Amel. 2017. "Islamists, secularists and old regime elites in Tunisia: Bargained competition." In Asseburg, Muriel og Heiko Wimmen (eds.): *Dynamics of Transformation, Elite Change and New Social Mobilization: Egypt, Libya, Tunisia*

- and Yemen, pp. 107-127. London: Routledge.
- Corbin, Juliet & Anselm Strauss. 2008. *Basics of qualitative research: Techniques and procedures for developing grounded theory* (3rd ed.). Thousand Oaks: Sage publications.
- Creswell, John W. 2009. *Research design: Qualitative, quantitative, and mixed methods approaches* (3rd ed.). Thousand Oaks: Sage publications.
- Dazey, Margot & Mathilde Zederman. 2017. Long-distance Islamist oppositions. *Revue française de science politique* 67(5): 837-855.
- Delahaye, Sylvia G. & Gabriela Tejada. 2019. Transnational investments of the Tunisian diaspora: Trajectories, skills accumulation and constraints. In Elo, Maria og Indianna Minto-Coy (eds.): *Diaspora Networks in International Business: Perspectives for Understanding and Managing Diaspora Business and Resources*, pp. 105-126. Cham: Springer.
- Fahmi, Georges. 2019. "Country profile: Tunisia. Grease: Religion, diversity and radicalization." <http://grease.eui.eu/wp-content/uploads/sites/8/2019/11/Tunisia-report.pdf> (tilgæet 21.04.2020).
- Farmanfarmaian, Roxane. 2014a. "What is private, what is public, and who exercises media power in Tunisia? A hybrid-functional perspective on Tunisia's media sector." *The Journal of North African Studies* 19(5): 656-678.
- Farmanfarmaian, Roxane. 2014b. "Media in political transition, focus on Tunisia." *The Journal of North African Studies* 19(5): 609-614.
- Galal, Ehab. 2014. "Audience responses to Islamic TV: Between resistance and piety." In Ehab Galal (ed.): *Arab TV Audiences: Negotiating Religion and Identity*, pp. 29-50. Frankfurt: Peter Lang GmbH.
- Gana, Nouri. 2011. "The battle for Tunisia's identity." *The Guardian* 22 October, [https://www.theguardian.com/commentisfree/2011/oct/22/tunisia-tunisian-elections-2011\(tilgæet 30.09.2019\)](https://www.theguardian.com/commentisfree/2011/oct/22/tunisia-tunisian-elections-2011(tilgæet 30.09.2019)).
- Garnett, Jane & Sondra L. Hausner. 2015. "Introduction: Cultures of citizenship." In Jane Garnett & Sondra L. Hausner (eds.): *Religion in diaspora: Cultures of citizenship*, pp. 1-16. New York: Palgrave Macmillan.
- Guazzone, Laura. 2013. "Ennahda Islamists and the test of government in Tunisia." *The International Spectator* 48(4): 30-50.
- Gurung, Florence. 2015. "State-level representation versus community cohesion: competing influences on Nepali religious associations in the United Kingdom." In Jane Garnett & Sondra L. Hausner (eds.): *Religion in diaspora: Cultures of citizenship*, pp. 158-177. New York: Palgrave Macmillan
- Guzik, Elysia. 2018. "Information sharing as embodied practice in a context of conversion to Islam." *Library Trends* 66(3): 351-370.
- Kang, Tingyu. 2009. "Homeland re-territorialized: Revisiting the role of geographical places in the formation of diasporic identity in the digital age." *Information, Communication & Society* 12(3): 326-343.
- Kuipers, Stijn. 2016. "Understanding the Tunisian jihadi exodus: A comparative perspective on the factors underlying the attractiveness of radical Islamic thought in Egypt and Tunisia since the Arab Spring." <https://www.academia.edu/37949134/> (tilgæet 09.04.2020).
- Kvale, Steinar. 2007. *Doing interviews*. London: Sage.
- Koranen. 2006. Oversat af Ellen Wulff. København: Forlaget Vandkunsten.
- Masri, Safwan M. 2017. *Tunisia: An Arab anomaly*. New York: Columbia University Press.
- Mellor, Noha. 2016. "Introduction." In Noha Mellor & Khalil Rinnawi (eds.): *Political Islam and Global Media: The boundaries of religious identity*, pp. 1-14. New York: Routledge.
- Merone, Fabio. 2015. "Enduring class struggle in Tunisia: The fight for identity beyond political Islam." *British Journal of Middle Eastern Studies* 42(1): 74-87.
- Miladi, Noureddine. 2016. "Social media as a new identity battleground: The cultural comeback in Tunisia after the revolution of 14 January 2011." In Noha Mellor & Khalil Rinnawi (eds.): *Political Islam and Global Media: The boundaries of religious identity*, pp. 34-47. New York: Routledge.
- Ogan, Christine. 2001. *Communication and identity in the diaspora: Turkish migrants in Amsterdam and their use of media*. Maryland: Lexington Books.
- Singh, Jasjit. 2015. "The Voice(s) of British Sikhs." In Jane Garnett & Sondra L. Hausner (eds.): *Religion in diaspora: Cultures of citizenship*, pp. 138-157. New York: Palgrave Macmillan.
- Strauss, Anselm & Juliet, M. Corbin. 1998. *Basics of qualitative research: Techniques and*



- procedures for developing grounded theory* (2nd ed.). Thousand Oaks, CA: Sage Publications.
- Tsagarousianou, Roza & Jessica Retis. 2019. "Diasporas, media, and culture exploring dimensions of human mobility and connectivity in the era of global interdependency." In Jessica Retis & Roza Tsagarousianou (eds.): *The Handbook of Diasporas, Media, and Culture*, pp. 1-20. Hoboken, NJ: John Wiley & Sons.
- Tunisia Ministry of Foreign Affairs. 2014. "Evolution des Tunisiens residents a l'étranger par pays et ensemble de pays [Evolution of Tunisian residents abroad by country]." [http://kcit.org/sci/SuiteCairo-Migrations%20Tunisie/Migration%20World%20Tn%20Expat%20fk%202013/PageCartoDossier/PageCarto/info/Statistique\\_Migration.xlsx](http://kcit.org/sci/SuiteCairo-Migrations%20Tunisie/Migration%20World%20Tn%20Expat%20fk%202013/PageCartoDossier/PageCarto/info/Statistique_Migration.xlsx) (tilgået 02.11.2019).
- Tunisia's Official Journal. 2014. "The constitution of the republic of Tunisia." *Arra'id Arrasmi Attunisi* 157: 1-39.
- Voas, David & Fenella Fleischmann. 2012. "Islam moves west, religious change in the first and second generations." *Annual Review of Sociology* 38(1): 525-545.
- Wolf, Anne. 2014. "Power shift in Tunisia: electoral success of secular parties might deepen polarization." (SWP Comment, 54/2014). Berlin: Stiftung Wissenschaft und Politik. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ss0ar-412112> (tilgået 30.09.2019).
- Wolf, Anne. 2017. *Political Islam in Tunisia: The History of Ennahda*. New York: Oxford University Press.

Thomas Fibiger

Temasektion

## ”Hvor kan jeg gøre en forskel?”

Religiøs og politisk (medie)aktivisme blandt

bahrainiske shiamuslimer i Danmark og England

### Nøgleord

Diaspora; aktivisme; medier; Bahrain; shia-muslimer

---

**Resume** Denne artikel sammenligner to grupper af bahrainere i Europa: en lille gruppe dansk-bahrainere og den noget større gruppe bahrainere i London. Min analyse fokuserer på forholdet mellem diaspora og aktivisme, i relation til fx Sökefeld (2006) og Adamson (2002), og peger på, at aktivisme kan være både politisk og religiøs og rettet mod såvel Bahrain som det land, mine informanter nu bor i. Dette handler også om mediebrug og mediers betydning, hvor der er stor forskel imellem forskellige grupper af informanter. Blandt de politiske aktivister, som særligt har fundet sammen i London, bruges medier flittigt til både at følge med i situationen i Bahrain og til at påvirke denne ved at bidrage til medier, arabiske såvel som europæiske. De mere passive bahrainere, som jeg især har mødt i Danmark, forsøger omvendt at undgå at følge for meget med i historier om Bahrain og slet ikke at bidrage til dem, dels af frygt for regimets digitale overvågning og dels for at fokusere på livet i Europa, og hvordan man kan gøre en forskel for sig selv og sine omgivelser her. Artiklen kan dermed bidrage til en mere nuanceret forståelse af mediers rolle for en muslimsk diaspora i Europa.

---

I midten af 1980'erne kom en lille gruppe bahrainere til Danmark og fik asyl, fordi de var forfulgt og i eksil fra deres hjemland. De 15-20 familier, der kom, var forbundet med politiske protestbevægelser i Bahrain og var alle shiamuslimer. Selvom mange fra denne gruppe senere vendte tilbage til Bahrain, efter politiske reformer muliggjorde dette i 2001, er der fortsat 60-70 dansk-bahrainere bosat i Danmark, især i Københavnsområdet. Det tæller både folk, der flyttede til Danmark som voksne i 1980'erne, deres medfølgende børn og senere efterkommere.

**Thomas Fibiger** er lektor i Arabisk og Islamstudier, Afdeling for Religionsvidenskab, Aarhus Universitet. Han er ph.d. i antropologi fra Aarhus Universitet (2010), på en afhandling om historiebrug, religion og politik i Bahrain. Han har siden arbejdet med shia-muslimer i Kuwait og med sekterisme i Kuwait og Bahrain, før han blev del af projektet *Mediatized Diaspora*, som denne artikel er et resultat af.

Denne artikel er en sammenlignende analyse af to grupper af bahrainere i Europa, dels denne lille gruppe i Danmark og dels den noget større og mere kendte gruppe i England. Min analyse har særligt fokus på forholdet til aktivisme; hvordan aktivisme kan vurderes som politisk og/eller religiøs, samt hvad det betyder for mediebrug blandt de to grupper. Artiklen er del af forskningsprojektet *Mediatized Diaspora*, som dette nummer af *Tidsskrift for Islamforskning* tager udgangspunkt i. Jeg har i dette projekt arbejdet med disse to bahrainiske grupper, hvor især gruppen i London siden 1980'erne har været et center for den bahrainiske opposition i eksil.

Resultaterne af mit feltarbejde er meget forskellige i England og Danmark. I London er en kernegruppe af bahrainere særdeles aktivistiske, offline og online, og følger med i såvel som bidrager til nyhedsstrømmen om Bahrain, både i Mellemøsten og i Europa. I Danmark, derimod, er de fleste bahrainere mere passive og ønsker hverken at følge nyhederne tæt og slet ikke selv at bidrage til dem. Derfor fokuserer artiklen på spørgsmålet om, hvad aktivisme er, og hvad den har af betydning, og især på forholdet mellem politisk mobilisering og demobilisering. Selvom politisk aktivisme fortsat står stærkt i London, synes demobilisering at være tiltagende både i London og Danmark, som det også er tilfældet for andre diasporagrupper (se også Yonus' artikel i dette nummer om syrisk diaspora i Europa). Især gælder det nok for arabiske grupper, som var meget aktive under og umiddelbart efter det såkaldte Arabiske Forår i 2011, men som siden er blevet udmattede eller ligefrem bange for, hvad deres deltagelse kan betyde for dem selv og for deres familier i deres oprindelsesland. Dette har en klar forbindelse til mediebrug, fordi regimerne i Mellemøsten – ikke mindst Bahrain – følger med i deres færden, hvilket er muligt især på digitale medier. Det er på denne måde forholdet mellem diaspora, medier og religion kommer i fokus i denne artikel.

Artiklen bygger på i alt ca. 30 interviews, heraf tre fjerdedele i London, hvor jeg også har deltaget i adskillige sociale og religiøse arrangementer i 2018 og 2019. Artiklen forløber som følger: Først vil jeg diskutere nogle nøglebegreber for både mit eget projekt og for det overordnede forskningsprojekt og dette temanummer. Det gælder først og fremmest sammenhængen mellem diaspora og aktivisme, og hvad aktivisme kan være. Af dette følger en diskussion af begrebet "hjem", og hvordan mine informanter forstår, hvad hjem er, samt hvordan diasporalittera-

turen har talt om en politisk mobilisering i forhold til hjemlandet. Denne mobilisering er ofte, også for bahrainere i Europa, knyttet til medier, hvilket leder til en kort diskussion af medier i forhold til religion, især med et kritisk blik på nyere medialiseringsteori.

Efter denne teoretiske del går artiklen videre via etiske og metodiske overvejelser om, hvorfor mange potentielle informanter ikke har ønsket at medvirke i denne undersøgelse, især blandt dansk-bahrainere, til en mere empirisk orienteret diskussion, hvori gruppen af bahrainere i England sammenlignes med dem i Danmark. Denne sammenligning gør sig gældende igennem hele artiklen, men gennem de afsluttende afsnit, som præsenterer hvert sit sted, bliver det klart, at aktivisme kan forstås på flere måder. Uanset om denne aktivisme er politisk og/eller religiøs, og om den er rettet mod Bahrain eller Danmark/England som hjemland, handler det for mine informanter til denne artikel om spørgsmålet i denne artikels titel og med et lettere omskrevet citat fra en informant i Danmark: Hvor og hvordan kan jeg gøre en forskel? Hvor kan jeg gøre noget godt?

## Hvor er hjem? Diaspora og aktivisme

Man kan diskutere, hvorvidt de forholdsvis små bahrainiske grupper i Europa overhovedet lever op til kriterier for diasporabegrebet, sådan som dette er blevet diskuteret i migrationsforskningen over de seneste årtier, i særdeleshed med udgangspunkt i Robin Cohen (2008 [1997]). Hvor begrebet, særligt med udgangspunkt i jødisk historie, almindeligvis betegner hele befolkningsgrupper i eksil, og ofte over generationer, er det i Bahrains tilfælde kun de (forholdsvist få) individer, der er direkte forfulgt, der nu bor uden for Bahrain, ofte sammen med deres familier og efterkommere. Dette eksil varer som regel kun indtil mildere politiske vinde blæser – som det var tilfældet i 2001, da den nye konge, Sheikh Hamad, udstedte amnesti til alle bahrainere i landflygtighed; men nogle har dog valgt at blive boende uden for Bahrain.

Den tyske antropolog Martin Sökefeld har argumenteret for, at for at nogen eller noget skal kunne kaldes diaspora, må det have en politisk orientering og mobilisering mod oprindelseslandet som hjemland (Sökefeld 2006). Uden mobilisering, ingen diaspora. Sökefeld har i denne sammenhæng arbejdet med

tyrkere i Tyskland knyttet til Alevi-bevægelsen. Orienteringen mod hjemlandet er altså ikke kun kulturel eller forestillet (som i en tanke, en drøm), men omsættes også til politisk gruppedannelse, der arbejder for politiske forandringer, der muliggør, at diasporagruppen kan vende hjem. Som Fiona Adamson tidligere har fremhævet, handler det for diasporagrupperne om at "mobilise for the transformation of home" (2002), og Sökefeld vil ligefrem hævde, at uden dette er der ingen diaspora.

Dette gælder tydeligt for den bahrainiske gruppe i London, men ikke på samme måde for gruppen i Danmark. I London er den bahrainiske gruppe (i al fald den del, jeg har været i forbindelse med, og som uden tvivl er den største bahrainiske gruppe i London) sammensluttet i det ganske vist religiøse fællesskab omkring Dar al-Hikma (Visdommens hus), et shiamuslimsk mødested. Idet der er et stærkt personsammenfald foregår der igennem dette religiøse center også en politisk mobilisering – det kan man i al fald argumentere for, om end flere af mine informanter, som jeg vil vise nedenfor, anfægter netop denne sammenhæng.

Det er i forbindelse med dette forskningsprojekt – som fokuserer på medier og diaspora – væsentligt at bemærke, at denne mobilisering, i det omfang den foregår på steder som Dar al-Hikma, er funderet i offline, fysiske sociale fællesskaber, men samtidig retter sig mod medier, som bruges til at kommunikere både internt og eksternt. Altså til at holde (mobiliserende) forbindelse inden for det bahrainiske diasporasamfund, fx ved at dele information om overgreb i Bahrain og om demonstrationer i London, men også og mindst lige så væsentligt til at kommunikere ud til en både arabisk og europæisk offentlighed, at denne gruppe i London kæmper for det, der ofte omtales som "den bahrainiske sag", dvs. politiske rettigheder og reformer i Bahrain.

Jeg argumenterer i denne artikel for, at begrebet aktivisme, i relation til diaspora, må forstås bredere end politisk mobilisering i forhold til "oprindelseslandet som hjemland". De fleste af mine informanter i dette projekt kan betegnes aktivister, men ikke altid i politisk forstand og ikke nødvendigvis rettet mod Bahrain som hjemland. Spørgsmålet er netop, hvad "hjem" er? For mine informanter fra Bahrain, såvel i England som i Danmark, men måske især i anden generation (jeg har ikke haft mulighed for at tale med de helt unge tredjegenérationsmigranter), er både Bahrain og England/Danmark nu deres hjem.

En af mine informanter i London er fx vokset op i England, men fik efter endt uddannelse arbejde i Bahrain. I 2011 blev hun og især hendes mand involveret i opstanden, og hendes mand blev fængslet. Da han blev løsladt efter halvandet år, forlod de Bahrain og tog tilbage til London (manden var vokset op i Bahrain). Teknisk set er hun anden generation, og han er første generation. I London har de netop købt og renoveret et hus i forstæderne. Hun beskriver både London og Bahrain som sit hjem, men siger, at hun føler en større grad af tilhør til Bahrain, selvom eller måske netop fordi det er umuligt at komme til at bo der i den nuværende politiske situation.

Modsat har de fleste af mine informanter i Danmark mulighed for at vende hjem til Bahrain, fordi de ikke er politiske flygtninge som mine informanter i England, men som hovedregel er andengenerationsindvandrere, som nu kan rejse frem og tilbage mellem Bahrain og Danmark. Men netop i denne gruppe har de fleste opgivet håbet om at komme til at bo i Bahrain. De opfatter fortsat Bahrain som "hjemland", men Danmark er et nyt hjem, og deres liv og fremtid er i Danmark. Også af den grund er de mindre politisk aktive i forhold til Bahrain end gruppen i England, hvis aktivistiske miljø (hvor jeg har fundet mine informanter) er fuldt fokuserede på at bidrage til at skabe forandringer i Bahrain, der muliggør at de kan vende hjem. Her forstås hjem som Bahrain, hvor England måske er et "home away from home".

Jeg spørger en af mine danske informanter, hvad hun vil betegne som hjem. Hun har boet hele sit liv i Danmark, bortset fra en kort periode i Bahrain i forbindelse med sin danske uddannelse. Det er et svært spørgsmål, siger hun, men udfolder så:

Altså hjemme er nok det sted, hvor jeg har liv og hverdag. Og det er i Danmark. Jeg har liv og hverdag her i Danmark, og jeg arbejder og bestræber mig for at få det godt og bedre i Danmark. Blive ved med at få etableret mig og mine børn. Men Bahrain er ... ligesom en identitet, selvom jeg ikke har levet i Bahrain. Jeg har ikke boet der, jo, jeg har boet der måske i et par måneder i forbindelse med en praktik, jeg tog i Bahrain, og det var dejligt, men der følte jeg mig også fremmed. Min accent er anderledes, den måde, jeg klæder mig på, er anderledes, min tankegang er anderledes. Der skulle jeg tænke på en helt anden måde. Men det var, ligesom jeg

stammer derfra. Og det vil jeg blive ved med, og det vil jeg kæmpe for at beholde.

Dette afsnit pointerer derfor to forhold i relation til forskningsprojektet *Mediatized Diaspora*, som er væsentlige for den følgende analyse: dels at aktivisme kan være andet end politisk mobilisering i forhold til oprindelseslandet, og at hjem derfor er et flertydigt begreb, dels at denne mobilisering, såvel politisk som fx religiøs, ikke kun er mediebåret, men i lige så høj grad finder sted i offline, fysiske sammenhænge. Denne diskussion adresserer nogle punkter i forhold til medialiseringsteori, særligt i forhold til religion, som jeg vil komme nærmere inde på i det følgende afsnit.

## Hvor mødes vi? Religion og medier

Der har de senere år været meget fokus på forholdet mellem religion og medier, til dels også på migrantgruppers betydning for dette forhold (Galal 2012; Lövheim 2012). Meget af denne diskussion tager udgangspunkt i den københavnske medieprofessor Stig Hjarvards medialiseringsteori, som netop også har haft et særligt fokus på spørgsmålet om religion (Hjarvard 2008, 2012, 2016; se også Lövheim og Lynch 2011). Hjarvards teori bygger på, at medier spiller en stadig større rolle i moderne samfund, og med begrebet medialisering argumenterer Hjarvard for, at medier også er kommet til at strukturere både vores hverdag og de samfundsmæssige institutioner. Det gælder også religiøse institutioner, som dermed, ifølge Hjarvard, mister noget af deres betydning, idet religion i højere grad opleves, erkendes og filtreres gennem medier end ved faktisk deltagelse i religiøse møder, ritualer og begivenheder. I en artikel fra 2016 skriver Hjarvard:

... media have increasingly become an important, if not the most important, source of information about religion in society. News media, social network media, and film and television drama have become resources for knowledge and experiences about religion, while traditional religious organizations play a less significant role (Hjarvard 2016, 10).

Som jeg vil vise i løbet af denne artikel, synes dette ikke at gælde de bahrainske diasporagrupper i London og København, som

er i fokus her, og måske i det hele taget i mindre grad muslimer i Europa. Ganske vist spiller medier en stor rolle for mine informanter – hvad enten de bruger dem aktivt som politisk værktøj eller ej – men de er ikke den vigtigste kilde til information om religion. Denne information får bahrainere i deres sociale, offline fællesskaber og i de religiøse organisationer, de frekventerer. Det er mere rigtigt, at medier spiller en vigtig rolle for forståelsen af den politiske situation i Bahrain, men også her søger mine informanter at validere denne information i offline sociale fællesskaber ved at snakke med venner og familie om, hvad der er op og ned i nyhedsstrømmen. En informant i Danmark forklarer, at han læser de regeringsvenlige aviser i Bahrain (som i dag er de eneste på det bahrainske avismarked, se Fibiger 2020) og samtidig får nyheder via venner og familie og andre grupper på sociale medier. Han forholder sig kritisk til begge og vil hellere have direkte kontakt:

Jeg tror ikke på, at hverken den ene eller den anden fortæller hele sandheden. Begge versioner [regering og opposition] er krydret lidt. Jeg kan bedre lide at basere min viden på "rigtige sandheder", som jeg selv har været del af. Så jeg spørger en ven i Bahrain, hvad synes du, hvad oplever du, snarere end en eller anden gruppe på WhatsApp, hvor jeg ikke ved, hvem der skriver, eller en avis, hvor en journalist har skrevet en artikel. Jeg vil hellere spørge min familie, hvordan går det dernede. Jeg snakker med min familie.

Hjarvards medialiseringsteori har vundet udbredelse, men er også blevet mødt med kritik, ligesom jeg (med mine informanter) her stiller mig kritisk – over for medier såvel som over for medialiseringsteorien. For det første er spørgsmålet, om medier (i bredeste forstand) virkelig strukturerer vores virkelighedsforståelse, eller om de i højere grad er et redskab eller en teknologi, vi bruger i denne forståelse – og uanset hvilken af disse to muligheder, hvorvidt det er væsensforskelligt fra tidligere perioder i historien. Denne debat er blevet fremhævet som et spørgsmål om *medialisering*, hvor medier strukturerer, versus *mediering*, hvor medier hjælper (Morgan 2011, som også har et historisk, religionsvidenskabeligt blik på dette). For det andet har flere kritikere fremhævet, at Hjarvards teori muligvis kan anvendes på nogle samfund – især vestlige, og måske mere specifikt nordeuropæiske (ibid.; Lynch 2011) – men ikke på samme vis



gælder andre typer samfund og sociale kontekster. I en kritisk diskussion af medialiseringsbegrebet pointerer Gordon Lynch, at

Hjarvard's thesis ... could be read as claiming that, in secularising contexts, secular institutions produce secular outcomes ... Hjarvard's thesis may well be valuable in explaining how media institutions operate as a secularising force under particular social conditions, but this is not a framework for a more general theory of media, religion and society in late modernity (Lynch 2011, 206).

I den bahrainske diaspora i England og Danmark, som jeg har arbejdet med, er det klart, at medier spiller en væsentlig rolle. I særdeleshed i den engelske, stærkt politisk mobiliserede gruppe har en medieplatform været bærende for gruppens politiske aktiviteter, lige siden denne kunne kaldes en gruppe, med den samtidige dannelse af Bahrain Freedom Movement og dens organ Voice of Bahrain i 1983. Det er naturligvis også tydeligt, at denne mediebrug siden har taget nye former og i dag domineres af sociale medier som WhatsApp, Twitter, YouTube-kanaler og forskellige NGO'ers hjemmesider, som jeg vil komme nærmere ind på nedenfor (se også Fibiger 2020). Så langt følger denne artikel medialiseringsperspektivet. Imidlertid er det også klart, at dette ikke ændrer på religiøs praksis eller på dennes status i diasporagruppen, og at fysiske, sociale og religiøse (såvel som politiske) fællesskaber fortsat er vigtige som udgangspunkt for gruppens samhørighed, aktiviteter og mobilisering. Dette kan bidrage til en nuancering af medialiseringsteori, som i denne sammenhæng er relevant i forhold til politik, men i mindre grad i forhold til religion.

I Danmark er den bahrainske gruppe, hvis man overhovedet kan tale om en gruppe, ikke nær så mobiliseret. Medier spiller også for bahrainere i Danmark en væsentlig rolle, fordi det er en måde at følge med i situationen i Bahrain og frem for alt at følge med i, hvordan det går for ens egen familie. Ud fra Morgans diskussion om forholdet mellem medialisering og mediering kan man måske tale om, at den bahrainske diaspora i London, med ovennævnte forbehold, er medialiseret, fordi medier spiller så afgørende en rolle for deres aktivisme og politiske mobilisering, mens bahrainere i Danmark snarere har en medieret relation til Bahrain, blandt andet fordi de rent fysisk kan me-

diere afstanden mellem deres to hjemlande ved at rejse frem og tilbage. Her er flyvemaskinen, snarere end WhatsApp'en, det relevante medie.

Denne pointe har dog også metodiske forbehold, idet jeg konkluderer ud fra de informanter, jeg har kunnet inddrage i denne undersøgelse. Også i London er en stor del af bahrainerne sandsynligvis mere passive og afholder sig fra politisk aktivisme og i al fald aktivt at bidrage til og distribuere mediehistorier vedrørende den politiske situation i Bahrain, fordi de ligesom de fleste dansk-bahrainerne ønsker at holde kontakt med familie og venner i Bahrain ved at kunne rejse frem og tilbage. Og i Danmark har jeg som nævnt kun mødt få informanter. Min analyse går således på et aktivistisk miljø i London, som næppe repræsenterer bahrainere i London generelt, men som kan sammenlignes med de mere passive bahrainere, jeg har mødt i Danmark. Inden jeg dykker mere ned i de to casestudier, vil jeg i det følgende afsnit nærmere diskutere disse metodiske overvejelser og deres etiske implikationer.

## Hvem vil være med? Etiske og metodiske overvejelser

Da jeg gik i gang med dette projekt, havde jeg kun begrænset kontakt til de bahrainiske diasporamiljøer i Danmark og England. Jeg har beskæftiget mig med Bahrain og bahrainiske forhold over en årrække, i særdeleshed i forbindelse med min ph.d. 2007-2010, som var baseret på etnografisk feltarbejde i landet. Herfra kendte jeg en del af de bahrainere, som enten dengang var eller siden blev bosat i Danmark og London. I København havde jeg gennem mine bahrainiske kontakter tidligere deltaget i Ashura-ritualerne – især den procession, hvor tusindvis af shiamuslimer med forskellig etnisk baggrund sammen går i optog fra Nørreport til Nørrebro.<sup>1</sup> Jeg havde imidlertid senere mistet forbindelsen til disse kontakter og vidste ikke, hvorvidt de ville være at finde i Danmark længere, men tænkte, at jeg kunne tage med til denne offentlige del af Ashura igen for at se, om jeg kunne møde nogen fra Bahrain. Og den allerførste, jeg møder, da jeg en september eftermiddag i 2018 støder til processionen på Nørrebrogade, er en gammel bekendt fra Bahrain, født i Bahrain, men opvokset i Danmark og det meste af sit liv bosat her. Nu er det meste af hendes familie her igen, forstår jeg, efter hen-

1. Ashura er en årlig mindehøjtidelighed for Imam Husayn, profeten Muhammads barnebarn. Shiamuslimer mener, at profetens direkte efterkommere bør ses som de retmæssige islamiske ledere efter profeten. I 680, på dagen Ashura, den tiende dag i måneden muharram, blev Imam Husayn dræbt ved Karbala i Irak i forsøget på at rejse en opstand mod kaliffen Yazid, som blev anset som uretmæssig islamisk leder (for mere om Ashura i Bahrain, se Fibiger 2010).

des forældre igen forlod Bahrain efter 2011.

Nu ruller snebolden (O'reilly 2009, 198), som jeg havde håbet på – men som jeg vil pointere i dette afsnit, stopper den også brat. For det første sætter hun mig i forbindelse med folk i Imam Ali-moskeen, det shiamuslimske centrum i København med sin nye moskebygning i iransk stil på Vibevej på Nørrebro. For det andet skaber hun kontakt for mig til sin familie og andre bahrainere i hendes omgangskreds. Siden de fleste dansk-bahrainere af første generation vendte tilbage til Bahrain i 2001, har der ikke været noget særligt center eller mødested – hverken offline eller online – for bahrainere i Danmark, men en del af de 60-70 bahrainere har kontakt til hinanden, nogle gennem deres aktiviteter i Imam Ali-moskeen eller lignende religiøse centre, mens andre kun sjældent kommer disse steder.<sup>2</sup>

Via de folk, jeg møder de følgende dage, får jeg hurtigt lavet en liste over flere end 20 bahrainere, som jeg muligvis kunne interviewe i dette projekt – og den numeriske målsætning var netop at interviewe 20 i henholdsvis London og København/Øresund/Danmark. Men her to år senere må jeg konstatere, at det kun er lykkedes at interviewe 7-8 af dem. Forholdsmæssigt er det selvfølgelig en ganske fin repræsentation – mere end 10 % af gruppen af bahrainere i Danmark – men mange har mere eller mindre direkte ladet forstå, at de ikke ønsker at deltage i dette projekt. Jeg nævner disse metodiske forhold og udfordringer her, fordi de for det første selvfølgelig har stor indflydelse på mit projekts datamateriale, men også, fordi de i sig selv er et resultat af undersøgelsen: Mange bahrainere bosat i Europa – i særdeleshed i Danmark – ønsker ikke at deltage. Hvordan kan det være? Gennem de bahrainere, som har deltaget, har jeg fået en forståelse af hvorfor, og det vil jeg diskutere her.

Mange diasporabahrainere er bange for, at regimet i Bahrain – som jo ikke blot overlevede, men blev væsentligt stærkere og mere repressivt som konsekvens af opstanden i 2011 – følger med i, hvad de foretager sig i Europa, og især har mulighed for at gøre det, når deres aktiviteter medieres. Det vil sige, når de selv er aktive på fx digitale medier, hvor enhver aktivitet kan spores, og selvfølgelig ikke mindst, hvis de mere eller mindre offentligt udtrykker noget, der kan opfattes som kritik af regimet. Det gælder på sociale medier, i arabisk og europæisk presse, og det gælder også i en forskningsartikel som denne. Det er velkendt, at Bahrain har afsat store ressourcer til at følge bahraineres digitale liv (Moss 2018), såkaldt "digital authoritarianism", og

2. Mange af de bahrainere, der oprindeligt bosatte sig i Danmark, fulgte den iransk-irakiske lærde (marja') Muhammad al-Shirazi, hvis alternative ideer om religiøst lederskab (wilayat al-faqih) bragte ham i opposition til Khomeini, den iranske revolutions leder. Imam Sadeq-centret, nær ved Imam Ali-moskeen på Nørrebro, er fortsat kendt som Shirazi-center, men konflikten har ikke den samme betydning i Danmark i dag, og nogle dansk-bahrainere kommer begge steder. Se Louër (2008, 2012) for mere information om shiraziyya-shiisme.

at regimet dygtigt udnytter sociale medier, også til at dominere informationsstrømme, fx ved at oprette falske Twitter-profiler, der kan sprede propaganda (Jones 2013, 2019).<sup>3</sup> Dette har fået mange bahrainere til at minimere deres kommunikation med og om Bahrain af frygt for konsekvenser for dem selv og deres familier. Dette gælder både i Danmark og England, men i England har en mindre kernegruppe fortsat deres kamp, online og offline, for politiske forandringer i Bahrain. Da jeg i England primært kom i kontakt med denne gruppe – netop fordi de modsat andre gerne ville snakke og gøre mig til en platform for deres politiske kommunikation (som fx med artiklen her) – var det især blandt de danske bahrainere, at jeg blev opmærksom på det forhold, at mange er bange for at ytre sig, og at det kan have konsekvenser. I den forstand opfatter jeg det lave antal interviews i Danmark som en succes for mit projekt.

Imidlertid rummer dette også nogle vanskelige etiske spørgsmål. I det overordnede projekt (*Mediatized Diaspora*) har vi fra begyndelsen understreget, at alle informanter ville blive anonymiseret – hvilket dog især i London ikke altid har været muligt at efterleve og ej heller ønsket af de interviewede, som er kendte politiske aktivister og ønsker at være det.<sup>4</sup> Men er det nok? Hvordan kan jeg undgå, at de 7-8 personer, som jeg har interviewet i dette projekt i Danmark/Øresund ikke bliver individuelt genkendt, når der er så få bahrainere, at de ikke rigtigt kan skjule deres særkender i mængden? Og hvordan kan jeg undgå, at de netop qua deres anonymisering ikke også kommer til at tale på vegne af de mange, der ikke har ønsket at deltage?

Min løsning er netop at skrive disse linjer, som skal pege på, at de 7-8 personer hverken kan eller vil udtale sig for hele gruppen, og at jeg så vidt muligt ikke skriver om forhold som kunne afsløre deres individuelle identitet. Samtidig er det vigtigt at fremhæve, som det fx fremgår af citatet nedenfor og også senere citater i artiklen, at de fleste bahrainere, i særdeleshed i Danmark, netop ikke ønsker at føre nogen politisk kamp, og at de af den grund ikke er særligt aktive i forhold til medier, hverken som brugere eller bidragydere, og hverken på traditionelle eller sociale medier. Som en kvinde, jeg har interviewet i Danmark, forklarede:

Jeg vil ikke lytte [til nyheder om Bahrain], fordi det kommer ikke til at betyde så meget for mig, der bor i

3. Ifølge mine informanter i London, hvoraf nogle aktivt har arbejdet med dette i NGO'en Bahrain Watch, har Bahrain blandt andet indkøbt den bedste og dyreste spyware fra Israel.

4. Projektet følger de juridiske GDPR-regler, som blev indført i hele EU med virkning fra 2018, og hvert interview indledes med en længere information om person- og databeskyttelse samt samtykkeerklæring. Imidlertid er disse juridiske indstillinger ikke altid mulige eller hensigtsmæssige at følge i praksis.

Danmark. Jeg har et liv i Danmark, og jeg har også mine børn, jeg skal tage mig af, og jeg åbner op for en god fremtid for dem. Og også, hvis jeg lytter til de her kanaler, så vil jeg føle en form for forpligtelse, at jeg skal gøre noget. Og hvis jeg er så passiv, som jeg er lige nu, så kan jeg heller ikke gøre noget. Så det vil kun være en gene for mig at lytte til noget, som jeg tænker, okay, jeg lytter til det, men gør ikke noget. Så vil jeg hellere ligesom være med i en indsamling eller gøre et eller andet, selv give noget tøj eller legetøj til børn, hvor end det er i verden ...

Som det fremgår her, handler det altså ikke længere om at følge med i eller forsøge at påvirke situationen i Bahrain, men om hendes liv i Danmark og i særdeleshed hendes børns fremtid. Det handler også om, at man kan føle en forpligtelse til at gøre noget, hvis man følger med i disse nyheder, og det er ikke – som hun ser det – muligt at gøre noget i forhold til Bahrain. Det, der til gengæld er muligt – og som giver grobund for denne artikels diskussion af religiøs over for politisk aktivisme – er fx at deltage i indsamlinger og lignende aktiviteter, som kan komme folk i nød til gavn. De indsamlinger, hun har deltaget i og bidraget til, forklarede hun efterfølgende, er som regel organiseret af moskeer (sunnit såvel som shia) og kan være rettet mod syrere i flygtningelejre, hungersnød i Yemen, situationen i Palæstina eller andre forhold i, hvad man kan kalde den muslimske verden. Dette peger på forskellige former for aktivisme, dels religiøs og dels politisk, som i dette tilfælde holdes adskilt, men som i andre sammenhænge forenes. Hvor de altså holdes adskilt af de dansk-bahrainere, jeg har talt med, er de i langt højere grad forbundet i den bahrainiske diaspora i London, som jeg vil beskrive i det følgende.

### **Dar al-Hikma: et bahrainsk center i London**

Nær den store banegård Euston i det centrale London ligger Dar al-Hikma, et religiøst og kulturelt center for bahrainiske shiamuslimere i byen. Her mødes en aften hver uge 50-100 bahrainere, børn, unge og ældre, kvinder og mænd hver for sig. I religiøse højtidsperioder som ramadan og muharram kommer flere, og der er aktiviteter i centret hver eller hveranden dag. Ovenpå er der gæsteværelser til folk på kortere besøg, eller som

endnu ikke har fundet et fast sted at bo efter at være kommet til London.

I dag bor der ifølge mine informanternes vurdering 4-500 bahrainere i London. Det kan være svært at vurdere, for ikke alle kommer i Dar al-Hikma. Nogle er måske i London for at arbejde som diplomater, i finanssektoren eller andet, andre for at studere, og de kan være sunnimuslimer såvel som shiamuslimer. De, der kommer i Dar al-Hikma, er (så vidt jeg ved) udelukkende shiamuslimer, og langt de fleste har forladt Bahrain i eksil på grund af (anklager om) deres egne eller deres families politiske aktiviteter. Ligesom i Danmark blev diasporagruppen som sådan dannet i 1980'erne – med Dar al-Hikma-centeret og med den politiske bevægelse Bahrain Freedom Movement (BFM),<sup>5</sup> som har udgjort en væsentlig del af den bahrainiske opposition, især i 1990'erne. Hovedmanden bag både Dar al-Hikma og BFM er Said al-Shihabi, som har boet i London, siden han kom som studerende i 1970, og som valgte at bosætte sig permanent efter den iranske revolution i 1979. Stadig i dag er han leder i Dar al-Hikma.

I London er det således vanskeligere at adskille religiøs aktivitet fra politisk aktivitet, og Dar al-Hikma er begge dele. Her mødes politiske aktivister, men man mødes ikke som sådan om politik, men primært om religiøse og kulturelle aktiviteter. Det vil sige, at der ikke kun kommer politiske aktivister eller folk, som er interesseret i eller nødvendigvis støtter op om den oppositionelle linje som Said al-Shihabi og BFM repræsenterer. Nogle, som har en anden politisk opfattelse, kommer slet ikke i Dar al-Hikma, mens andre kommer af religiøse grunde eller for at tage dialogen. Andre igen kommer, selvom de hverken er interesserede i det religiøse eller det politiske, men snarere fordi Dar al-Hikma også er et kulturelt mødested, hvor man kan møde andre bahrainere og deltage i nogle centrale begivenheder som fx ramadan og muharram, som man har været vant til i Bahrain, og som man også ønsker at bringe videre til sine børn – så de både lærer om bahrainsk kultur og kan praktisere arabisk med den lokale dialekt. Som en informant siger besværgende om Dar al-Hikma og politik:

Dar al-Hikma has nothing to do with politics, not only people who are involved in politics are coming ... Dar al-Hikma has nothing to do with politics, but people

5 På arabisk *Harakat Ahrar al-Bahrain al-Islamiyya*, altså indgår "islamisk" i den arabiske version, men ikke den engelske. Her menes shia-islamisk.

who are involved in politics, they come, that's normal, you know ...

Og en anden, som kun kommer til særlige kulturelle begivenheder og ikke opfatter sig som religiøs (og heller ikke som sådan politisk, men dog måtte forlade Bahrain, fordi han frygtede for sin sikkerhed på grund af kritiske mediebidrag):

I go to al-Hikma, I don't believe any of their programs in religion and *salah* prayer, I don't believe that. But they are my community. I have to go. My kids, if they will not attend this community and learn Arabic, they will not get their culture.

For nogle er denne kulturelle begrundelse for at komme et tegn på faldende aktivisme blandt bahrainere og blandt diasporagrupper generelt. Man kommer for at mødes, for at socialisere, men ikke for at gøre noget sammen, der kan skabe forandring i oprindelseslandet. Som en af de ældre bahrainere, og faste deltagere gennem årtier, forklarer:

Dar al-Hikma, they come because they consider it a social place, rather than an activist ... It is a religious charity, so we have a speech about any of our religious matters. But many of them they don't want to listen, they just want to stand outside and talk and chat and so on. So not many people are real givers. Not only Bahrainis, every community is the same.

Her er det lidt uklart, om han definerer aktivisme som religiøs eller politisk, og det er mit indtryk fra det øvrige interview, at han ikke skelner imellem de to – hans politiske ståsted er shia-islamistisk og har været det siden 1960'erne, hvor det ellers var sekulære politiske retninger som nasserisme og marxisme, der var toneangivende. Det er givetvis rigtigt observeret – af ham, der i modsætning til mig har kunnet observere dette over tid – at aktivisme er faldende, både i religiøs og politisk forstand. Men det er samtidig klart, at Dar al-Hikma fortsat er et vigtigt mødested, både kulturelt, religiøst og for de mange bahrainiske politiske aktivister i London, også blandt den yngre generation, som er kommet til London før og efter opstanden i 2011. Det er muligt, at nogle af dem ikke lytter særligt til de religiøse prædikener, men hellere står ude på gaden og snakker (og tweet-er) om politiske forhold og (mulige) aktiviteter og derfor kan betegnes "post-islamister" (Bayat 2013, 2017; Mandaville 2014).

For mange af de unge (og ældre) er fortsat meget aktive politisk, og mens meget aktivisme er på gadeniveau (offline), er det afgørende, at aktiviteterne kommunikeres til omverdenen, som regel via digitale medier (online). Denne aktivisme, som jævnfør mine metodiske overvejelser ovenfor gjorde, at det var langt nemmere at finde informanter i London, men at jeg overvejende blev henvist til de politiske aktivister, vil jeg fokusere på nu.

## Hjemmesider og sultestrejker

Da jeg i efteråret 2018 påbegyndte mit feltarbejde til dette projekt, havde én af de bahrainiske aktivister i London, Ali Mushaima, netop afsluttet en 63 dage lang sultestrejke (som jeg først hørte om, da jeg kom til London). Jeg nævner her aktivistens navn, fordi han er en offentlig figur, som selv gjorde opmærksom på sin aktion i internationale medier. Denne enmandsdemonstration – ofte med deltagelse af andre aktivister, i øvrigt også én fra Danmark – fandt sted lige foran den bahrainiske ambassade i London for at gøre de bahrainiske myndigheder såvel som den britiske offentlighed opmærksom på Mushaimas sag. Som sådan kunne han naturligvis ikke være anonym. Ali Mushaima kæmpede helt specifikt for sin fars rettigheder som fængslet i Bahrain siden opstanden i 2011, på et tidspunkt hvor Ali allerede havde boet i London nogle år som studerende. Alis far Hassan har i årtier været en ledende islamistisk aktivist i Bahrain og optrådte som sådan centralt i opstanden i 2011 såvel som i tidligere protestbevægelser som del af oppositionsgruppen al-Haq.<sup>6</sup> I 2018 var han rundet 70 år, havde været kræftsyg og manglede ifølge Ali både medicinsk behandling og adgang til litteratur, der med hans lærde baggrund kunne holde ham aktiv under fængslingen. Faktisk betød Alis sultestrejke, at farens sag blev taget op af den britiske ambassadør i Bahrain. Faren fik efterfølgende bedre forhold i fængslet, og Alis kone og lille barn fik mulighed for at rejse til Bahrain og besøge ham. Ali selv har en 45-års fængselsdom in absentia, som gør, at han ikke har mulighed for at tage til Bahrain.

Ali Mushaima kommunikerede sit budskab ved sin tilstedeværelse døgnet rundt foran ambassaden (altså offline), men også via mainstream og sociale medier. Til den britiske presse skrev han et åbent brev, som blev trykt i *The Guardian* (Mushaima 2018), og hans demonstration blev blandt andet rapporteret af

6 Al-Haq havde, i al fald i begyndelsen efter de politiske reformer i 2001, tilslutning fra både islamistiske og sekulære aktivister, også med sunnimuslimsk baggrund. Til forskel fra al-Wifaq, den førende shiamuslimske politiske gruppe, boykottede al-Haq parlamentsvalg i hele perioden fra 2001.



den bahrainiske undergrunds-TV-kanal Lulu TV (lualuatv.com). Denne kanal blev grundlagt efter opstanden i 2011 og er opkaldt efter Perlemonumentet (Lulu), hvor opstanden havde lejr, og som siden blev destrueret (Khalaf 2015; Fibiger 2017). Kanalen blev etableret i London, men har nu hovedkvarter i Libanon. Derudover rapporterede bahrainiske aktivister flittigt via WhatsApp, Instagram og Twitter, men som ovenfor nævnt var der også mange, der afstod fra at dele billeder af frygt for konsekvenser for dem selv eller deres familie i Bahrain.

Dette eksempel viser betydningen af medier for det bahrainiske eksilsamfund i London, men samtidig, at mediebrug må ses i en kontekst, hvor nogle afstår fra at bruge medier på grund af mulig overvågning. Desuden fandt selve Mushaimas demonstration sted i et offline, fysisk rum, nærmere bestemt på ambassadens dørtærskel og derfor (i juridisk forstand) lige på grænsen mellem Bahrain og England. Ali Mushaimas sultestrejke er derfor et eksempel på relevansen af medialiseringsteori, som ovenfor nævnt, men også på dens begrænsning. Medialiseringsteori hævder, at medier strukturerer vores virkelighed, og Ali Mushaimas demonstration var på den ene side nytteløs (og havde næppe fundet sted), hvis ikke den kunne formidles gennem både (sociale) arabiske medier (som WhatsApp og Lulu TV) og engelsk presse som *The Guardian* med henblik på at lægge pres på offentlighed og regimer i såvel Bahrain som England. På den anden side krævede demonstrationens effekt ikke kun mediebarne artikler, som i sig selv kunne have fremhævet Mushaimas ønsker og påberåbelse af rettigheder, men 63 dages sultestrejke lige netop foran den bahrainiske ambassade. Det fysiske, offline rum og tilstedeværelse strukturerer på den måde mindst lige så meget som den medialiserede formidling.

Ambassaden i London er ofte skueplads for eksil-oppositionens aktiviteter. Fire særlige begivenheder er valgt ud som de vigtigste datoer, hvor større demonstrationer finder sted: årsdagen for opstanden i 2011, 14. februar (der samtidig er et modsvar til regimets fortsatte fejring af reformafstemningen fra 2001 på samme dag); dagen, hvor saudiske styrker gik ind i Bahrain samme år, præcis en måned efter (14. marts); årsdagen for den britiske tilbagetrækning fra Bahrain i 1971, 15. august (der længe har været foreslået som en alternativ nationaldag, som markerer nationen snarere end staten, hvis nationaldag 16. december markerer regentens kroning); og endeligt 17. december, som i Bahrain de seneste årtier har været markeret af oppo-

sitionen som "Martyrernes Dag" til minde om dem, som er blevet dræbt i politiske opstande, oprindeligt i 1990'erne, men og siden udvidet til andre begivenheder før og siden. Martyrernes Dag er den eneste af disse begivenheder, som har religiøse referencer, og det har også i Bahrain gennem årene været diskutert, hvorvidt denne begivenhed – og martyrbegrebet som sådan – var knyttet til en bestemt (shia)islamisk kosmologi eller kunne gælde alle, der er blevet dræbt i politisk kamp.<sup>7</sup> Den sekulære, venstreorienterede oppositionsgruppe al-Wad, der også var særdeles aktiv før og under opstanden i 2011 og siden formelt er blevet opløst, havde i sit nu nedbrændte hovedkvarter i Bahrain portrætter hængende af dem, de opfattede som martyrer, nemlig marxistiske frontkæmpere, der blev dræbt i 1960'erne og 1970'erne. Derfor er martyrbegrebet ikke kun forbundet med religiøse grupper i Bahrain, og slet ikke kun med shiamuslimer.

Jeg var i London 14. februar 2019, og selvom jeg ikke deltog i begivenheden foran den bahrainske ambassade – af hensyn til min forskningsintegritet og min egen anonymitet i forhold til de bahrainske myndigheder, som jo har haft rig mulighed for at registrere deltagerne lige uden for døren – så passerede jeg kort forbi og kunne iagttage en gruppe på omkring 30 personer med bannere, talerstol, mikrofoner og højtalere, så deres aktion blev tydeliggjort. Efterfølgende har jeg – såvel som andre – også kunnet se hele begivenheden online, idet den blev optaget og i sin helhed lagt på YouTube-kanalen Bahrain al-Youm ("Bahrain i dag", se også hjemmesiden [bahrainalyoum.co.uk](http://bahrainalyoum.co.uk), altså hjemmehørende i England), som dokumenterer mange af den slags aktioner. Her kunne jeg se, at de væsentligste talere var nogle af de ledende aktivister, jeg havde mødt i andre sammenhænge og har interviewet i forbindelse med dette projekt. De repræsenterer samtidig forskellige foreninger, som har organiseret den bahrainske oppositionsbevægelse i London både før og især efter 2011. Udover Said al-Shihabis Bahrain Freedom Movement er nye NGO-grupper kommet til i årene efter 2011. Særligt skal fremhæves gruppen BIRD – Bahrain Institute for Rights and Democracy – SALAM, der især har fokus på fratagelse af statsborgerskab og politiske rettigheder, samt repræsentanter for den parlamentariske oppositionsgruppe al-Wifaq, der siden sin dannelse efter reformerne i 2001 har været den største shiamuslimske politiske organisation, og som efter 2011 bevidst har sendt

7 Som jeg blev gjort opmærksom på af flere informanter under mit feltarbejde i Bahrain i 00'erne, er martyrbegrebet i sig selv selvfølgelig bredere end blot politik. Alle, der er døde i retfærdighedens tjeneste – også fx en trafikdræbt buschauffør – kan opfattes som martyrer – i sidste ende er det Guds afgørelse.

ledende medlemmer til London for at være del af den politiske mobilisering der.

Især BIRD og SALAM opererer på en mere NGO-lignende måde end mere traditionelle politiske grupper som BFM og al-Wifaq. De støttes af vestlige velgørhedsorganisationer, og deres aktiviteter og kommunikation er mindst lige så rettet mod en europæisk offentlighed som mod en arabisk. Hjulpet af et internationalt sekretariat søger deres respektive ledende bahrainiske medlemmer – i tilfældet BIRD en ung aktivist, der først blev aktiv i Bahrain under opstanden i 2011 og blev fængslet og tortureret, inden det lykkedes ham at forlade landet, og i SALAM en tidligere Wifaq-parlamentariker – at få andre NGO'er, menneskerettighedsorganisationer og europæiske politikere i tale, fx ved at deltage i konferencer i Geneve og Bruxelles og ved at arrangere møder i sidegemakkerne til det britiske parlament, som det gerne sker i forbindelse med de fire særlige mærkedage, jeg fremhævede ovenfor. Deres aktiviteter kommunikerer i større rapporter på både engelsk og arabisk, ikke mindst på deres digitale platforme, med udgangspunkt i tosprogede hjemmesider (se [birdbh.org](http://birdbh.org) og [salam-dhr.org](http://salam-dhr.org)).

Som dette afsnit viser, er der altså i London udpræget fokus på politisk aktivisme i flere forskellige former. Det gælder offline gadeaktivisme som Ali Mushaimas sultestrejke og andre lignende eksempler samt de tilbagevendende større og mindre demonstrationer blandt de bahrainiske aktivister og deres både bahrainiske og internationale støtter. Disse aktiviteter er imidlertid kun nyttige, hvis de bliver kommunikeret via medier til både en europæisk og arabisk, i særdeleshed bahrainsk, offentlighed med henblik på at lægge pres på det bahrainiske regime (og lægge pres på, at europæiske regimer lægger pres på det bahrainiske regime) og på at vise sin støtte til oppositionen og protestbevægelser inden for Bahrain. Derfor er mediekommunikation og at bidrage til nyhedsstrømmen en væsentlig del af den bahrainiske eksilaktivisme i London.

Selvom disse aktivister er shiamuslimer og er så godt som faste deltagere i Dar al-Hikma (hvis de da ikke er i Geneve, Bruxelles, Libanon eller andetsteds i forbindelse med deres NGO-aktiviteter), er deres aktivisme ikke rammesat af en religiøs diskurs, men er tilpasset sekulære og multikulturelle forhold, som også er disse aktivisters dagsorden – at kampen gælder almindelige menneskerettigheder og ikke en særlig form for islamisme. Derfor kan man godt være aktiv og bevidst shiamuslim. Be-

tegnelsen postislamisme, kort beskrevet ovenfor, kan i denne sammenhæng bruges til at fremhæve en ny, mere sekulær eller (potentielt) universel rammesætning for politisk aktivisme – med henvisning til menneskerettigheder, borgerskab, demokrati o.l. – især, men ikke kun, i diaspora. Det betyder dog ikke, at muslimsk identitet ikke fortsat spiller en betydelig rolle, og i denne sammenhæng en særlig shiamuslimsk identitet og kulturel gruppedannelse, omkring Dar al-Hikma og i fælles modstand mod regimet i Bahrain.

## At gøre det gode i Danmark

Også i Danmark kommer de fleste bahrainere, som nævnt i denne artikels indledning, ud af et shiareligiøst miljø, og også i Danmark er gruppen oprindeligt dannet i eksil fra Bahrain på grund af politisk aktivisme. Men hvor gruppen i London fortsat domineres af førstegenerationsindvandrere, hvad enten disse er kommet før de bahrainiske reformer i 2001 eller efter opstanden i 2011, er den mest markante gruppe i Danmark bahrainiske andengenerationsindvandrere, der er født eller opvokset i Danmark i 1980'erne og 1990'erne og har valgt at blive i Danmark efter 2001 eller er kommet tilbage til Danmark, efter at være taget til Bahrain efter 2001, for at tage en uddannelse eller arbejde. Mange har både bahrainsk og dansk statsborgerskab, og mange har en del af deres nære familie i Bahrain – forældre eller søskende. Derfor er det også en prioritet for de fleste, jeg har snakket med, at de fortsat kan rejse frem og tilbage mellem Bahrain og Danmark. Hvor mange bahrainere i London har måttet opgive dette på grund af politiske aktiviteter i Bahrain og/eller fortsat i London, er det for bahrainere i Danmark en væsentlig del af grunden til at afstå fra politiske aktiviteter, såvel online (ved at skrive eller dele politiske nyheder om Bahrain) som offline (ved at arrangere eller tage del i fx demonstrationer imod det bahrainiske regime). En af mine informanter i Danmark illustrerer dette med en historie om ankomsten til Bahrain, hvor både han og en gruppe fra England blev tilbageholdt af myndighederne i lufthavnen:

*Var du bekymret for, hvad der ville ske?*

Nej, jeg var ikke bekymret, fordi jeg tænkte, altså jeg har jo ikke rigtigt gjort noget, altså hvis han [den bahrainiske

officer] bliver ved, så ville jeg have sagt til ham, bare send mig hjem, altså bare send mig til Danmark, og jeg tror ikke, der ville have været nogen problemer med, at jeg sagde det til ham.

*Nej. Så du var ikke bekymret for at du skulle komme i fængsel eller ...*

Jeg ville da ikke i fængsel, men så længe jeg var klar over, altså jeg var sikker på, jeg ikke havde gjort noget forkert, så var jeg ikke rigtig bange for at tale med ham, men hvis jeg nu havde været en del af oppositionen, så ville jeg nok have skidt i bukserne. For jeg så to bahrainere fra London, fra England, der sad udenfor. De var helt gule i ansigtet, så bange de var.

Som nævnt flere gange i artiklen, og som et væsentligt punkt i min sammenligning af de to bahrainiske grupper, er der ikke den samme form for aktivisme i Danmark som i London. Der er dog som sagt forbehold. Gruppen i London er selvfølgelig større, og dermed mere organiseret, men også her er det kun en håndfuld, der fx ugentligt møder op til demonstrationer ved Downing Street eller den saudiske ambassade, eller som ovenfor vist kun én person, som gik i sultestrejke ved den bahrainiske ambassade. I Danmark er der ganske vist to kendte aktivister, søstrene Zaynab og Maryam al-Khawaja, men deres aktiviteter er primært internationalt orienterede, forbundet med forskellige internationale menneskerettighedsorganisationer. På den måde fortsætter de deres fars arbejde, og helt specifikt kampen for hans frihed. Faren, Abdulhadi al-Khawaja, som har både dansk og bahrainsk statsborgerskab og boede i Danmark med familien fra slutningen af 1980'erne til 2001, var leder af Bahrain Centre for Human Rights og en af de mest kendte skikkelser i det bahrainiske aktivistmiljø. Han blev fængslet i 2011 og sidder fortsat fængslet i Bahrain, hvor han flere gange har sultestrejket i protest mod regimet. Hvor Maryam al-Khawaja har arbejdet uden for Bahrain, har Zaynab al-Khawaja været fængslet i Bahrain. I 2016 vendte hun tilbage til Danmark med en arrestordre hængende over hovedet (som senere blev til en dom på tre års fængsel, som gør, at hun ikke kan vende tilbage).

Selvom de fleste bahrainere i Danmark, blandt dem jeg har snakket med, er sympatiske over for denne politiske kamp, og jo også for de flestes vedkommende kender al-Khawaja-familien personligt og alene af den grund følger sagen, er de ikke

politisk aktive i forhold til situationen i Bahrain. I Danmark var der ligesom i England demonstrationer for Bahrain i 2011, som mine informanter og deres familier deltog i, og i den første tid blev nyheder fra Bahrain også delt, og nogle dansk-bahrainere optrådte i danske medier. Men sidenhen har de flestes vurdering været, at det ikke kan nytte, og at det er bedre at lægge sine aktiviteter i andre sammenhænge. Som en af mine informanter forklarer:

Kan jeg gøre en forskel for Bahrain, så vil jeg gøre det, men kan jeg ikke det, så må jeg gøre noget andet. Jeg bor i Danmark. Det er her, jeg kan gøre en forskel ... Så jo, jeg tror på den bahrainske sag, men mine aktiviteter tager udgangspunkt i, at jeg bor i Danmark. For når jeg dør, så vil jeg blive stillet til regnskab.

For ham betyder dette, at han kan være aktiv som muslim og være med til at skabe gode rammer for muslimers liv i Danmark, ligesom han personligt er involveret i oplysningsarbejde om islam på dansk (offline og online, herunder på YouTube). Denne aktivisme er til dels formet af hans opvækst, men det er ikke en politisk aktivisme. Snarere er det en social og religiøs kamp, som falder inden for ideen om *amr bi'l ma'ruf*, at gøre det gode, som denne informant bekræfter, da jeg spørger. At blive "stillet til regnskab" er på samme måde en henvisning til en islamisk forestilling om dommedag og de rettroendes frelse. Det handler om at gøre det gode, og også at kunne se sig selv i øjnene som én, der har arbejdet for at skabe forandring til det bedre:

Altså igen, jeg kunne jo godt tænke mig at skabe en forandring til det bedre. Kan jeg gøre det over for bahrainere, ville jeg gøre det med glæde. Kan jeg ikke, så skal jeg ikke bare give op. Bahrainere er mennesker, danskere er mennesker, arabere, hvem end. Og jeg er sådan set lidt ligeglad med, hvem det skulle være over for. Jeg vil være tilfreds, hvis jeg engang som 70-årig kan kigge tilbage på mit liv og tænke: Okay, du har gjort det, du kunne, ud fra hvad du kunne, ud fra de ressourcer du havde. Og mine ressourcer lige nu er, at jeg bor i Danmark, København, 2018. Kan jeg gøre noget for Bahrain – yes gerne, det vil jeg gøre. Kan jeg ikke ... Jeg vil hellere bruge tid på det, jeg kan, på det, der er tilgængeligt for mig ...

Som jeg har vist igennem hele denne artikel, er det et stort og gennemgående ønske for mine informanter at gøre noget godt for deres samfund, hvad enten dette samfund er Bahrain, Danmark eller England. Aktivisme kan på denne måde forstås på flere måder, og som fremhævet her både som politisk og religiøst, hvad enten disse to elementer er forbundet eller ikke.

En anden informant var i løbet af oo'erne taget tilbage til Bahrain, da hun havde afsluttet sin uddannelse i Danmark. Hun ville gerne bidrage til den forandring og liberalisering, som det virkede til, at Bahrain dengang, før 2011, var i gang med. Men efter 2011 følte hun ikke længere, at det var muligt at gøre en forskel for Bahrain på denne måde. I dag arbejder hun helt bevidst med noget andet end Mellemøsten, som hun ikke vil have skal fylde for meget for hende. "Jeg vil gerne glemme så meget som muligt, selvom jeg ikke kan. Også for mine børn", siger hun. Af samme ambivalente grunde havde hun også tøvet med at deltage i min undersøgelse. Hun kommer kun i moskeerne til særlige højtider, men hun er troende muslim, og hun går med ideer om at lave en børnegruppe for sine egne og andres børn, hvor man kan "tale om tingene, om islam på en ny måde". Hun ville gerne gøre godt i Bahrain, og hun vil gerne gøre godt i Danmark. Der er således mange former for aktivisme, og mange ambitioner om at gøre noget godt for det samfund, man er del af – hvad enten dette er i Bahrain, Danmark eller England.

## Konklusion

Dermed slutter denne artikel, hvor den begyndte, ved spørgsmålet om, hvor man kan gøre en forskel, og hvad denne forskel kan bestå i. Spørgsmålet viser, at der er et stort ønske blandt mine informanter om at bidrage til samfundet, hvor det så end er, og hvordan dette samfund – og det gode – så end skal defineres. I England er en dominerende form politisk aktivisme, som kendetegner den bahrainske gruppe, i al fald den, som også er religiøst forankret i et shiaislamisk fællesskab omkring centret Dar al-Hikma. I Danmark er der ikke det samme politiske fokus, selvom der nok er sympati for det, der betegnes "den bahrainske sag", som er et ønske om politiske reformer i Bahrain. I Danmark er der da heller ikke et særligt mødested for bahrainere som i Londons shiamuslimske center, men de fleste af de – ganske få – bahrainere, jeg har mødt i Danmark, er dog ligesom i England funderet

i shiaislam og er religiøst orienterede. For dem er det ikke mindst med religion, at de mener, de kan gøre det gode for samfundet.

Aktivisme kan altså være både politisk og religiøs og kan være rettet mod såvel forhold i Bahrain som i den europæiske virkelighed, mine informanter nu er del af. Det diasporiske hjem er flertydigt, og det samme gælder diasporisk aktivisme. Især i Danmark har de fleste af mine informanter ikke noget ønske om at være politisk aktive i forhold til Bahrain, men ønsker at koncentrere sig om deres liv i Danmark – og samtidig at kunne rejse til Bahrain for at besøge familien. Politisk aktivisme i forhold til Bahrain kan nemlig betyde, at denne mulighed lukker, fordi det bahrainiske regime kan følge med i, hvem der gør og siger hvad i den europæiske diaspora, ikke mindst gennem sociale medier. Det har også betydning for mediebrug. Hvor den gruppe, jeg har talt med i London, er flittige mediebrugere og også gerne bidrager aktivistisk til medier, er de fleste i Danmark mere forbeholdne: De ønsker ikke i samme grad at følge med i, hvad der sker i Bahrain, og de ønsker slet ikke at bidrage af frygt for konsekvenserne.

Artiklen har på den måde peget på en nuancering af den medialiseringsteori, der hævder, at medier i dag strukturerer samfundets institutioner, herunder religiøse, og vores generelle indtryk og opfattelse af verden. Medier spiller uden tvivl en rolle for at følge situationen i Bahrain, og for de politisk aktive, især i London, også for at påvirke denne situation gennem egne mediebidrag, især sociale medier, på både arabisk og engelsk. Men følelsen af at være til stede og sammen i et fysisk fællesskab er fortsat toneangivende både i det religiøse fællesskab i Londons Dar al-Hikma og hos de danske bahrainere, der håber at kunne gøre en forskel i Danmark, hvor de har hjemme. Som svar på min tidligere diskussion af, hvad hjem er, kan man sige: Hjem er, hvor man kan gøre en forskel – det kan være Danmark, England eller Bahrain.

## Fond

Denne artikel er en del af forskningsprojektet *Mediatized Diaspora – Contentious Politics Among Arab Media Users in Europe*, som er finansieret af Danmarks Frie Forskningsfond, bevillingsnummer: ID 8018-00038B. Forfatteren takker projekt-



teamet Ehab Galal, Zenia Yonus og Mostafa Shehata for konstruktivt samarbejde i dette projekt og for kommentarer i forbindelse med udarbejdelsen af denne artikel. Tak også til den anonyme reviewer og til min kollega Henrik Reintoft Christensen for god kritik.

## Abstract

This article is a comparative analysis of two groups of Bahrainis in Europe: a small group of Danish Bahrainis is compared with the larger group of Bahrainis in London. My analysis focuses on the relationship of diaspora and activism, as earlier discussed by e.g. Sökefeld (2006) and Adamson (2002). I add to their findings in pointing out how activism may be both political and religious and directed towards Bahrain as well as the country where my interlocutors now live. This also entails a discussion of media use and the relative importance of media in diaspora, where I identify a significant difference between my various groups of informants. Among the political activists, who in particular have made a center in London, media is widely used to follow the situation in Bahrain as well as to impact on this situation by contributing to both Arab and European media. On the other hand, the more passive Bahrainis, who I have not least met in Denmark, seek to avoid following the stories about Bahrain too much, in part because they fear the digital surveillance of the Bahraini regime, and in part to focus on the life in Europe and how one can make a difference for oneself and the community here. The article therefore contributes to a more nuanced understanding of the role of media in a Muslim diaspora in Europe.

## Litteratur

- Adamson, Fiona B. 2002. "Mobilising for the Transformation of Home. Politicized identities and transnational practices." In N. Al-Ali & K. Koser (eds.): *New Approaches to Migration?*, pp. 155-168. London: Routledge.
- Bayat, Asef (ed.). 2013. *Post-Islamism: The Changing Faces of Political Islam*. Oxford: Oxford University Press.
- Bayat, Asef. 2017. *Revolution Without Revolutionaries. Making Sense of the Arab Spring*. Stanford: Stanford University Press.
- Cohen, Robin. 2008 [1996]. *Global Diasporas. An Introduction*, London: Routledge.
- Fibiger, Thomas. 2010. "Ashura in

- Bahrain. Analyses of an Analytical Event." *Social Analysis* 54(3): 29-46.
- Fibiger, Thomas. 2017. "Potential Heritage. The Making and Unmaking of the Pearl Monument in Bahrain." *Journal of Arabian Studies* 7(2): 195-210.
- Fibiger, Thomas. 2020. "Silencing the voice of Bahrain? Regime-critical media and Bahrain's London diaspora." *Journal of Arab and Muslim Media Research* 13(1): 51-66.
- Galal, Ehab. 2012. "Belonging through Believing: Becoming Muslim through Islamic Programming." In S. Hjarvard & M. Lövheim (eds.), *Mediatization and Religion. Nordic Perspectives*. Göteborg: Nordicom.
- Hjarvard, Stig. 2008. "Introduction: The mediatization of religion: enchantment, media and popular culture." *Nordic Journal of Media Studies* 6: 3-8.
- Hjarvard, Stig. 2012. "Three Forms of Mediatized Religion: Changing the Public Face of Religion." In S. Hjarvard & M. Lövheim (eds.): *Mediatization and Religion: Nordic Perspectives*, pp. 21-44. Göteborg: Nordicom.
- Hjarvard, Stig. 2016. "Mediatization and the changing authority of religion." *Media, Culture and Society* 38(1): 8-17.
- Jones, Marc Owen. 2013. "Social Media, Surveillance and Social Control in the Bahrain Uprising." *Westminster Papers in Communication and Culture* 10(2): 71-94.
- Jones, Marc Owen. 2019. "Propaganda, Fake News and Fake Trends. The Weaponization of Twitter Bots in the Gulf Crisis." *International Journal of Communication* 13: 1389-1415.
- Khalaf, Amal. 2015. "The Many Afterlives of Lulu: The Story of Bahrain's Pearl Roundabout." In Alaa Shehabi & Marc Owen Jones (eds.): *Bahrain's Uprising*. London: Zed Books.
- Louër, Laurence. 2008. *Transnational Shi'a Politics. Religious and Political Networks in the Gulf*. London: Hurst and Company.
- Louër, Laurence. 2013. *Shi'ism and Politics in the Middle East*. New York: Columbia University Press.
- Lövheim, Mia. 2012. "A Voice of Their Own. Young Muslim Women, Blogs and Religion." In S. Hjarvard & M. Lövheim (eds.): *Mediatization and Religion: Nordic Perspectives*, pp. 129-146. Göteborg: Nordicom.
- Lövheim, Mia & Gordon Lynch. 2011. "The mediatization of religion debate: An introduction." *Culture and Religion* 12(2): 111-117.
- Lynch, Gordon. 2011. "What can we learn from the mediatization of religion debate?" *Culture and Religion* 12(2): 203-210.
- Mandaville, Peter. 2014: *Islam and Politics* (2<sup>nd</sup> ed.). London: Routledge.
- Morgan, David. 2011. "Mediation or mediatization: The history of media in the study of religion." *Culture and Religion* 12(2): 137-152.
- Moss, Dana. 2018. "The ties that bind: Internet communication, technologies, networked authoritarianism, and 'voice' in the Syrian diaspora." *Globalizations* 15(2): 265-282.
- Mushaima, Ali. 2018. "Bahraini authorities are killing my father. I'm on hunger strike to save him." *The Guardian*, 3 August.
- O'Reilly, Karen. 2009. *Ethnographic Methods*. London: Sage.
- Sökefeld, Martin. 2006. "Mobilizing in transnational space: a social movement approach to the formation of diaspora." *Global Networks* 6(3): 265-284.

Ehab Galal

Temasektion

# Medieret diaspora mellem tro og politik

## Islam som moralsk destination

### Nøgleord

Arabisk diaspora; Arabisk Forår; diaspora; islamisk tv; muslimer i Danmark; transnationalisme.

---

**Resume** Nye medieteknologier har forkortet distancen mellem diasporagrupper og deres oprindelseslande, samtidig med at de har intensiveret muligheden for at orientere sig både nationalt og transnationalt. I denne artikel undersøges, hvordan muslimske mænd i Danmark med forskellige etniske baggrunde bruger islamiske medier til at identificere sig med en islam, de både forstår som lokal, national og transnational. Ved at anvende diasporabegrebet argumenteres for, hvordan seks mænd på tværs af alder, etnicitet, uddannelse og religiøs overbevisning orienterer sig mod flere samtidige "destinationer". Der sættes fokus på, hvordan islam forstås i hverdagen via deres mediebrug, og hvilken rolle medier spiller i deres forskellige diasporiske konfigurationer. Mens deres mediebrug og mål er forskellige, bliver deres udsagn om tilvalg og fravalg af islamisk tv en italesættelse af en personlig udvikling frem mod det at blive en bedre muslim. På den ene side deler de idealet om en universel *ren* islam fri fra nationale og personlige interesser, hvorved islam fremstilles som en moralsk destination og ummaen som en aterritorialiseret destination. På den anden side får en politisk begivenhed som Det Arabiske Forår mændene til at orientere sig mod politiske forhold og dermed mod konkrete nationale eller transnationale destinationer, hvor forståelsen af islamisk tv spejler deres forskelligartede politiske og geografiske orientering.

---

*Muhammad:* Det var meget svært at få religiøs viden. I 1980'erne og 90'erne måtte vi – fx 4-5 venner – leje en bil og rejse hele vejen til Holland eller Tyskland for at lytte til en kendt religiøs lærer, der skulle give en lektion eller holde en prædiken. Nu kan jeg bare se dem allesammen, mens jeg er i mit eget hjem. Disse tv-stationer har gjort vores liv meget nemmere. Jeg følger dem, som jeg drømte om at høre, eller ser ham, lige så mange gange jeg

**Ehab Galal**, ph.d. og lektor ved Institut for Tværkulturelle og Regionale Studier, Københavns Universitet. Hans forskningsfokus er arabiske medier og samfund. Han er leder af forskningsprojektet Mediatized diaspora (MEDIASP) – Contentious politics among Arab media users in Europe.

vil. Jeg mener, at religiøse tv-stationer er et meget succesfuldt projekt i forhold til at nærme sig Gud. De hjælper os som sagt til at bevæge os fra mørket til lyset.

Muhammads<sup>1</sup> udsagn illustrerer, hvordan forståelser af og ideer om islam rejser. Det gør de, fordi mennesker rejser, og fordi der er medier, der gør det muligt at flytte ideer fra en samfundsmæssig kontekst til en anden. Muhammad har boet i Danmark siden midten af 1990'erne, men er født og opvokset i Marokko. Han er midt i 40'erne, arbejdsløs, men har tidligere arbejdet i restaurationsbranchen. Han forklarer sin begejstring for religiøse tv-kanaler med, at de giver adgang til religiøs viden og til religiøse lærere, som tidligere, før satellit tv-kanalernes fremkomst, ville have krævet en helt anden form for rejse, ofte over lange distancer. Da han ikke selv boede i Danmark i 1980'erne, synes hans udsagn ikke kun at handle om ham selv, men er hans fremstilling af en generel problematik for muslimer bosat i Danmark. De religiøse tv-stationer, han taler om, er islamiske satellitkanaler, og udsagnet er en del af et længere fokusgruppeinterview med seks muslimske mænd i Danmark, der alle er kommet til Danmark som voksne.

Muhammads udsagn rejser spørgsmålet om sammenhænge mellem viden om islam, islamiske medier og diasporaidentitet, som er denne artikels omdrejningspunkt. Som sådan bidrager artiklen til eksisterende viden om transnationale identiteter blandt muslimer i Danmark og islamiske medier. Koblingen mellem mediebrug og diasporaidentiteter er et underbelyst emne i den danske – og til en vis grad den europæiske – kontekst, fordi forskningen i arabiske og islamiske medier fortrinsvis har været mediecentreret. Desuden har forskningen på området fokuseret på transnationale mediers muligheder og begrænsninger for integration i de europæiske samfund snarere end deres betydning som sådan (se fx Khalil 2016; Rinnawi 2012; Slade 2010; 2014b; 2014a). Også store dele af forskningen i islam i Danmark har haft sit primære fokus på tilpasningen af en transnational islam til en dansk kontekst. Jeg skal i det følgende afsnit vende tilbage til centrale perspektiver fra denne forskning.

Hvad forskningen i islam i Danmark i mindre grad har belyst er betydninger af rejsende og medieret islam, hvor forhandlinger af muslimsk identitet ikke blot er "en rejse i islam", som Peter Mandaville (2003, 115) udtrykker det, men også er en fortsat praktisering og realisering af diasporaidentiteter. Det er intentionelt, at jeg her taler om diasporaidentiteter i flertal, da den eksisterende forskning generelt synes at operere med en opfat-

1. Af etiske grunde er de anvendte navne på interviewpersoner pseudonymer, ligesom personkarakteristik kan være ændret for at sikre anonymitet.

telse af migranter som potentielt at have én diasporaidentitet, oftest målrettet et oprindelsesland, men også i form af en hybridisering af religiøst og nationalt tilhørsforhold. Gennem analysen af, hvordan en gruppe muslimske mænd med forskellige etniske baggrunde identificerer sig med islam, undersøger jeg ved hjælp af diasporabegrebet, hvordan muslimer i Danmark orienterer sig mod flere samtidige "destinationer". Mens andre studier af transnationale orienteringer interesserer sig for migranternes samtidige tilhørsforhold til lokale og nationale netværk (Levitt og Schiller 2004; Vertovec 2001; 2009), er mit fokus forskellige diasporiske konfigurationer. Jeg forstår derfor ikke diasporagrupper som prædefinerede eller essentialiserede enheder (Amit og Rapport 2002), men undersøger dem gennem transnationale mediepraksisser (Bailey, Georgiou og Harindranath 2007; Georgiou 2006; 2013).

## Om islamforskning og stedtilhørsforhold

Frem for at interessere sig for, hvordan islam forstås i hverdagen, og hvilke roller medier spiller i den forbindelse, har forskningen i islam i Danmark særligt haft fokus på muslimer i institutionaliserede sammenhænge, herunder muslimske foreninger og organisationer (Jeldtoft 2008; 2011; Schmidt 2007). Blandt andet har moskeen været genstand for flere forskningsprojekter, der på forskellig vis belyser, hvilken rolle moskeen spiller i tilegnelse af islamisk viden og identitet (se fx Jensen 2019; Kühle 2006; 2016; Kühle og Larsen 2017a; 2017b; Vinding 2018). En anden tendens har været et udpræget fokus på den danske kontekst og dennes betydning for, hvordan muslimsk identitet forhandles og praktiseres i en dansk sammenhæng (se fx Hocke 2014; Khawaja 2010; Fibiger og Jacobsen 2019; Jacobsen, Daverkosen og Larsen 2019). Selv om transnationale orienteringer har været et aspekt af denne forskning, er disse i højere grad blevet afsøgt i forhold til etniske og nationale tilhørsforhold end til religiøse. Derudover har fokus særligt været på såkaldte anden-generationsindvandrere, der i kontekst af denne artikel er muslimer, der enten er født i eller kommet til Danmark som ganske små (se fx. Hocke 2014; Karman 2002; Khawaja 2010; S. Pedersen 2017).

Kombinationen af disse forskningsfokuser har betydet, at førstegenerationens islamforståelse og -praksis i en ikkeinstitu-

tionaliseret sammenhæng har fået begrænset opmærksomhed.<sup>2</sup> Der har samtidig eksisteret en forskningsmæssig konsensus om, at førstegenerationen først og fremmest orienterer sig mod oprindelseslandet og en deraf følgende national-kulturel forståelse af islam, mens andengenerationen søgte mod en dansk eller en "kultur"-fri islam. Det er eksempelvis blevet konkluderet, at de unge andengenerationsmuslimer lægger afstand til førstegenerationens national-kulturelle forståelse af islam (Hocke 2014; Karman 2002; Liebmans og Galal 2020). Man finder samme argument i studier uden for Danmark (C. M. Jacobsen 2011; Mandaville 2003; Minganti 2016; Van Es 2016).

Uanset at andengenerationen kan bruge denne afstandtagen til forældregenerationen i skabelsen af egen muslimsk identitet, er spørgsmålet, hvad vi egentlig ved om førstegenerationens forståelse af islam, ikke mindst hvordan de forholder sig til og afsøger islamisk viden og autoritet. Derudover bør man være opmærksom på, at forskningen fortrinsvist har taget afsæt i et generationsbegreb, der knytter sig til migrationen. Herved er det den sociokulturelle og geografiske kontekst for opvæksten, der er blevet tillagt den største betydning. Et andet generationsbegreb er det historiske, der ser generationer som først og fremmest tidsligt defineret. Herved ville generationsforskellene ikke fortrinsvist være knyttet til, hvorvidt man er født i eller kommet til Danmark som voksen, men hvorvidt man er født i fx 1950'erne eller 1990'erne. Med andre ord ville to personer, der begge er indvandret til Danmark fra Egypten som voksne, tilhøre to forskellige generationer, hvis den ene er indvandret i begyndelsen af 1970'erne og den anden i 2000'erne.

Frem for ukritisk at gentage andengenerationens diskursive konstruktion af forældrene, foreslår jeg derfor at undersøge forhandlinger af muslimsk viden og autoritet blandt og *inden for* førstegenerationen af indvandrere med en opmærksomhed på de historiske generationer. Selv om Mandaville også peger på forskellene imellem generationer, har han den væsentlige pointe, at islam i diaspora ikke kun forhandles i mødet med en ikkemuslimsk majoritet, men også imellem forskellige grupper (og generationer) af muslimer (Mandaville 2003, 86). Mandaville (2001) bruger betegnelsen "Transnational Muslim Politics" til at betegne udviklingen af en global diskurs om den muslimske umma (nation) i samspil med nye migrantbevægelser. Sådanne migrantbevægelser er baggrunden for etablering og institutionalisering af nye muslimske fællesskaber i store dele af den vestlige verden,

2. En undtagelse er Marianne Holm Pedersens studier af irakiske kvinder i Danmark (2010; 2015).

herunder Danmark. Med begrebet transnational islam udfordrer Mandaville gængse forståelser af diasporaidentitet, hvor diaspora refererer til det fortsatte tilhørsforhold til et tidligere eller forestillet "hjemland", og hvor *stedtilhørsforholdet* (som vi kender det fra ideen om den nationale identitet) forbliver centralt. Heroverfor synes transnational islam i stedet at universalisere islam, således at den religiøse identitet forestilles løsrevet fra stedtilhørsforholdet og dermed uafhængig af tid og sted. Det er jo ikke nødvendigvis en særlig ny eller overraskende position for en verdensreligion at definere sig selv som universel.<sup>3</sup> Spørgsmålet er, hvordan de processer af universalisering, der foregår, spiller sammen med, hvad Mandaville kalder translokaltitet:

And so theory travels. That which "is" in one place elsewhere becomes undone, translated, reinscribed; this is the nature of translocality: a cultural politics of becoming. But what does it mean for theory and culture to travel? ... translocality actually serves to open up new spaces of discourse in which travelling theory, hybridity and shifting idioms of identity are the most salient characteristics (Mandaville 2003, 84).

Hvor Mandaville (og andre, herunder mig selv<sup>4</sup>) har beskrevet sådanne processer af universalisering af en transnational islam, vil jeg i denne artikel yderligere udforske betydninger af stedtilhørsforhold i sådanne forhandlinger af islamisk identitet. Netop de klassiske forståelser af diaspora som knyttet til ens oprindelsessted og ønsket om at vende tilbage til "hjemlandet" (Cohen 2008; Safran 1991) er, hvad James Clifford udfordrer i sin forståelse af diaspora. De "nye" diasporaer lever ikke nødvendigvis op til idealtypen af diaspora, da de ikke nødvendigvis drømmer om "at vende hjem":

... decentered, lateral connections may be as important as those formed around a teleology of origin/return. And a shared, ongoing history of displacement, suffering, adaptation, or resistance may be as important as the projection of a specific origin (Clifford 1994, 306).

I stedet for at forudsætte en kulturel og etnisk forbundethed med oprindelseslandet foreslår jeg på denne baggrund at undersøge forskellige diasporiske konfigurationer. Hvor andre har foreslået hybriditet som begrebsliggørelse af de identiteter eller

3. Se også Peggy Levitt (2007).<sup>1</sup>

4. I kapitlet "Audience responses to Islamic TV: Between resistance and piety" viser jeg, hvordan transnationalt islamisk tv bruges af muslimer i den arabiske verden og i Europa til at praktisere og forhandle islam, uden at stedtilhørsforholdet i øvrigt belyses (Galal 2014).

orienteringer, migranter i Europa har og bruger medier til at skabe (Ang 2003; Georgiou 2006; Slade 2010), fastholder jeg intentionelt begrebet diaspora. Hvor man med hybriditetsbegrebet – med rette – udfordrer ideen om statiske, essentialiserede identiteter og i stedet ser på, hvordan fx migranter udvikler identitet med reference til flere samtidige kulturer, er problemet, at den hybriditet, som er resultatet af blandingen, fremstilles som et slutprodukt. Heroverfor mener jeg, at diasporabegrebet har den fordel, at det anerkender betydningen af de følelser, som et eller flere, potentielt modstridende, langdistancetilhørsforhold kan generere. I modsætning til det klassiske diasporabegreb, som entydigt arbejder med “oprindelsesland” som afsættet for sådanne følelser, foreslår jeg at udforske landdistance-tilhørsforhold – i flertal – som potentielt samtidige, selektive og momentane processer, som ikke nødvendigvis fører til en “ny” færdig identitet, men til identiteter, som er til konstant forhandling. Jeg bruger således ikke som udgangspunkt diasporabegrebet til at privilegere geografisk bundne identiteter; jeg bruger det, fordi begrebet tilbyder brugbare analytiske perspektiver på komplekse og flertydige stedtilhørsforhold uden at opløse stedets betydning.

## Datamateriale

Denne artikel tager afsæt i et 3½ times langt fokusgruppeinterview med seks muslimske mænd bosiddende i Danmark. Materialet er indsamlet i forbindelse med min forskning i betydningen af transnationale medier for mobilisering af politiske og religiøse identiteter blandt arabisktalende diasporaer i Europa.<sup>5</sup> Interviewet havde fokus på, hvordan muslimer i Danmark gør brug af arabisksprogede islamiske medier i deres forhandlinger af identitet og tilhørsforhold. De seks mænd repræsenterer stor variation i alder (mellem 29 og 72 år), social klasse (fra lastbilchauffør over socialrådgiver til pensioneret universitetsprofessor), længde af ophold i Danmark (fra 1 til 40 år) samt etnisk baggrund (marokkansk, egyptisk og irakisk). De seks mænd er alle bosat i en dansk storby og kender hinanden i forvejen fra den moske, som de i varierende grad kommer i. Under interviewet bliver der drillet og grinet, men selv om der er tydelige forskelle på, hvordan de seks mænd udlægger adgang til og betydning af religiøs viden og autoritet inden for islam, fremstår

5. Artiklen trækker således på data og perspektiver fra forskningsprojektet *Mediatized Diaspora – Contentious Politics Among Arab Media Users in Europe*: <https://ccrs.ku.dk/research/centres-and-projects/mediatizeddiaspora/>.



de indbyrdes respektfulde over for hinandens synspunkter.

Det givne studie hverken tilstræber eller foregiver at være repræsentativt for førstegenerationsindvandrermand med arabisk og muslimsk baggrund i Danmark. I modsætning til Christina Slade (2014b), der på baggrund af surveybaserede studier undersøger brug af arabisk tv i Europa, er målet ikke at identificere sammenhænge mellem etnisk baggrund og diasporiske identiteter. På baggrund af udvalgte borgeres mediebrug identificerer Slade tre typer af, hvad hun kalder hybride borgere: Den første gruppe betegner hun som tokulturelle, idet de primært orienterer sig mod opholdslandet og oprindelseslandet. Ifølge hendes studier er denne gruppe domineret af borgere med nordafrikansk oprindelse, som samtidig er karakteriseret ved overvejende at være lavt uddannede. Den anden gruppe kategoriserer hun som transnationale med oprindelse i Mellemøsten og med et generelt højt uddannelsesniveau. Den tredje gruppe er hjemmehørende på Cypern, veluddannede og orienterer sig mod Middelhavsområdet og et kosmopolitisk udsyn (Slade 2014b, 115-119). Selv om Slade fastholder, at disse positioner er flydende og konstant under forandring, er hendes analysefokus at identificere specifikke gruppers hybridiseringer.

I denne artikel forsøger jeg heroverfor at identificere forhandlinger og processer, hvori diasporiske konfigurationer opstår, konvergerer, forskydes og opløses. Konfigurationerne skal derfor ikke forstås som beskrivende enheder, men analytiske figurer. Den følgende analyse falder i to hoveddele. I første del, som omfatter de næste to afsnit, undersøger jeg, hvordan mændene italesætter processer af tilblivelse som muslim, processer, som er uafsluttede, men hvor islamiske medier for næsten alle spiller en central rolle. I anden del identificerer jeg tre forskellige diasporiske konfigurationer.

### **”At blive klogere”**

Af interviewet fremgår det, hvordan interviewpersonernes brug, herunder tilvalg og fravalg, af islamisk tv italesættes som en personlig udvikling frem mod det at blive en bedre muslim. For det første ser de islamisk tv som et redskab til at få mere viden om islam. For det andet giver de gentagne gange udtryk for, hvordan deres til- og fravalg af specifikke kanaler eller programmer afspejler, at de er blevet klogere og har fået mere viden om

islam.

Muhammad, som blev citeret i indledningen, kobler direkte islamisk tv og dets programmer med muslimers forpligtigelse til at søge viden i en migrantsituation.

*Muhammad:* Religiøst tv er et lys i et mørkt hjem. Ved du hvorfor? Profeten siger, at Gud hjælper den person, der arbejder for at finde viden, til at finde vejen til himlen. Religiøse tv-stationer er meget vigtige. Når vi lever i Europa, har vi ikke lige så mange muligheder for at gå til moskeen hver dag og lytte til en imam. Gud har givet os den mulighed at være hjemme og lytte til fortolkningen og lære noget om troen. Vi kan lytte og lære en masse fra den ene lærde til den anden.

Interviewpersonerne er enige om, at det er en pligt som muslim at søge viden. Det gælder ikke kun religiøs viden og er ikke et spørgsmål om viden i sig selv. Det er selve processen i form af at arbejde på at få viden, der anses som en religiøs forpligtigelse. Dette er et udbredt og ofte gentaget argument blandt muslimer, som har rod i det 19. århundredes moderne muslimske reformbevægelser.<sup>6</sup> Men hvor finder man denne viden som muslim og såkaldt førstegenerationsindvandrere i Danmark?

En af mulighederne er islamiske medier i form af tv-kanaler, websites og sociale medier. Arabisksprogede islamiske kanaler opstod i kølvandet på satellitteknologien og den deraf følgende eksplosion af transnationale tv-kanaler. Den første arabisksprogede satellitkanal, der definerer sig som islamisk, er Iqraa<sup>7</sup>. Den blev lanceret i 1998 og er en kanal under mediegruppen Arab Radio & Television (ART), der var ejet af den saudiske milliardær Sheikh Saleh Kamel indtil hans død i maj 2020. Programfladen er en blanding af samfundsdebat, teologisk orienterede udsendelser samt livsstils- og underholdningsprogrammer (fx sport, økonomi, film), som alle definerer deres perspektiv som islamisk (Galal 2010; 2015). Iqraa nævnes ofte sammen med kanaler som al-Majd, al-Resalah og al-Nas, der alle er ejet af velhavende arabiske forretningsmænd med tætte forbindelser til den politiske elite. De promoverer, hvad Roy (2004) med reference til Asef Bayat (2005) har kaldt en postislamistisk tilgang til islam, hvor de religiøst konservative værdier, som kanalerne promoverer, privatiseres (Galal 2015, 82). Fokus er på den enkeltes fromhed og den rette islamiske praksis, herunder retningslinjer for tilladelig (*halal*) og forbudt (*haram*) adfærd.

6. Se Jung (2018) for en introduktion til denne.

7. Det arabiske ord *iqraa* betyder "læs" og var ifølge traditionen det første ord, som Gud åbenbarede til profeten Mohammed.

Kombinationen af religiøs konservatisme, økonomisk neoliberalisme og en politisk tilbageholdenhed i forhold til at kritisere de arabiske regimer betyder, at kanalerne accepteres af de arabiske regimer på trods af regimernes skepsis over for religiøse medier på grund af frygten for politisk motiveret islamisk ekstremisme og terror (Galal 2011).

Den oprindelige saudiske dominans inden for islamisk tv fik flere arabiske lande til at lancere egne religiøse kanaler som modvægt hertil. I dag er der over hundrede arabisksprogede islamiske satellit tv-kanaler, som repræsenterer forskellige retninger og traditioner inden for islam, ligesom nogen er lanceret for at understøtte nationalstatslige udlægninger af islam og andre har en mere transnational karakter, som det er tilfældet med bl.a. Iqraa, al-Majd, al-Resalah og al-Nas (Galal forthcoming). Der findes også kanaler, der er uafhængige af staternes politik, hvor privatpersoner, grupperinger eller organisationer har etableret deres egne religiøse (såvel kristne som muslimske) YouTube tv-kanaler og websider.<sup>8</sup>

Når jeg i interviewet spørger til brugen af islamiske programmer, er det som udgangspunkt enten disse transnationale kanaler, interviewpersonerne refererer til, eller også specifikke religiøse lærde, som optræder på tv og/eller i deres programmer uploadet på YouTube. Det er dog forskelligt, hvad de synes om dem, og hvad de bruger dem til. Hvor alle interviewpersoner bevidst vælger, hvad de ser og ikke ser, kan man finde tre varianter af, hvordan viden bliver til legitim viden i interviewet.

Den første er repræsenteret ved Nasser. Han er midt i 70'erne, er pensioneret professor, har oprindelse i Egypten og været bosat i Danmark siden midten af 1970'erne. Frem for at se islamiske programmer eller følge islamiske lærde på tv, argumenterer han for at finde viden ved selv at læse og studere. Han forstår altså viden som resultatet af en individuel, intellektuel bestræbelse.<sup>9</sup> Man kan med andre ord sige, at han opfatter den enkelte muslim som den endelige autoritet i arbejdet med at opnå religiøs viden. Måske derfor mener han heller ikke, det er afgørende at bruge islamiske begreber som *halal* (tilladt) og *haram* (forbudt). Som han siger: "Så længe målet er at formidle et budskab, kan det være lige meget, hvilket sprog eller metode man bruger. Man skal bruge det sprog, den metode og det niveau, de andre forstår."

Mostafa repræsenterer en anden variant. Han er i slutningen af 40'erne, arbejder som lastbilchauffør, har marokkansk

8. Eksempler på sådanne medier er Sheikh Alamoud (<https://www.youtube.com/user/sheikhalamoud>) og islamweb.net (<https://www.islamweb.net/ar/>).

9. Se Galal (2014, 44) for yderligere diskussion af sammenhænge mellem mediebrug og den individuelle, intellektuelle stræben efter religiøs viden.

baggrund og har boet i Danmark i ca. 25 år. Han fortæller, at han tidligere har set Iqraa, al-Resalah og al-Nas, men ikke længere ser nogen af dem. I stedet følger han en privat YouTube-kanal (Sheikh Alamoud), som ifølge ham har samlet alle de bedste religiøse lærde fra hele verden. Han følger dem, *han kan stole på*, som han siger, og som *han mener* er i overensstemmelse med den rette islam. På den ene side fremgår det, at Mostafa selv tager nogle kvalificerede valg og dermed tillægger sig selv autoritet til at afgøre, hvad der er i overensstemmelse med islam. På den anden side – og i modsætning til Nasser – er det vigtigt for ham at lytte til specifikke religiøse lærde, som dermed bliver centrale religiøse autoriteter for ham. De fleste interviewpersoner synes at have denne tilgang. For Hussein, som er i begyndelsen af 50'erne, socialrådgiver, har irakisk baggrund og har boet i Danmark siden slutningen af 1990'erne, handler det ikke om specifikke tv-stationer, men om de specifikke religiøse lærde og deres troværdighed. Nabil præsenterer et lignende argument. Han er i starten af 30'erne, har egyptisk baggrund og har været i Danmark i ca. 4 år. Med en uddannelse fra et islamisk institut i Egypten arbejder han som islamunderviser og prædikant i Danmark.

*Nabil:* Jeg sidder ikke og venter på programmerne, men jeg vælger, hvem jeg vil se via internettet. Der er et hav af religiøse programmer på nettet fra fx kanalerne al-Majd og al-Nas. Der er ikke én bestemt tv-station, jeg følger via nettet. Nogle af dem [de lærde], jeg følger, er allerede døde, og andre lever som al-Heweny, Muhammad al-'Adawi, Hussein Yacoub og al-'Urifi. Så jeg foretrækker den religiøse lærde og ikke tv-stationen. Der er ikke nogle af de nævnte lærde, som er hellige for mig. Nogle gange er jeg uenige med dem. Dét, der er helligt for mig, er Koranen og sunnaen.<sup>10</sup>

10. Sunna er betegnelser for profeten Mohammeds tradition eller sædvane, der anses som et eksempel til efterfølgelse for muslimer. Sammen med Koranen udgør sunnaen dermed grundlaget for udarbejdelsen af konkrete retningslinjer for, hvordan muslimer bør opføre sig. Udover Koranen er de såkaldte *hadith*-samlinger kilder til sunnaen. Hadith betegner samlinger af nedskrevne beretninger om profeten Mohammeds vaner og handlemåde.

Mostafa, Hussein og Nabil er således enige om, at autoriteter i form af religiøse lærde er vigtige for dem, samtidig med at de ser sig i stand til selv at vælge imellem dem og forholde sig kritisk til, hvad de siger. Nabil holder dog, i modsætning til Nasser, fast i at ville lære sine børn, hvad der er halal og haram, fordi det ligger fast. Med andre ord er der grænser for fortolkningsfrihed under denne variant.

Muhammad kan ses som repræsentant for en tredje variant. Ligesom for de andre interviewpersoner fremgår det, at han har

været igennem en proces, hvor han har skulle vælge, hvad der var troværdigt. I modsætning til de andre ser han kun Iqraa blandt de religiøse kanaler, fordi det ifølge ham er den kanal, der er bedst i overensstemmelse med islam. Han har således lagt sig fast på, hvor han finder religiøs autoritet, og at denne er at finde på en specifik tv-kanal. Selv om han senere kan ændre holdning hertil, afslører hans italesættelse en tro på, at det er muligt at identificere et medie, der udgør en entydig og endelig religiøs autoritet.

De tre varianter afspejler således forskellige grader af behov eller identifikation med klare autoriteter over for en forståelse, hvor fortolkningsretten ligger hos den enkelte muslim. Som vi vil se i det følgende afsnit, er der på trods af disse forskelle bred enighed om, at der eksisterer et islamisk fundament.

Selv om jeg i denne artikel fokuserer på, hvordan islamisk tv anvendes i forhandlinger af diasporiske identiteter, synes interviewpersonernes brug af medier generelt at understøtte ovennævnte pointer. Mens alle fremhæver, at internationale nyheder er en prioritet, fremgår det, at deres mediebrug derudover er resultatet af overvejelser om, hvad disse skal bibringe dem af viden. På tværs af gruppen er al-Jazeera det foretrukne nyhedsmedie, selv om Nasser i modsætning til de andre ser al-Jazeera engelsk, ligesom han ser France 24. Mostafa nævner desuden, at han hører P1 hele dagen, mens han kører lastbil. Han ser til gengæld ikke længere den danske tv-avis, fordi den ifølge ham ikke dækker de internationale begivenheder tilstrækkeligt. En anden måde at få viden på er igennem dokumentar- og videnskabsprogrammer. Nagib, som er i slutningen af 20'erne, har egyptisk baggrund og har boet i Danmark i ca. et år, hvor han er post.doc. i teknisk videnskab, fremhæver ligesom Hussein, at han ser mange dokumentar- og dyreprogrammer, bl.a. på Discovery og al-Jazeera Documentary channel. At medier primært opfattes som redskaber til viden, fremgår ligeledes i begrundelserne for at se film og tv-serier. Nabil begrundet sin brug af arabiske og udenlandske film og tv-serier med, at han som religiøs lærd skal vide, hvad der rører sig blandt folk og sin menighed. Mostafa fremhæver, at han kun ser film, der belyser sociale problemer, mens Muhammad understreger, at de skal give kulturel viden: "Især når vi lever her i vesten, har jeg et savn til min [marokkanske] kultur, land, natur og vejr. Jeg kan finde på at se en tv-serie, der handler fx om en marokkansk landsby. Det hjælper med at overvinde savnet." Der tegner sig således et bil-

lede af selektive mediebrugere, der har et stort forbrug af transnationale medier, der ikke kun er arabisksprogede, og for hvem viden italesættes som et centralt udbytte.

## Universalisering af den *rene* islam

Udover at finde viden i de islamiske programmer fungerer fravalg og tilvalg af kanaler og programmer for flere af interviewpersonerne også som trin på vejen frem imod en større personlig internalisering af, hvad de opfatter som en mere *ren* eller *autentisk* islam. Forestillinger om en ren eller ubesmittet islam går igennem interviewet som en rød tråd, hvor kanaler og programmer bliver symboler på en sådan ren islam. Hvor man, som tidligere nævnt, hos muslimske unge fra anden generationen ofte støder på et eksplicit opgør med nationalkulturelle aspekter af islam, forurenes islam ifølge interviewpersonerne primært af andre elementer.

De største forureningskilder af islamiske medier er ifølge interviewpersonerne politiske og kommercielle interesser:

*Hussein:* Islamiske medier er medier, der bør have et langvarigt mål. De skal tilpasses muslimers forskellighed i kultur og nationalitet. De bør have forskellige mål. Derfor er de også forskellige fra en tv-station til en anden. Der er flere medier, der kalder sig islamiske medier, men hvor de oprindeligt hører til et eller andet politisk parti, fx Det Muslimske Broderskab, salafi, sufi og shia. De bruger disse medier til at påvirke folk politisk. Islamiske medier bør fokusere på at formidle Koranen og sunna til mennesker på den rette form og måde. Det er der et behov for. Det skyldes, at der er mange, som kalder sig selv muslimer, men i virkeligheden ikke kender noget til islam.

Hussein fremhæver således på den ene side, at islam skal tilpasse sig forskellige kulturer og nationaliteter, og på den anden side kritiserer han politiseringen af islam, som han ser komme til udtryk, når islamiske tv-kanaler promoverer Det Muslimske Broderskab eller forskellige grene af islam som salafi, sufi eller shia. Når sufi og shia i hans udlægning også bliver en politisering frem for blot andre retninger (eller tilpasninger til nationaliteter), kan det skyldes, at han ligesom de fem andre mænd

i interviewet er sunni, som han ikke nævner som en politisering.<sup>11</sup> Det er bemærkelsesværdigt, at han ligeledes nævner salafi som udtryk for en politisering, da hans ønske om, at de islamiske tv-kanaler alene formidler viden om islam med afsæt i Koranen og sunna kan siges at være en salafi-tilgang. Denne forståelse af islams fundament er Nabil også udtryk for: “Islamiske medier bør lære mennesker om islams fundament. Islamiske medier skal ikke blande sig i politik.” Også Nasser taler om islamisk tv’s forpligtelse til at videregive viden om “islams fundament”. Samtidig er han yderst kritisk over for den kommercielle side af islamisk tv:

*Nasser:* Jeg er imod, at en tv-station kalder sig selv islamisk og tjener en masse penge på reklamer. Den er ikke længere islamisk efter min mening. Hvis den skal være rigtig islamisk, skal den helt afvise reklamer. Det er et islamisk program, når dets religiøse lærde følger islamiske regler, [udøver] *ijtihad*,<sup>12</sup> og er gode til at formidle budskabet til seerne. Her kan jeg sige, at det er et islamisk program med en muslimsk religiøs lærde. Men ikke en islamisk tv-station. Det vil sige, det er indholdet, der er islamisk, og ikke personens lange skæg og den dyre bil, der står uden for studiet, der skal afgøre, om det er islamisk eller ej. Jeg er for, at *fatwa*<sup>13</sup> bør udstedes af en bestemt komite. Jeg mener ikke, at det er hvem som helst, der er egnet til at udstede fatwa. Så islamisk tv skal beskæftige sig med islams fundament.

Ikke blot kritiserer Nasser de kommercielle sider af eksplosionen af religiøse lærde på arabisk tv, som til tider nærmest har fået status som kendisser, og som tv-stationerne konkurrerer om at få tilknyttet for at tiltrække seere (Galal 2009; 2011; 2015). Nasser taler ind i en udbredt kritik af det fatwa-kaos, som de mange programmer og lærde har resulteret i. De islamiske tv-kanaler sender mange programmer, som har den religiøse lærde i centrum. Dennes rolle er enten at give religiøse råd (fatwa) eller fortolkninger af de hellige tekster (*fiqh*<sup>14</sup>). Stort set alle de religiøse lærde, som de nævnte tv-kanaler viser, og som interviewpersonerne nævner, er enten egyptere eller saudiarabere, og langt de fleste er salafi-orienterede. Salafi refererer i denne sammenhæng til ideen om at basere fortolkningen på den islamiske tradition, som den blev praktiseret under profeten Mohammed og hans efterfølgere og på de hellige tekster, Koranen

11. Sunni er den største og dominerende retning inden for islam. Omkring 90 % af verdens muslimer er sunni, se <https://www.religion.dk/islam/islam-i-dag> (tilgået 31.07.2020).

12. Ijtihad betyder “at bestræbe/anstrenge sig” og refererer til den intellektuelle anstrengelse, muslimer bør gøre sig i fortolkningen af de hellige skrifter og i enhver handling, de fortager sig.

13. Fatwa er betegnelsen for en religiøs udtalelse om et spørgsmål, som sædvanligvis udstedes af en religiøs autoritet.

14. Fiqh er betegnelsen for islamisk retsvidenskab, der dækker alle livets områder.

og Hadith. Mostafa nævner ligeledes tre sådanne (egyptiske) lærde, nemlig Sheikh Muhammad Hassan, Sheikh Muhammad Hussein Yacoub og Sheikh Abu Ishaq al-Heweny. Mostafa tilføjer, at de er salafi, og at han, selv om han er uenig i deres politiske syn, beundrer deres viden om religion. For ham er Mohammed Hassan den bedste, fordi han lever med og forstår almindelige mennesker, Hussein Yacoub har et hav af viden, mens al-Heweny er den med mest viden om Hadith.

Når interviewpersonerne udtrykker enighed om, at islamske kanaler skal formidle islams fundament og være frigjorte fra politiske og kommercielle interesser, synes det at være ideen om eksistensen – frem for et specifikt indhold – af et sådant fundament, en universel islam, som mændene taler frem. De identificerer sig med det, som Mandaville italesætter som “the mythical period of early Medina as a form of ‘point of origin’ in Islam” (Mandaville 2003, 85). Mandaville taler om denne periode som noget, muslimer transnationalt orienterer sig imod eller med andre ord navigerer efter. Den bliver et redskab til at løsribe islam fra en territorialiseret identitet, argumenterer Mandaville:

Its [theory’s] applicability must be seen to be universal and it must lodge itself in our imaginations as something like a “natural state of affairs”. In this sense a theory must do its utmost to avoid being associated too closely with what Said would term the “point of origin”, for the wearing of local colours can easily taint cosmopolitan credentials (Mandaville 2003, 89).

Selv om Mandaville (2003) knytter behovet for at universalisere til anden generation (Mandaville 2003, 90), har interviewpersonerne i denne artikel samme udlægning. Ved at universalisere og afterritorialisere islam bliver det muligt og naturligt at hævde de islamiske værdier i nye sociokulturelle kontekster. Det betyder til gengæld, at andre værdier samtidig må genforhandles og bringes i overensstemmelse med denne autentiske islam. Det er på ingen måde en simpel opgave for de interviewede mænd, som det vil fremgå af de følgende tre diasporiske konfigurationer: islam som moralsk destination, ummaen som afterritorialiseret destination og nationalstaten som territorial destination.



## Islam som moralsk destination

Fortællingen om den aterritorialiserede islam kunne lede tankerne hen på kosmopolitisme som diasporisk konfiguration, hvor nationale grænser og enheder er ligegyldige. Fokuset på "renhed" synes dog at motivere en anden form for tilhørsforhold end den hybride kosmopolitisme. I sine efterhånden klassiske studier af hutu-flygtninge i Tanzania skelner Liisa Malkki mellem to forskellige former for eksilidentiteter: "nationalister" og "kosmopolitter". De to identiteter knytter sig til, hvor hutu-flygtningene er bosat i Tanzania, nemlig enten spredt i byen eller placeret i en flygtningelejr. Hun viser, at mens flygtningene i byen udvikler en kosmopolitisk identitet, så rekonstruerer hutu-flygtningene i flygtningelejren deres historie som *folk* – eller en hutu-nation i eksil (1992, 35). Det relevante ved Malkkis skelnen er, i denne artikels perspektiv, hvordan flygtningene i flygtningelejren ifølge Malkki konstruerer hutu-nationen som en *moralsk* snarere end en *fysisk* destination:

... the Hutu nation has territorialized itself precisely in displacement, in a refugee camp ... The homeland here is not so much a territorial or topographic entity as a moral destination. And the collective, idealized return to is not a mere matter of traveling. The real return can come only at the culmination of the trials and tribulations in exile (Malkki 1992, 35-36).

Konstruktionen af islam som moralsk destination kommer ikke mindst til udtryk i Muhammads begejstring over islamisk tv. Ifølge Muhammad tilbyder de islamiske kanaler i princippet, hvad man kunne kalde *et ubesmittet rum*. Som det fremgik af det indledende citat til denne artikel, fremhæver Muhammad, at religiøst tv giver nødvendig viden om islam. Samtidig er det ifølge ham også en måde at undgå det onde: umoralen.

*Muhammad*: Jeg så en masse egyptiske film, da jeg var lille. De var i alle marokkaneres hjem. Men da jeg blev ældre, lærte jeg, hvad der var godt og dårligt. Jeg fandt ud af, at disse film desværre har ødelagt samfundet. Det er dem, der står bag ondskab og al forfærdelig opførsel ... Takket være Gud er jeg blevet overbevist om den rette vej. Det vigtigste for mig er at opdrage mine børn og familie ordentligt og være et godt menneske i samfundet.

Jeg er væk fra det onde. Det onde, som er med til at ødelægge foreningen af ummaen, troen, religionen og vores relation til Gud.

Muhammad skelner her imellem gode og dårlige medier, når han kritiserer bl.a. de egyptiske films indhold for at skabe moralsk forfald med sit fokus på utroskab, indtagelse af stoffer og korrupsion. Heroverfor bliver de islamiske medier i hans optik medier, der bibringer seerne gode værdier. Ligesom de andre i løbet af interviewet kritiserer de medier, der påstår, at de er islamiske, men ikke er det, peger Muhammad på, at man bør sortere og finde dem “der er helt ærlige over for Gud”, og som “oplyser mennesker om Guds barmhjertighed og den sande islam”. Det krav opfylder tv-kanalen Iqraa ifølge ham. Iqraa fremstiller gerne sin egen position som den moderate eller middelvejens islam. Det gør den netop ved promovere en ide om islam som uafhængig af sociokulturelle og politiske kontekster, som en universel og apolitisk islam (Galal 2011). At den så samtidig er en del af Salah Kamels forretningsunivers og inspireret af en saudisk salafi-orienteret islamfortolkning, synes at glide i baggrunden for Muhammad. For Muhammad tilbyder Iqraa et rum for realiseringen af islam som “den moralske destination”.

Koblingen af islamisk tv og religiøse lærde, der angives at være salafi, hænger godt sammen med forestillingen om den af-territorialiserede og globale islam defineret ved moralsk renhed (Roy 2004). Bernard Haykel skriver:

It is nonetheless well-established that the Salafis claim to be engaged in a process of purifying Muslim society in accordance with their teachings, and that the designation Salafi is prestigious among Muslims, because it denotes the earliest and therefore authentic version of Islam – the Islam of the “pious ancestors”; generally understood to refer to the first three generations of Muslims (Haykel 2009, 33).

Den “rene” og af kulturen “ubesmittede” islam er således en autentisk og sand islam, som alle muslimer i princippet kan samles om. Ideen om en ren islam er dog heller langt fra forbeholdt en salafistisk sunni-tradition, men genfindes på tværs af muslimske retninger. Pointen i kontekst af denne artikel er, at de islamiske kanaler er medskabere af og bruges af interviewpersonerne til at styrke og legitimere denne ide. Kravet om autenticitet fungerer ikke godt sammen med kosmopolitismens

forestilling om verdensborgeren, ironiseringer over stedtilhørsforhold, fejringen af hybriditet og de flertydige grænser (Mandaville 2003, 104). Interviewpersonerne fremkalder snarere sig selv gennem en særlig "autentisk rodbundethed" (Mandaville 2003, 84). Som Mandaville skriver:

Once the political enters the picture, however, forcing one to define oneself (or defining one on one's behalf), it becomes much more difficult to retreat behind a negative, ironic sense of identity, or 'violate the system of naming'. What is engendered is the need to speak oneself in terms which transcend the (trans)locality of migrant dwelling, to posit something that is not *of* (and hence cannot be domesticated by) the nation-state (Mandaville 2003, 103).

Italesættelsen af den rene og ubesmittede islam handler for interviewpersonerne i høj grad om at undgå politiske og kommercielle interessers påvirkning – eller domesticering – af islam. Og på trods af moderne salafismes forsøg på at påberåbe sig en autentisk islam er dets centrale udfordring, ifølge Roel Meijer, hvordan moderne salafister er i stand til at handle ikkepolitisk "in a political world, where media attention is crucial" (2009, 16). Hvor Mandaville peger på muslimers kamp for ikke at blive domesticeret af det land, hvori de er bosat, taler interviewpersonerne ikke så meget om Danmark som en trussel. De er mere optaget af domesticeringen fra de nationalstater, hvorfra de er migreret.

## Ummaen som afterterritorialiseret destination

På trods af interviewpersonernes identifikation med "den rene islam" orienterer de sig også mod deres oprindelsesland, den arabiske region og den muslimske verden i mere politisk forstand. Det rejser spørgsmålet om, hvordan de forener ideen om den rene islam med et politisk engagement, som ifølge dem skal holdes adskilt. Her udskiller sig to positioner – eller diasporiske figurationer – som på forskellig vis forsøger at imødekomme dilemmaet.

Den første position, som beskrives i dette afsnit, mens den anden beskrives i det næste, afviser den politiske nationalstat og hævder i stedet en muslimsk nation, ummaen, som den nation, de orienterer sig efter. I modsætning til islam som den moral-

ske destination, bliver ummaen her en konkret, men transnational og afterritorialiseret, enhed. Det er primært Muhammad og Mostafa, som italesætter denne diasporiske konfiguration. De afviser legitimiteten af deres oprindelseslands politiske styre og orienterer sig i stedet imod det islamiske, ummaen, som det legitime fællesskab. Dette får dem til at indskrive og fortolke udviklingen i andre muslimske lande som frem- eller tilbageskridt for netop ummaen. Ummaen bliver i denne figuratión således mere end blot en moralsk destination.

Et vigtigt element i denne konfiguration er afvisningen af ens oprindelige nationalstat og dens forsøg på at domesticere islam. Som Muhammad udtrykker det, er der stor sandsynlighed for, at han bliver syg, hvis han "ser de egyptiske eller marokkanske tv-stationer". Han kritiserer de religiøse lærde på den marokkanske religiøse kanal for blot at sige, hvad staten ønsker, at de skal sige. Mostafa ser heller ikke den marokkanske islamiske tv-station al-Sadisa:

*Mostafa:* Jeg ved godt, hvad han [den religiøse lærde] vil sige, og hvis jeg ser en af dem på en marokkansk tv-station, så skifter jeg stationen med det samme. Efter jeg forlod Marokko, begyndte jeg at læse og udforske religionen og fandt ud af, at der er mange traditioner i Marokko, som vi har blandet med religion, selv om de intet har med religion at gøre. Der er flere forkerte hadith i Marokko.

Begge interviewpersoner med marokkansk baggrund afviser altså at se marokkansk islamisk tv med henvisning til, at marokkansk islamisk tv er styret af den marokkanske stat og derfor er politisk partisk. Til gengæld fremhæver både Muhammad og Mostafa deres engagement i andre muslimer. Muhammad understreger således, at han altid følger med i vigtige nyheder, hvor muslimer er, og fortsætter:

*Muhammad:* Profeten siger, at den, der ikke interesser sig for muslimer, ikke er én af dem. Derfor lytter jeg til medier, der formidler, hvad der foregår fx i Egypten, Syrien og andre steder. Jeg kan ikke sidde og more mig ved at kigge på en tv-serie, mens jeg ved, at vores brødre i Egypten og Syrien bliver slagtet. Profeten siger, at man skal stå side om side med sin muslimske bror, om han er retfærdig eller uretfærdig. Man skal hjælpe ham, når han bliver uretfær-

dig behandlet, og hvis han er uretfærdig, hjælper man ham at stoppe med at være uretfærdig ... Jeg forsværer retfærdighed, så længe jeg lever. Det er lige meget, hvor det er henne i verden, vil jeg stå ved retfærdighed.

Muhammads og Mostafas fælles engagement i ummaen, betyder dog ikke nødvendigvis, at de udlægger udfordringerne på samme måde. Hvor Muhammad som nævnt har lagt sig fast på, at Iqraa er den bedste eksponent for islam, giver Mostafa udtryk for en løbende revurdering af, hvilke islamiske kanaler der er troværdige. Denne revurdering har i høj grad at gøre med, hvordan kanalerne har reageret på specifikke politiske begivenheder i andre muslimske lande. Han fortæller, at han er stoppet med at se Iqraa TV og al-Resalah TV, "siden de fyrede flere af de gode lærde, da de fortalte deres mening om kuppet i Egypten". Det kup, som Mostafa taler om her, er det egyptiske militærs fjernelse af den demokratisk valgte præsident Muhammad Morsi i 2013. Muhammad Morsi var medlem af Det Muslimske Broderskabs politiske gren, så militærets afsættelse af ham som præsident mødte naturligvis kritik fra Det Muslimske Broderskab men også fra diverse religiøse lærde, uden at disse nødvendigvis var tilknyttet Broderskabet. Man kan se Iqraas og al-Resalah TV's opsigelse af disse lærde som et udtryk for forsøget på at fremstå apolitiske. Men modsat kan man også udlægge fyringen som netop en politisk handling, idet begge tv-stationer er ejet af saudiske forretningsmænd med stærke relationer til den saudiske konge, samtidig med at den saudiske stat støttede det egyptiske militærs magtovertagelse i 2013. Ideen om "upartiskhed" blev i tiden efter kuppet i 2013 afgørende for islamiske tv-stationers ret til at transmittere fra Egypten og Saudi-Arabien, hvor flere stationer blev lukket, og religiøse lærde blev tilbageholdt (Galal forthcoming). For Mostafa blev fyringen netop beviset på disse stationers partiskhed, hvilket fortæller noget om Mostafas engagement i de politiske forandringer i de arabiske lande efter Det Arabiske Forår i 2011. På samme måde afviser Mostafa helt at se Iqraa og al-Resala, efter at den saudiske kronprins, Mohammad bin Salman, i juni 2017 overtog magten. Ifølge Mostafa styrer prinsen de saudiske medier. Noget af det første, prinsen gjorde, var således at anholde prins al-Walid ben Talal, som ejer al-Resala, og holde ham i husarrest på et femstjernet hotel i over to måneder. Andre indflydelsesrige religiøse lærde er blevet fjernet og fængslet, og kanalens religiøse indhold er som resultat blevet mindre. Også den egyptiske håndtering af forholdet mel-

lem politik og religion kritiseres af Mostafa:

*Mostafa:* Man skal kunne stole på en [religiøs lærer], men ikke en som 'Ali Jom'a. Det var dengang, han var Egyptens mufti. Under den egyptiske revolution i januar 2011 udstedte han en fatwa, hvor han angav, at det var haram at gå ud og demonstrere mod Wali al- 'Amr, altså statsoverhovedet præsident Mubarak, men under præsident Morsi tillod han, at egyptere gik ud og demonstrerede mod Morsi og senere tillod han den egyptiske hær at skyde egyptere, der demonstrerede mod hærens magtovertagelse.

For Mostafa bliver den egyptiske hær, den saudiske konge og den forhenværende mufti i Egypten altså symboler på truslen mod den muslimske umma. Dette understreges, ifølge både Muhammad og Mostafa, af den egyptiske hær og politis angreb på demonstranterne på Rabi'a al-'Adawiya-pladsen i Cairo i 2013. Dét, der endte med en massakre på demonstranter, som protesterede mod fjernelsen af den legitime valgte præsident i Egypten, Morsi, er for mange muslimer verden over blevet et symbol på uretfærdighed og en generel forfølgelse af muslimer. Med andre ord kan man sige, at Egypten for Mostafa og Muhammad for en tid er blevet en arena for realiseringen af den muslimske umma, hvor ideen om den rene islam legitimerer orienteringen imod, hvad andre ville opfatte som nationalstatslig territorium.

## Nationalstaten som territorial destination

Den anden position i forhold til spørgsmålet om, hvordan ideen om den rene islam forenes med et politisk engagement, kommer til udtryk i opfattelsen af nationalstaten som territorial destination. Opfattelsen af Egypten som noget andet end en arena for muslimers kamp for ummaen viser sig bl.a. i Nabils modstand imod religiøse lærere, der politiserer. Nabil er som nævnt oprindeligt egypter og uddannet fra et teologisk institut.

*Nabil:* Jeg er imod de religiøse lærere, der opfordrer til oprør fx imod hæren. I skal ikke misforstå mig. Jeg er ikke for, at hæren styrer landet, men hvis vi ser de ødelæggelser, der sker i Syrien, så skal der være fornuft.

Man skal se, hvad der tjener befolkningen bedst og hvornår. Vi skal ikke opfordre til at ødelægge landet.

Nabil tager her afsæt i, hvad de alle i princippet var enige om, at de islamiske kanaler og de religiøse lærde skal holde sig fra politik. Alligevel forsøger han at tage højde for indvendinger, der – som det fremgik ovenfor – viser sig at komme fra Mostafa og Muhammad. Det gør han ved at understrege, at han hverken støtter Det Muslimske Broderskab eller hæren, men at en bekæmpelse af landets hær vil føre til en massakre som i Syrien. Han bakkes op af Nasser, som med henvisning til profeten argumenterer for, at Det Muslimske Broderskabs støtter burde have besindet sig og indset, at de havde tabt kampen. I stedet for modstand burde de ifølge ham have arbejdet henimod at vinde det følgende valg.

Både Nabil og Nasser fastholder altså ideen om en autentisk islam, samtidig med at de fastholder engagementet i nationalstaten Egypten og dennes vej igennem politisk tumult. I modsætning til Mostafa og Muhammads position, hvor den rene islam sammenfiltres med ideen om en muslimsk nation, fastholder Nabil og Nasser på den ene side en skarp adskillelse af det religiøse og politiske, hvor de religiøse lærde fx bør undlade at blande sig i politik. På den anden side begrundes Nasser denne adskillelse med henvisning til den moralske destination: islam på profetens tid, hvorved adskillelsen legitimeres med islam. Det vil sige, at nationalstaten som geografisk destination også indskrives i ideen om en autentisk islam. Hvor et politisk engagement i oprindelseslandet kan siges at udgøre en klassisk diasporisk konfiguration, får den her et særligt tvist ved at blive bragt i overensstemmelse med den moralske destination: den autentiske islam.

## **Konklusion: aktualiseringer af diasporiske figurationer**

Diasporabegrebet er blevet brugt til at enten at betegne tilhørsforhold, der opretholdes over tid og på tværs af nationalstatslige grænser, eller til at betegne samtidige tilhørsforhold til flere fysisk adskilte steder. I denne artikel har jeg forsøgt at vise, hvordan seks muslimske mænd, alle indvandret til Danmark som voksne, føler tilhørsforhold og orienterer sig på forskellige måder på forskellige tidspunkter. Det fremstår ikke meningsfuldt at tale

om diasporaidentiteten som summen af disse tilhørsforhold, både fordi de indgår som elementer i interviewpersonernes fortælling om deres fortsatte udvikling henimod at blive sandere muslimer, og fordi disse orienteringer opstår i en konkret politisk virkelighed.

I modsætning til, hvad forskningen med afsæt i andengenerationsindvandreres muslimske identitet har påpeget, er denne gruppe af muslimske mænd lige så optagede af at identificere (sig med) en ren islam, som andengenerationen er. Forskellen er, at første generation ser forureningskilden som en politisering og kommercialisering af islam, mens anden generation ser den nationalkulturelle indflydelse som forureningskilden. Denne forskel kan skyldes kilderne til viden om islam, hvor første generation forholder sig kritisk til de islamiske medier som for politisk og kommercielt motiveret. Anden generation lægger imidlertid afstand til første generations udlægning af islam, som de afviser, idet de ser den som for influeret af første-generationens oprindelsesland. Begge synes således at gøre brug af et kritisk til- og fravalg i fortolkningen af den rene islam, og man finder da også hos de seks mænd en eksplicit ide om, at det er en individuel pligt at tilegne sig viden om islam. Forskellen ligger derfor snarere i tilgangen til kilder, som fx islamiske medier, hvor placeringen i historiske generationer og andre sociokulturelle aspekter kan spille ind. Det kan forklare, hvorfor den ældste interviewdeltager er den, der afviser islamiske medier og autoriteter og i stedet hævder sin egen fortolkningsret. Opvokset på et tidspunkt i Egypten, hvor en sekulær panarabisme dominerede, samtidig med at være højtuddannet, gør Nassers position mindre overraskende.

Udviklingen henimod den rene islam spiller sammen med de tre diasporiske konfigurationer, der udmøntes i materialet: islam som moralsk destination, ummaen som aterritorieret destination og nationalstaten som territorial destination. Islam som moralsk destination bliver samtidig legitimerende for orienteringen mod ummaen henholdsvis nationalstaten i de to alternative figurationer. Disse to alternativer skal ses i lyset af de sidste 10 års politiske protester og opstande i Mellemøsten, der fulgte efter Det Arabiske Forår i 2011, som aktualiserer specifikke orienteringer i tid og sted. Hvor den første position rummer elementer af modstand, herunder modstand mod nationalstaternes domesticering af religionen, fremfører den anden position en mere pragmatisk tilgang, begge med henvisning til situa-



tionen efter Det Arabiske Forår. At det er to med marokkansk baggrund, der italesætter den transnationale version, og to med egyptisk baggrund, der italesætter den nationale version kan således ses i lyset af præcis denne situation. Uden at påstå at disse fire mænd er repræsentative for alle med henholdsvis marokkansk og egyptisk baggrund, er resultatet interessant set i lyset af den tidligere undersøgelse af Slade (2014b), der konkluderede tilnærmelsesvis det modsatte. At tid og sted spiller en central rolle viser sig også i flere eksempler på selvmodsigelser i interviewpersonernes udsagn. Når fx Muhammad, som ellers afviser egyptiske og marokkanske film som underlødige, indrømmer, at han ser marokkanske film som svar på sin længsel efter oprindelseslandet, fortæller han sig ind i en klassisk og nostalgisk – diasporisk – længsel efter “hjemlandet”, der for ham eksisterer samtidigt med islam som den moralske destination.

Det er bemærkelsesværdigt, at Danmark som destination kun indgår i diskussionen i meget begrænset omfang, hvilket kan skyldes fokuset på islamiske medier. De diasporiske figurationer skabes således ikke i modsætning til eller modstand imod Danmark. I modsætning til kampen for det “tabte hjemland”, der typisk forbindes med diasporaidentiteten, synes opfattelsen af islam som en moralsk destination at gøre det muligt – også set med førstegenerationens øjne – at mobilisere den islamiske identitet i en akulturaliseret og apolitiseret version, der kan forbindes til et dansk tilhørsforhold, hvilket Muhammad blandt andet tydeligt giver udtryk for, når han om de efterfølgende generationer siger:

Den første generation bruger arabiske medier og sprog, men vores børn bruger det danske. De bruger dansk i deres bøn til Gud. Man ser nu også, at der er flere danskere, der konverterer til islam. De lærer Koranen og islam på dansk. Jeg takker Gud for, at tredje- og fjerdegenerationernes sprog er dansk. De kan også arabisk, men dansk er deres hovedsprog – takket være Gud. Nu findes der oversatte bøger til dansk. Der er jo nu alt på dansk.

Der er således ingen modsætning imellem at fastholde islam som moralsk destination og udvikle et tæt tilhørsforhold til Danmark. Hvorvidt andengenerationens diasporiske konfigurationer kommer til at udvikle sig anderledes end førstegenerationens handler derfor ikke nødvendigvis om forståelser af is-

lam, men snarere af de forskellige sammenfiltringer af politiske og religiøse positioneringer, der er til rådighed i tid og rum, herunder gennem islamiske mediers eksponering heraf.

## Fond

Denne artikel er en del af forskningsprojektet *Mediatized Diaspora – Contentious Politics Among Arab Media Users in Europe*, som er finansieret af Danmarks Frie Forskningsfond, bevillingsnummer: ID 8018-00038B.

## Abstract

New media technologies have shortened the distance between diaspora groups and their countries of origin, while at the same time intensifying the possibility of both national and transnational orientation. This article examines how Muslim men in Denmark with different ethnic backgrounds use Islamic media to identify with an Islam they perceive as equally local, national and transnational. Using the concept of diaspora, it is argued how six men across age, ethnicity, education and religious beliefs position themselves towards several simultaneous “destinations”. Focus is how Islam is understood in everyday life through media use, and the role that media play in various diasporic configurations. While the men’s media use and goals are different, their statements about choosing and opting out of Islamic television become an expression of a personal development towards becoming a better Muslim. On the one hand, they share the ideal of a universal pure Islam free from national and personal interests, thereby portraying Islam as a moral destination and the ummah as a de-territorialized destination. On the other hand, a political event such as the Arab Spring renders the men positioning themselves towards political conditions and thus towards particular national or transnational destinations, where the understanding of Islamic television reflects their diverse political and geographical orientation.

## Litteratur

- Amit, Vered & Nigel Rapport. 2002. *The Trouble with Community: Anthropological Reflections on Movement, Identity and Collectivity*. London: Pluto Press.
- Ang, Ien. 2003. "Together-in-difference: Beyond Diaspora, into Hybridity." *Asian Studies Review* 27(2): 141-154. <https://doi.org/10.1080/10357820308713372>.
- Bailey, Olga, Myria Georgiou & Ramaswami Harindranath. 2007. *Transnational Lives and the Media: Re-Imagining Diasporas*. New York: Springer.
- Bayat, Asef. 2005. "What Is Post-Islamism?" *Isim Review* 16(1).
- Clifford, James. 1994. "Diasporas." *Cultural Anthropology* 9(3): 302-338.
- Cohen, Robin. 2008. *Global Diasporas: An Introduction*. London: Routledge.
- Fibiger, Thomas Brandt & Brian Arly Jacobsen. 2019. "Forord: Nye tendenser i studiet af islam i Danmark og Europa." *Tidsskrift for Islamforskning* 13(2): 4-8.
- Galal, Ehab. forthcoming. "Ringfenced Religion? Egypt's Religious Media between Faith and Politics." In Robert Springborg, Aisha I. Saad, Amr I. A. Adly, Anthony P. Gorman, Tamir Moustafa, Naomi Sakr & Sarah Smierciak (eds.): *Routledge Handbook of Contemporary Egypt*. London: Routledge.
- . 2009. "Yūsuf Al-Qaradāwī and the New Islamic Tv." In Bettina Gräf & Jakob Skovgaard-Petersen (eds.): *Global Mufti: The Phenomenon of Yusuf Al-Qaradawi*, pp. 149-180. London: Hurst.
- . 2010. "The Muslim Woman as a Beauty Queen." *Journal of Arab & Muslim Media Research* 3(3): 159-175.
- . 2011. "Islamisk aatellit-tv og staten." *Babylon Nordisk Tidsskrift for Midtøstenstudier* 1.
- . 2014. "Audience Responses to Islamic TV: Between Resistance and Piety." In Ehab Galal (ed.): *Arab TV Audiences: Negotiating Religion and Identity*, pp. 29-50. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- . 2015. "Saleh Kamel: Investing in Islam." In Naomi Sakr, Jakob Skovgaard-Petersen & D. Della Ratta (eds.): *Arab Media Moguls*, pp. 81-95. London: IB Tauris.
- Georgiou, Myria. 2006. *Diaspora, Identity and the Media: Diasporic Transnationalism and Mediated Spatialities*. New York: Hampton Press.
- . 2013. "Diaspora in the Digital Era: Minorities and Media Representation." *JEMIE* 12: 80.
- Haykel, Bernard. 2009. "On the Nature of Salafi Thought and Action." In Meijer Roel (ed.): *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*, pp. 33-57. New York: Columbia University Press.
- Hocke, Monique. 2014. *Narratives of Piety: An Analysis of the Formation of Moral Selves among Young Muslim Women in Denmark*. Ph.d.-afhandling, Roskilde Universitet.
- Jacobsen, Brian Arly, Drude Daverkosen & Luna Skjoldann Larsen. 2019. "De stille moskéer og kirkeklokkernes genklang." *Tidsskrift for Islamforskning* 13(2): 59-76.
- Jacobsen, Christine M. 2011. "Troublesome Threesome: Feminism, Anthropology and Muslim Women's Piety." *Feminist Review* 98(1): 65-82.
- Jeldtoft, Nadia. 2008. "Andre muslimske identiteter: Et studie af

- ikke-organiserede muslimske minoriteter i Danmark." *Tidsskrift for Islamforskning* 3(1): 59-83.
- . 2011. "Lived Islam: Religious Identity with 'Non-Organized' Muslim Minorities." *Ethnic and Racial Studies* 34(7): 1134-1151.
- Jensen, Pernille Friis. 2019. "Om moskéer og medborgerskab." *Tidsskrift for Islamforskning* 13(2): 9-37.
- Jung, Dietrich. 2018. "Kan islam og modernitet forenes? (Baggrund-fokus)." *Baggrund-Online Tidsskrift for Kulturvidenskab*.
- Karman, Karen-Lise Johansen. 2002. *Muslimske stemmer. Religiøs forandring blandt unge muslimer i Danmark*. København: Akademisk Forlag.
- Khalil, Alagha. 2016. "British Arab Youth: Reconstruction of Virtual Islamic Identities after the Arab Spring." In Noha Mellor & Khalil Rinnawi (eds.): *Political Islam and Global Media*, pp. 158-172. London: Routledge.
- Khawaja, Iram. 2010. *To Belong Everywhere and Nowhere: Fortællinger Om Muslimskhed, Fællessgørelse Og Belonging*. Ph.d.-afhandling, Roskilde: Roskilde Universitet.
- Kühle, Lene. 2006. *Moskeer i Danmark: Islam og muslimske bedesteder*. Aarhus: Forlaget Univers.
- . 2016. "Moskeer i Danmark som aktører i det islamiske felt: Teoretiske og metodiske overvejelser." *Tidsskrift for Islamforskning* 10(1): 102-116.
- Kühle, Lene & Malik Christian Reimer Larsen. 2017a. "De godkendte muslimske trossamfund - og de nye tendenser." *Religion i Danmark* 9(1): 7-32.
- . 2017b. "Moskéer i Danmark II: En ny kortlægning af danske moskéer og muslimske bedesteder." Aarhus: Aarhus Universitet.
- Levitt, Peggy. 2007. *God Needs No Passport. Immigrants and the Changing American Religious Landscape*. New York: The New Press.
- Levitt, Peggy & Nina Glick Schiller. 2004. "Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field Perspective on Society." *International Migration Review* 38(3): 1002-1039.
- Liebmann, Louise Lund & Lise Paulsen Galal. 2020. "Classing Religion, Resourcing Women: Muslim Women Negotiating Space for Action." *Cultural Dynamics*: 1-21.
- Malkki, Liisa. 1992. "National Geographic: The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity among Scholars and Refugees." *Cultural Anthropology* 7(1): 24-44.
- Mandaville, Peter G. 2003. *Transnational Muslim Politics: Reimagining the Umma*. London: Routledge.
- Minganti, Pia Karlsson. 2016. "Introducing 'Fourth Space': Young Muslims Negotiating Marriage in Europe." *Ethnologia Europaea* 46(1): 40-57.
- Pedersen, Marianne Holm. 2010. "Store og små fortællinger: Ritual og fællesskab blandt irakiske kvinder i København." *Kulturstudier* 1(2): 12-37.
- . 2015. *Iraqi Women in Denmark: Ritual Performance and Belonging in Everyday Life*. Manchester: Manchester University Press.
- Pedersen, Sofie. 2017. "Poster Children of Integration and the Question of Being a 'Good Danish Muslim.'" *Tidsskrift for Islamforskning* 11(1): 30-47.
- Rinnawi, Khalil. 2012. "'Instant Nationalism' and the 'Cyber Mufti': The Arab Diaspora in Europe and the Transnational Media." *Journal of Ethnic and Migration Studies* 38(9): 1451-1467.
- Roel, Meijer. 2009. "Introduction." In Meijer Roel (ed.): *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*, pp. 1-32. New York: Columbia University Press.
- Roy, Olivier. 2004. *Den globaliserede islam*. København: Forlaget Vandkunsten.
- Safran, William. 1991. "Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return." *Diaspora: A Journal of Transnational Studies* 1(1): 83-99.
- Schmidt, Garbi. 2007. *Muslim i Danmark - Muslim i verden. En analyse af muslimske ungdomsforeninger og muslimsk identitet i årene op til Muhammad-krisen*. Uppsala: Universitetsstryckeriet.
- Slade, Christina. 2010. "Media and Citizenship: Transnational Television Cultures Reshaping Political Identities in the European Union." *Journalism* 11(6): 727-733.
- . 2014a. "'Dark Tribalism': Does Arabic Television Undermine Integration in Europe?" In *Watching Arabic Television in Europe*, pp. 7-23. New York: Springer.
- . 2014b. *Watching Arabic Television in Europe: From Diaspora to Hybrid Citizens*. New York: Springer.
- Van Es, Margaretha A. 2016. "Norwegian Muslim Women, Diffused Islamic Feminism and the Politics of Belonging." *Nordic Journal of Religion and Society*

29(2): 117-33.

Vertovec, Steven. 2001.

“Transnationalism and Identity.”

*Journal of Ethnic and Migration*

*Studies* 27(4): 573-582.

———. 2009. *Transnationalism*.

Routledge.

Vinding, Niels Valdemar. 2018.

“Towards a Typology of Imams of

the West.” In Mohammed Hashas,

Jan Jaap de Ruiter & Niels

Valdemar Vinding (eds.): *Imams*

*in Western Europe. Developments,*

*Transformations, and Institutional*

*Challenges*, pp. 231-254.

Amsterdam: Amsterdam

University Press.

Lene Kühle

Temasektion

# Forskeren og journalisten krydser klinger

Når modvilje bliver til modspil\*

## Nøgleord

Medier, forskning, moskekonflikter, autoetnografi, Hamad bin Khalifa Civilization Center.

---

**Resume** Debatten om islam og muslimer har – som en central dimension af debatten om integration – været en af de sidste årtiers mest ophedede og polariserede politiske debatter i Danmark. Forskningen har bl.a. kigget på mediernes rolle som videreformidlere såvel som skabere af forenkede og fortegnede forestillinger om islam og muslimer, fx gennem en selektiv udvælgelse af kilder og overfokusering på bestemte typer af historier. Men debatten har også rakt langt ind i forskningsfeltet, idet bestemte politikere gentagende gange har kritiseret både navngivne islamforskere og forskningsfeltet i sin helhed for at være ukritiske, hvis ikke direkte islamapologetiske. Denne artikel undersøger gennem anvendelse af autoetnografisk metode, hvordan debattens dikotomier indlejres i det konkrete møde mellem forsker og journalist, hvor de forskellige, fagligt baserede spørgehorisonter kan opleves som en gensidig mistillid, som kan udvikle sig til en decideret modvilje. Men artiklen beskriver også, hvordan modviljen blev udfordret i forbindelse med et usædvanligt samarbejde om at formidle en historie om en konflikt i Danmarks dyreste moske, Hamad bin Khalifa Civilization Center. Der er store forskelle på, hvordan henholdsvis forskere og journalister går til en historie, og hvad der i det hele taget skal til, for at noget er en (vigtig) historie. Disse forskelle forsvinder ikke og skal ikke overvindes, men hvis de bringes konstruktivt og nysgerrigt i spil, kan de bidrage til nyhedshistorier af såvel god journalistisk som akademisk kvalitet.

---

19. februar 2020 kl. 18:36 offentliggjorde jeg en artikel om en spektakulær historie på min universitetshjemmeside (Kühle 2020). Historien, som angik konflikter og finansielt rod i den fond, der står bag Danmarks største og dyreste moske, spredte sig hurtigt. Kristeligt Dagblad bragte historien på deres hjemmeside kl. 18:56. Kl. 20.19 var nyheden øverst på listen over nyheder på

\* Jeg vil gerne sende en stor tak til ICSRU (Islamic Cultures and Societies Research Unit, Aarhus Universitet), hvor jeg præsenterede tankerne, som er samlet i denne artikel, på et møde i februar 2020.

**Lene Kühle** er professor mso i religionssociologi ved Afdeling for Religionsvidenskab, Institut for Kultur og Samfund, Aarhus Universitet. Hendes forskning omhandler religiøs diversitet, forholdet mellem religion, politik, ret og stat. I 2019 udgav hun (sammen med Malik Larsen) bogen *Danmarks moskeer* (Aarhus Universitetsforlag).

Apple News, en digital nyhedsservice til Apple-brugere, som er kendt for at øge trafikken til online historier betragteligt (Albrecht 2016), og dagen efter blev historien (bl.a. gennem Ritzau) bragt i mere end 20 lokale og landsdækkende aviser og på tekst-TV, som er et centralt medie for nyhedsformidlingen til især den ældre del af befolkningen (Madsen 2018). Historien handlede om, at en konflikt i mere end fem år havde lammet bestyrelsen i fonden og bragt moskeen i betydelige vanskeligheder. Det er en opsigtsvækkende historie på alle måder med svimlende millionbeløb fra Qatar, beskyldninger om relationer til Hizb ut-Tahrir og bandemiljøer, kupforsøg fra udenlandske kræfter, konkurrencer, manglende forsikringer og skatteindbetalinger samt brug af fondens penge i BabySam og juvelerbutikker. Alt sammen elementer, der nok skulle kunne trække en avisoverskift. Fondens bestyrelse reagerede prompte og indkaldte til pressemøde den efterfølgende dag. Historien fik også øjeblikkelig politisk bevågenhed med udlændinge- og integrationsminister Mattias Tesfayes udtalelse om, at han tager afstand fra, "at olie-sheiker, der måske støtter islamister, sender penge til Danmark" (Berlingske 20. februar). Dermed knyttede han sagen til den aktuelle politiske debat, hvor et lovforslag om at forbyde udenlandske donationer netop var blevet præsenteret. Senere ledte sagen til fire såkaldte § 20-spørgsmål<sup>1</sup>, som knyttede sagen til den løbende diskussion om muslimske friskoler. De avisartikler, som fulgte dagene efter i Kristeligt Dagblad, men især i Berlingske, henviste i begyndelsen til historiens ophav i "en forskningsartikel", men gennem især Berlingskes intense dækning af historien, dukkede der nyt materiale op: fra interviews med parterne i konflikten til offentliggørelse af tal fra en af donorernes, Qatar Charity's, regnskaber.<sup>2</sup>

Det er langt fra første gang, jeg har oplevet, at min forskning har givet anledning til avisoverskrifter og politisk røre.<sup>3</sup> Men

1. <https://www.ft.dk/samling/20191/spoergsmaal/s790/svar/1642578/2163416.pdf>, <https://www.ft.dk/samling/20191/spoergsmaal/s791/index.htm>, <https://www.ft.dk/samling/20191/spoergsmaal/s792/svar/1642577/2163413.pdf> og <https://www.ft.dk/samling/20191/spoergsmaal/s794/index.htm>.  
2. Materialet blev viderebragt af to franske journalister, som på grundlag af materiale, som var lækket på

mystisk vis, havde skrevet en bog om moskedonationer fra Qatar.  
3. For eksempel blev rapporten *Moskéer i Danmark II*, som jeg udgav i 2018 sammen med Malik Larsen, publiceret på Kirkeministeriets og Statsministeriets hjemmesider og blev – ud over dækning i forskellige medier – også gengivet i selvstændige referater på Integrationsministeriets og Københavns Kommunes hjemmeside. Som diskuteret i

artiklen blev rapporten også inddraget i Pressenævnets kendelse i sag nr. 2018-80-0081, og et af rapportens resultater, nemlig at der er sket en stigning i antallet af moskeer, nåede vidt omkring på sociale medier og endte fx som en kort nyhed i <https://www.thepeninsulaqatar.com/> gennem det tyrkiske nyhedsbureau Anatolia.

denne gang var alligevel anderledes. Jeg havde i et par uger talt med journalisten fra Berlingske, og vores samarbejde antog gennem formidlingen i medierne i stigende grad karakter af et arbejdsfællesskab. Hvis man har haft kontakt med journalister, er dette aspekt ikke overraskende. Selv en kort snak, som omsættes til et godkendt citat i en avisartikel, kan jo siges at udgøre en form for samarbejde. Relationen mellem forskere og journalister antager endda ikke sjældent en mere direkte samarbejden-de form, hvor artiklens vinkling og rammesætning diskuteres. I en undersøgelse af forholdet mellem forskere og journalister vurderede de adspurgte i begge grupper faktisk, at historiens rammesætning i halvdelen af historierne ikke var besluttet forud for kontakt med forskerkilder, som dermed potentielt kunne have indflydelse derpå (Albæk 2011, 345).

Historien om moskeen og fonden bag adskiller sig derved, at min rolle ikke udelukkende var som en, der kommenterer på aktuelle begivenheder, hvilket er den rolle, samfundsvidenskabelige eller humanistiske forskere langt oftest spiller (Wien 2014; Albæk 2011). Samtidig var min rolle dog heller ikke alene at være forskeren bag et tilendebragt forskningsprojekt, hvor journalistens rolle er at formidle forskningsresultatet interessant, men stadig dækkende. Historien om konflikten i fonden er derfor vanskelig at kategorisere som enten en nyhedshistorie eller en forskningsformidling. Den initierende forskningsartikels ambivalente status understøttes af, at den var skrevet på baggrund af aktindsigter i materiale fra Civilstyrelsen og Erhvervsstyrelsen. Ansøgninger om aktindsigt er en metode, som ofte anvendes af journalister og sjældnere af forskere. Men den adskiller sig også ved, at historien udfoldede sig gennem journalistens interview med parterne i sagen, gennem spørgsmål som ofte var uadskillelige fra de spørgsmål, en forsker ville stille. Grænsen mellem forsker og journalist blev altså udvisket i et fælles anliggende, nemlig at indsamle og analysere materiale.

Formålet med denne artikel er gennem autoetnografisk metode (Ellis, Adams og Bochner 2011; Anderson 2006; Hayano 1979) at afdække og reflektere over, hvordan samarbejdet mellem forsker (Lene Kühle, artiklens jegfortæller) og journalist (Christian Birk, fremadrettet CB) udfoldede sig i den konkrete sag. Autoetnografi benytter sig af personlige oplevelser for at forstå et mere overordnet kulturelt fænomen. Artiklen befinder sig således inden for traditionen for "confessional tales", hvor forskerens "backstage research endeavors" (Ellis, Adams og



Bochner 2011, 278) er i fokus. I modsætning til den evokative autoetnografi, hvor formålet er at fremkalde følelser og oplevelser, som andre kan spejle sig i, lægger artiklen sig mere i forlængelse af den analytiske autoetnografi, hvor formålet er at bidrage til en teoretisk forståelse af fænomener (Anderson 2006, 373).

Autoetnografi kan anvende såvel 1., 2. eller 3. personsfortællere. I denne artikel benytter jeg 1. personsfortæller, mens sagens anden hovedperson, CB, er til stede gennem uddrag fra vores sms-korrespondancer, omfattende brug af citater fra det interview, han indvilligede i at give om sagsforløbet<sup>4</sup> samt den tekst, som jeg opfordrede ham til at skrive om de aspekter, han fandt vigtige at have med. Denne tekst bringes i bilag 1. Den autoetnografiske metode har været udskældt for at være etisk problematisk i det omfang, den lader forskerens forståelse af begivenheder stå uimodsagt, og at den i nogle tilfælde åbner for, at forfatteren blander virkelighed og fiktion. Der er også eksempler på, at meget personlige oplysninger inddrages uden personers samtykke (Denejkina 2016). Mit interview med CB inddrager følsomme spørgsmål om personlige følelser, handlinger og relationer, som jeg bringer med hans samtykke, men jeg har derudover forsøgt at imødekomme disse kritikpunkter ved at rekonstruere begivenhederne realistisk gennem inddragelse af bl.a. sms-korrespondancer og CB's erindringer om handlingsforløbet, som de fremstår i mit interview med ham og i CB's kommentarer til artiklen (bilag 1). Jeg har derudover haft løbende kontakt med ham, mens jeg skrev denne artikel.

Det overordnede kulturelle fænomen, der behandles i denne artikel, er forholdet mellem forskning og medier, som det udspillede sig i forhold til en konkret nyhedshistorie. Mere konkret undersøges det, hvordan det faktiske samarbejde mellem CB og mig påvirkede formidlingen af en historie i form af avisartiklernes akademiske og journalistiske kvaliteter og værdi og overordnede bidrag til debatten om muslimer i Danmark. Spørgsmålet er, hvorvidt der i dette eksempel er en værdifuld læring, som rækker ud over den konkrete sag. Måske kan der være indsigter, som rækker ud over det konkrete forhold mellem journalist og forsker, og som taler ind i en større sammenhæng, der vedrører islamdebatten, herunder muslimers muligheder for at bidrage til den offentlige debat og potentialet for en mere dækkende repræsentation af danske muslimers forhold, opfattelser og forskelligheder, men også forholdet mellem forskere og journalister mere generelt.<sup>5</sup>

4. De bragte citater er lettere redigeret med henblik på læsbarheden.

5. Men også som et bidrag til undersøgelsen af relationen mellem forskere og medier, hvor der i Danmark ifølge Wien "is no tradition for researching researchers' role in Danish news media, which is why we know very little about how journalists and researchers interact and what the trends are for this particular country" (2014, 429).

## Islamforskeren i konkurrence, kamp eller samarbejde med medierne?

Det er min hypotese, at islamforskere i højere grad end forskere generelt opfatter et nært samarbejde mellem journalister og forskere som problematisk. Det er selvfølgelig en meget generaliseret påstand, for der er ingen tvivl om, at en forskers niveau af skepsis over for medier og journalister også handler om temperament og personlige erfaringer med disse. Men derfor er der nok alligevel nogle mere generelle tendenser, herunder bl.a., at antropologer og forskere, der anvender antropologiske metoder, helt givet har et meget mere kompliceret forhold til medierne end fx økonomer eller politologer.

I bogen *Anthropology of our Time*, som er redigeret af den norske antropolog Sindre Bangstad, som i mange år har arbejdet med relationen mellem offentlige debatter og forskning, bl.a. i undersøgelser af islamofobi, præsenteres nogle interessante overvejelser. I bogens indledningskapitlet beskrives det i afsnittet med overskriften "Anthropologists and the Problem of the Media", hvordan nogle antropologer har betragtet engagement med medierne som "a risky activity", hvor de risikerer at blive typecastet som "defenders of the quaint and exotic and of normative cultural relativism", og at antropologer, der har engageret sig i medierne, ofte har været uforberedte på, hvordan deres udsagn og fortolkninger er blevet særdeles kritisk modtaget i en konfrontatorisk medialiseret offentlighed (Bangstad 2017). En anden antropolog, professor Nancy Scheper-Hughes, peger på, at fordi antropologi minder om journalistik, kan grænsemarkering mellem forskning og journalistik blive desto vigtigere: "Most anthropologists fear 'contamination' by journalism. Few scholars are comfortable with articles that may read more like 'investigative journalism' than ethnography" (Scheper-Hughes 2009). Pointen hos Bangstad og Scheper-Hughes er (slet) ikke, at (antropologiske) forskere skal holde sig væk fra offentligheden, men at forskere skal være opmærksom på, men også konfrontere de problemer, interaktionen skaber. Der er ifølge Bangstad en iøjnefaldende

sense of despair ... but ... that there seems to be an almost unanimous consensus to the effect that the public needs anthropology (perhaps even more than anthropology needs a public) and that this would be an unmiti-

gated and unproblematic “good” for the general public and for the societies in which anthropologists happen to live and to work (Bangstad 2017).

Mange danske islamforskere er enten antropologer eller anvender antropologiske metoder og tilgange i deres forskning. Det er derfor heller ikke overraskende, at diskussionerne om islamforskningens relation til medier langt hen ad vejen resonerer med den generelle antropologiske ambivalens over for medierne. Tidsskrift for Islamforskning (TIFO) har i høj grad været optaget af denne problematik, som både er blevet diskuteret i enkeltstående artikler og egentlige temanumre. Udgangspunktet for diskussionerne – både i TIFO og i andre sammenhænge – er, at medierepræsentationen af islam og muslimer er skævvredet negativ (Jacobsen et al. 2013; Jacobsen, Weibel og Jensen 2013), at muslimske stemmer ikke inddrages nok (Kühle og Larsen 2019), og at journalister har en tendens til ukritisk at gengive historier og årsagssammenhænge uden ordentlig research (Suhr og Sinclair 2016, 144). Ifølge professor Garbi Schmidt fra Roskilde Universitet bærer de politiske debatter, men også mediedækningen generelt, endda i stigende grad præg af “anti-intellektualisme” (Schmidt 2020).

Mange danske muslimer har mistet tilliden til danske medier (Kühle og Larsen 2019). De ønsker ikke at udtale sig til medierne, fordi historierne anses som rammesatte af politiserede, diskriminerende og sågar racistiske forståelser. Og fordi mange muslimske repræsentanter trækker sig og ikke ønsker at udtale sig til medierne, er en ond cirkel igangsat, hvor historierne potentielt bliver endnu mere skævvredne, fordi de ikke korrigeres af alternative forståelser, fremsat af sagens aktører.

Der har været mange diskussioner om forholdet mellem medier og islamforskning, men diskussionerne har sjældent taget udgangspunkt i det konkrete møde mellem en forsker og en journalist. I denne artikel vil jeg derfor fokusere på følgende spørgsmål:

1. Hvordan arbejder den enkelte journalist med historier om danske muslimer, og hvilke kvalitetskriterier benyttes?
2. Hvorfor og hvordan samarbejder journalister med forskere?
3. Hvad kan der gøres for, at forskningssynspunkter i større omfang inddrages i medierepræsentationer og

debatter?

4. Hvis mediernes repræsentation af islam og muslimer er kritisabel, hvordan vil en bedre repræsentation da se ud, og hvad kan der gøres for at bidrage til en sådan?

Dette vil jeg undersøge med udgangspunkt i fire typer materiale. For det første har jeg interviewet CB om, hvordan han husker vores samarbejde, og hvilke journalistiske og redaktionelle dynamikker der var drivende for ham. For det andet har jeg undersøgt de artikler, som kom ud af vores samarbejde. Jeg vil fx sammenligne CB's artikler i Berlingske med hinanden og med tilsvarende artikler fra Kristelig Dagblad samt historien om konflikten i fonden bag stormoskeen på Rovsingsgade (fremadrettet betegnet som KSF-konflikten) med en anden moskéhistorie også skrevet af CB, hvor jeg også indgik som kilde. Hermed kan jeg sammenholde den situation, hvor der er et tæt samarbejde, med den mere traditionelle situation, hvor forskere kommenterer på en bestemt nyhedshistorie (se bilag 2). For det tredje inddrager jeg sms-samtaler mellem CB og mig og mellem journalist ved Kristeligt Dagblad Rasmus Fahrenedorff (RF) og mig til at understøtte min erindring om bestemte aspekter i vores samarbejde (tekstboks II, III). For det fjerde vil jeg inddrage to eksempler på diskussioner af KSF-konflikten på Facebook, hvor historien i flere tilfælde er blevet postet på dansk-muslimske sider, hvor de har affødt kommentarer. Jeg har jf. generelle etiske retningslinjer for anvendelse af SoMe-materiale kontaktet de konkrete personer, som har postet kommentarer i lukkede Facebook-grupper og bedt om samtykke til, at jeg måtte referere til deres kommentarer (Willis 2019; Legewie & Nassauer 2018). Dette materiale<sup>6</sup> vil til sidst i artiklen bidrage til en mere overordnet diskussion om ekspertise og repræsentation i mediedækningen af islam og muslimer.

## Baggrunden for historien

Mit kendskab til sagen startede længe før, historien ramte danske medier, nemlig allerede 20. september 2017, hvor jeg indsendte en ansøgning om aktindsigt i Civilstyrelsens korrespondance med Københavns Store Fond (KSF). KSF er en fond, som bl.a. har til formål at "støtte, oprette og gennemføre drift af undervisningsforanstaltninger, herunder private skoler, moskeer, forsamlingssteder og lignende samt kulturelle foreninger". KSF

6. Den ene kommentar er efter ønske fra skribenten bragt i en lettere redigeret tilstand.

står bl.a. bag Hamad bin Khalifa Civilization Center, den store moské på Rovsingsgade/Vingelodden, som er danmarkshistoriens dyreste moské. Ansøgningen om aktindsigt var en metode, som jeg var begyndt at anvende i forbindelse med rapporten *Moskéer i Danmark II* (Kühle og Larsen 2017) og bogen *Danmarks Moskéer* (Kühle og Larsen 2019), som begge i høj grad bygger på interviews med moskerepræsentanter. Ansøgningerne om aktindsigt var igennem dette arbejde blevet en kilde til den type oplysninger, som moskerepræsentanterne ikke havde, eller hvor svarene kunne være lidt upræcise. Jeg søgte bl.a. om aktindsigt i, hvilke imamer der er i Danmark på forkyndervisum, og hvilke der har vielsesbemyndigelse. Jeg søgte også, men fik afslag på aktindsigt i, hvor store fradragsberettigede bidrag moskéerne modtager fra deres medlemmer.

En aktindsigt består normalt af nogle få A4-sider, så da Civilstyrelsen kontaktede mig for at undskylde, at de ikke ville kunne levere aktindsigten om KSF inden for fristen pga. det meget omfattende materiale, blev jeg forbløffet. Da jeg modtog materialet, blev jeg overvældet. De mange sider, hvoraf nogle var på arabisk, andre på dansk, modsatte sig ethvert forsøg på et hurtigt overblik over, hvad sagen drejede sig om. Jeg læste lidt her og der, men havde ikke mulighed for at afsætte tiden til at læse det særligt grundigt. Jeg forstod dog så meget, at der var en konflikt i fonden, som Civilstyrelsen var sat til at mægle i. I bogen *Danmarks Moskéer* beskrev vi kort, at der er “en større konflikt i Hamad bin Khalifa Civilisation Centre (stormoskéen i København), som er blevet afgjort ved Civilstyrelsens mellemkomst” (Kühle og Larsen 2019, 54). Et andet sted har vi uddybet, at “Bestyrelsen blev udskiftet i efteråret 2017 og foråret 2018 som konsekvens af konflikter i fondsbestyrelsen over brugen af fondens penge og god mødepraksis (retmæssig indkaldelse til bestyrelsesmøder, udarbejdelse af referat etc.” (Kühle og Larsen 2019, 144).

22.-24. januar 2020 skulle jeg deltage i workshopen “Mosques, power and politics”. Workshopen, som fandt sted på Københavns Universitet, var arrangeret af Nordic Mosques Research Network, og deltagergruppen var begrænset til kandidatstuderende og personer med tilknytning til forskningsinstitutioner<sup>7</sup> med henblik på, at der kunne tales frit uden tilstedeværelsen af fx de journalister eller embedsmænd, som ofte deltager ved åbne arrangementer på Københavns Universitet.

7. <https://mosques.ku.dk/activities/mosques-power-and-politics/>

Jeg var blevet opfordret til at give en præsentation af min forskning om moskéer i Danmark. Jeg har lavet utallige sådanne præsentationer, så da jeg midt i november skulle i gang med at skrive et abstrakt med en beskrivelse af, hvad jeg konkret ville tale om, havde jeg svært ved at finde motivationen. Den kom først, da jeg fik ideen om, at jeg kunne præsentere og analysere materialet fra aktindsigten. Det virkede oplagt at betragte workshoppen som en mulighed for at dykke lidt dybere ned i det materiale, som jeg ellers kun havde haft begrænset tid til at skimme. I perioden fra midt-november til midt-januar læste jeg mig derfor ind på det omfattende materiale, og efter at jeg 7. januar havde ansøgt om yderligere aktindsigt blev det i stigende grad klart for mig, at materialet havde en sådan karakter, at offentligheden havde krav på at kende til det. Men det var endnu uklart for mig hvordan, da jeg 22. januar præsenterede et lille uddrag af materialet. Efter min præsentation foreslog en deltager, Helle Lykke fra Syddansk Universitet, at jeg med fordel kunne alliere mig med en journalist til at hjælpe med formidlingen, men at jeg også skulle overveje selv at skrive fx en kronik eller andet, hvor jeg udfoldede historien mere, da journalistiske historier i sagen natur ofte er lidt forenklede. Hun havde selv ret gode erfaringer med denne type samarbejde med journalister.

I ugen efter seminaret ringede CB til mig. Jeg tror, at det var angående den moskehistorie, som jeg diskuterer senere i artiklen, men jeg husker i hvert fald, at CB sagde, at han havde hørt fra andre forskere, at jeg måske havde en god historie (se bilag 1 for CB's gengivelse af dette). Umiddelbart kunne telefonopkaldet fra CB betragtes som sendt fra himlen: CB er den journalist, der har skrevet mest om danske moskemiljøer de seneste år. Det var egentlig oplagt, at det var ham, som skulle hjælpe med at få historien formidlet. Men jeg tøvede alligevel. Selvom CB tit ringede til mig, havde vi ikke en særlig god relation. Jeg syntes, at nogle af de artikler, han havde skrevet, var ok, nogle få endda rigtig gode, men overordnet syntes jeg, at hans historier var alt for skarpvinklede og prioriterede at fremkalde en politisk reaktion fremfor at være drevet af et ønske om at afdække, hvad sagen egentlig drejede sig om. CB var altså langt fra den type journalist, jeg ledte efter med henblik på at få formidlet historien i medierne. Idet vores relation, ikke som en individuel og personlig relation, men som et professionelt møde mellem forsker og journalist, er det centrale tema i denne artikel, analyseres denne nu autoetnografisk.

## Samarbejdende, men uden gensidig tillid

Hvorfor var jeg skeptisk overfor CB? Den overordnede forklaring var som nævnt, at jeg syntes, at nogle af de artikler, han havde skrevet tidligere, personificerede en skævvridende og skarpvinklende tendens, som nogle mediehistorier om muslimer i Danmark har. Den mere personlige forklaring var, at han havde skrevet om min forskning på en måde, som jeg var blevet irriteret over. Det drejede sig om en artikel i forbindelse med offentliggørelsen af rapporten *Moskéer i Danmark II* i december 2017, hvor CB havde kontaktet en række politikere, den dag rapporten udkom, og spurgt, om de syntes, der stod nok om radikaliserings i rapporten. I mine øjne var det spørgsmål urimeligt, dels fordi politikerne ikke havde haft tid til at læse rapporten endnu, dels fordi det jo er et spørgsmål, der ansporer til at kritisere rapporten, uden at det fremgår, at radikaliserings ikke var en del af rapportens opdrag. Da jeg i interviewet konfronterede ham med historiens vinkling, svarede CB (se nedenfor), at artiklen godt kunne have haft en helt anden vinkel, som givetvis havde bidraget til, at vi ville have udviklet en bedre relation. Men hvorfor valgte han den vinkling?

### Uddrag fra interview med CB 26. maj 2020

LK: Jeg var også ret træt af, at du havde skrevet den der artikel lige efter, at Malik og jeg havde udgivet rapporten, hvor du ringede rundt til alle politikerne den samme dag, hvor rapporten var kommet ud, for at spørge, om de var tilfredse med, at der ikke stod mere om radikaliserings i den.

CB: Jah ... altså ...

LK: Kan du huske den sag?

CB: Ja, det kan jeg da godt et eller andet sted forstå, men det var jo politikerne, der sagde det, de sagde.

LK: Joh, men altså, de er jo så for dumme, at de går i din fælde!

CB: Ja, altså, men ja ja i bagklogskabens lys, når jeg tænker over det ... så synes jeg faktisk også godt, at jeg kunne have nævnt, at det ikke var en del af opdraget. Så i virkeligheden kunne man jo have vendt kritikken om, så i stedet for, at det blev en hård kritik af jer, så kunne det jo være en kritik af, at politikerne ... efterspørger et element i en rapport, som de [ikke] ... har bedt om at få.

Når jeg tænker over det, så ville jeg hellere have lavet den vinkel.

CB har flere gange sagt ting, der får mig til at tænke, at han opfattede mig som “halal-hippie” frem for en “strammer”, jf. en illustrativ beskrivelse af, hvordan islamforskere ofte betragtes som (identitets)politiske aktører (Galal og Schmidt 2016, 11), og jeg vurderer, at det spillede ind i hans valg af vinkel. Vi havde faktisk aldrig snakket om, hvordan han opfattede vores relation før vores samarbejde. Da jeg spurgte ham direkte, blev jeg derfor overrasket over, at han uden tøven forankrede vores relation i nogle avisartikler om Dansk Islamisk Trossamfund fra 2018, som også indgik i min fortælling om ham. I en af de historier, han skrev, anvendte han et tekstuddrag, som jeg havde skrevet om Dansk Islamisk Trossamfunds relationer til islamiske organisationer i bl.a. Tyskland og til islamisme generelt. Ifølge CB var jeg bagefter “ude sådan lidt at tage afstand fra det” og hævde, at “der kunne være nogle forbehold”. Interessant nok fik det ham ikke til at udtrykke vrede, irritation eller frustration over for mig. Tværtimod benyttede han historien som en illustration af, at sagen nok havde påvirket *min* opfattelse af ham: “Ja på den måde så havde jeg en ide om, at du måske synes, jeg var for smart. Eller for konfliktsøgende en journalist, der havde en eller anden bias eller sådan noget.” Dermed inddrog han en anden stereotyp figur i vores relation, nemlig journalisten på jagt efter dårligt researchede eller groft forenklede “afsløringer” (jf. Suhr og Sinclair 2016, 145).

Dansk Islamisk Trossamfund indbragte sagen for Pressenævnet, som afsagde dom i et forhold og frikendte i et andet (Pressenævnet 2018). CB erindrer sagen således:

Jeg kan huske, jeg var irriteret over det. Altså jeg var ikke irriteret på dig, men på dem, Dansk Islamisk Trossamfund, fordi jeg syntes ..., at der var nogle ting der, som var ... og jeg var irriteret på Pressenævnet, for jeg syntes, at det var åbenlyst, at der var en forbindelse [mellem organisationen i Danmark og i Tyskland], og det synes jeg i øvrigt stadig, det er.

Hvor vores relation måske ikke var decideret dårlig, så var den langt fra båret af gensidig tillid. CB afviser, at han havde en negativ indstilling over for mig, men hans historie om mig som en person, der ikke står ved, hvad jeg har sagt, og dermed bringer ham i en sårbar situation, er jo sigende. Alligevel blev han ved



med at kontakte mig for at benytte mig som kilde. Når CB ikke har villet lade denne sag spærre for vores relation, er det givetvis, fordi han er klar over, at ansvaret for relationen mellem forsker og journalist især hviler på journalistens skuldre (jf. Møller Hartley 2017). Men han har alligevel ikke glemt sagen: “Det er vigtigt at man har et godt forhold mellem journalister og forskere, men det var sådan en sag [sagen om Dansk Islamisk Trossamfund], hvor jeg kan huske dig i hvert fald.” CB havde nok en ganske god forståelse af min tilgang, når han siger, at “hvis jeg skal være helt ærlig, så havde jeg faktisk indtryk af, at du havde måske nogle ... reservationer over for mig som journalist”, men ingen af os var opmærksomme på, at han var tvunget til at undertrykke de reservationer, han selv måtte have. Vores relation var ligeledes præget af, at vi begge anvendte og til dels levede op til stereotypiske forståelse af, hvad en islamforsker og en journalist er. På dette tidspunkt fremstod det usandsynligt, at vi nogensinde skulle kunne opbygge et tillidsbaseret samarbejde.

## Har du en historie, som du vil dele?

Inden vi nåede dertil, skulle vi da også igennem den fase, hvor jeg forsøgte at undgå det, som mere og mere fremstod uundgåeligt. Selvom jeg ikke afviste, at jeg kendte til en historie, som CB kunne være interesseret i, så valgte jeg ikke at sige noget, mens jeg i mit hoved gennemgik andre journalister, som jeg havde talt med gennem årene, i håbet om, at en oplagt kandidat på en troværdig journalist ville dukke op. Jeg husker det imidlertid sådan, at CB blev ved med at ringe de næste par dage, og i min erindring står det ret tydeligt, hvordan han en dag på (hvad jeg opfattede som) triumferende vis annoncerede, at han havde regnet ud, hvad det drejede sig om, og at han nu havde den samme aktindsigt og dermed det samme materiale til rådighed, som jeg havde. Sjovt nok står dette punkt slet ikke tydeligt i CB's erindring. Faktisk har han svært ved at huske, hvordan han egentlig fik nys om historien, herunder hvornår og hvordan han fik aktindsigt. I interviewet fremlægger han forskellige mulige elementer, men efter forsøg på at få erindringerne samlet i et kohærent begivenhedsforløb siger han: “Jeg søgte også selv en aktindsigt, og jeg kan ikke huske, om jeg fik den første aktindsigt<sup>8</sup> af dig eller ... jo, jeg fik den første aktindsigt selv fra styrelsen, og så søgte du efterfølgende noget, som

8. Jeg fik i en e-mail fra Erhvervsstyrelsen 21. februar 2020 bekræftet skriftligt, at jeg gerne måtte dele det materiale, som jeg havde opnået aktindsigt i.

jeg også fik af dig.” Selvom det næppe har fremstået særlig klart for ham, hvordan det var af afgørende betydning for vores samarbejde, at han i første omgang på egen hånd havde opnået aktindsigt, så nævner han dog i en bisætning, at “nu havde jeg jo også dokumenterne, inden jeg talte med dig i første omgang”. Et andet sted i interviewet peger han på, at deltagelse af forskere i artikler er attraktivt med henblik på verifikation af oplysninger, skønt ikke altid strengt nødvendigt: “ Det [fx hvor stor en historie, noget er] kan man jo godt skrive selv som journalist, men det er også meget rart lige at have en udenforstående på – også til at perspektivere.” Fra det øjeblik CB selv havde opnået aktindsigt, kunne han skrive historien uden mit bidrag, hvilket jeg var meget opmærksom på, men som givetvis kun indgik ubevidst i CB’s forståelse af vores relation.

Uanset hvordan scenen udspillede sig, så fremstod samarbejdet imidlertid uundgåeligt derfra. Jeg forsøgte dels at overkomme min ambivalens, dels at styre historien i et eller andet omfang ved at invitere ham til at komme til Aarhus, hvor jeg ville afsætte en dag til, at vi kunne gennemgå materialet sammen. Selvom jeg dengang troede, at CB kunne mærke min ambivalens, så giver CB ikke udtryk for at have fornemmet nogen tøven fra min side (se nedenfor), men opfattede mig tværtimod som meget hjælpsom.

### **Var jeg hjælpsom?**

CB: Ja, det synes jeg bestemt, du var. Det synes jeg bestemt, du var også mere hjælpsom end ... jeg ved ikke om mere hjælpsom end normalt, men normalt vil man jo ikke få adgang til også at se aktindsigter og sådan noget ... Men jeg synes generelt set, at du var meget hjælpsom og også måske mere end, hvad der er normal kutyme måske. Jeg synes, at der var en ret stor grad af åbenhed omkring det ... altså hvor man jo godt kunne have, hvor der jo godt kunne have været sådan nogle hårdere skel mellem journalist og forsker. Du kunne jo godt have valgt at sige “nu laver jeg mine ting, og så skal der ikke være nogen former for samarbejde” eller nogen former for kommunikation eller sådan. Men det synes jeg egentlig, at der var.

LK: Helt fra starten tænker du?

CB: Ja, helt fra starten. Jeg tror nok, at jeg pressede på også for at få tingene så hurtigt som muligt fra dig, og

det synes jeg egentlig også, at du var sådan ret forstående over for. Sådan at vi kunne tale på et oplyst grundlag.

Jeg husker, at CB tilkendegav, at han gerne kom til Aarhus, men så vidt nåede vi aldrig. Vi havde flere længere telefonsamtaler, hvor vi diskutererede materialet, men ret hurtigt derefter begyndte han at blive nervøs for, at Kristeligt Dagblad havde fat i historien, og at de ville komme først med den. Derfor ville han gerne bringe historien hurtigt. Jeg tror, at jeg her foreslog, at jeg forholdsvis hurtigt kunne færdigskrive den artikel, som jeg arbejdede på, og dernæst sende den til ham, men at jeg (som jeg var blevet rådet til af Helle Lykke) selv ville have lov at udgive den på min hjemmeside først.

## Historien breaker

Som det fremgår fra indledningen, offentliggjorde jeg min artikel 19. februar 2020 kl. 18:34. Kort derefter offentliggjorde Kristeligt Dagblad deres artikel, som i omfattende grad byggede på citater fra min artikel. Næste morgen offentliggjorde Berlingske CB's artikler, som byggede på mere omfattende research. Det blev dog Kristeligt Dagblads historie, som blev refereret af Ritzau, som videreformidlede den til mere end 20 danske aviser samt islandske DV og Flensborg Avis. Nogle af de sms'er, som vi udvekslede (se nedenfor) giver et indblik i, hvad der skete, og hvordan vi kommunikerede på dette tidspunkt. Udvekslingen viser, at jeg på dette tidspunkt stadig havde en del reservationer over for CB. CB's brug af smileys og smalltalk i de følgende sms'er kan givetvis betragtes som et forsøg på at opløse stemningen lidt.

### “Jeg svarer hvis folk spørger”

Tirsdag d. 18. februar kl. 10.38 spurgte CB i en sms (som indeholdt en  $\theta$ ), hvordan jeg havde tænkt mig at reagere, hvis der var andre journalister, der henvendte sig. Han afsluttede med: “Ser frem til at læse din artikel. Bh Christian”. Hertil svarede jeg: “Jeg siger noget hvis folk spørger. Jeg siger ikke noget hvis folk ikke spørger. Jeg deler selvfølgelig ikke vinkler etc. selvom folk spørger.” CB's reaktion herpå var: “Selvfølgelig. Jeg skal ikke diktere, hvad du siger og det var ikke min mening,” hvortil jeg svarede: “Det forstod jeg godt.”

Kl. 20.06 samme dag skrev CB: “Hej Lene. Når du at sende [artiklen] i aften, så har jeg læsning til togturen i morgen 😊 Bh. Christian”.

Kl. 21.18 svarede jeg: “Ja, det tror jeg. Vh. Lene”, hvortil CB svarer: “Jeg mangler kun to hundrede sider for at have læst aktindsigten for anden gang 😊”.

Onsdag d. 19. februar kl. 00.07 skrev jeg: “Udkast til artikel sendt pr. mail. God læselyst”.

Kl. 7.24 svarede CB: “Tak. Jeg har netop læst det. Det er spændende læsning. Jeg forsøger at ringe kl. 9.”

Vi talte i telefon og udvekslede endnu et par sms'er og et par e-mails, inden CB kl. 12.05 skrev: “Sender noget inden kl. 12.20. Skriver på livet løs”.

Omtrent samtidig blev jeg kontaktet af journalist Rasmus Fahrendorff (RF) fra Kristeligt Dagblad. Jeg havde de seneste dage talt med ham om en anden historie,<sup>9</sup> og som CB havde regnet ud, var Kristeligt Dagblad også på sporet. Jeg tænkte, at der nok ikke skete noget ved, at jeg også sendte artikeludkastet til dem. Kl. 13.31 skrev RF: “Jeg har læst hele din artikel (tak for den, det er virkelig interessant) og vil meget gerne nå at lave et kort interview med dig, inden du vist har undervisning klokken 14. Kan det mon lade sig gøre?” Jeg svarede tilbage, at jeg ikke havde tid før kl. 16. RF svarede: “Ok. Prøver at ringe kort der så”.

Kristeligt Dagblad kom, som det fremgår ovenfor, først, og jeg var ikke uden skyld i dette, da jeg havde sendt kladden til min artikel til dem, da de bad om den. Jeg har spurgt CB, hvordan han havde det med, at han på trods af, at han havde haft materialet fra aktindsigten et stykke tid og havde researchet historien grundigere, blev overhalet af kollegaerne fra (sin gamle arbejdsplads) Kristeligt Dagblad. Han svarede:

Jamen, det var ja helt sikkert, at det var jeg ærgerlig over, men jeg vidste jo godt, at de var på vej med at lave noget, så ... jeg havde en frygt for, at de ville nå [at komme først], men det skøre var lidt, at ... vi har nok færdiggjort vores historie på samme tid, altså i løbet af eftermiddagen, så de har nok bare publiceret den hurtigere. For vi valgte ... med vilje ... da de kom med deres om eftermiddagen eller aftenen, at så bragte vi vores om morgenen i stedet, for det er der, at der er typisk mest trafik. Men jeg synes da, det var ærgerligt, fordi nu havde jeg dels skrevet så meget om de her moskeer og donationer

9. Artiklen blev bragt 18. februar 2020: “Forsidehenvi- sning: Hadpræ- dikant besøgte omstridt moské inden stor donation”.

og hele moskemiljøet, så på den måde ville jeg også gerne have været den, der var først, også lige med den her historie. Fordi det er trods alt mit stofområde, og jeg er trods alt en af de journalister, som har skrevet mest om det område der inden for de seneste år. Så det var sådan en lille rids i lakken.

Ud fra den betydning, som CB tillægger det at komme først med en historie (se også bilag 1), er det overraskende, at han ikke vender sin irritation mod mig. CB's villighed til at afstå fra at tilskrive mig særlige intentioner med at videresende min artikel til Kristeligt Dagblad udgør uden tvivl et væsentligt skridt i forhold til vores relation, som herefter udvikler sig i en meget positiv retning.

Dagen efter offentliggørelsen indkaldte bestyrelsen i KSF til pressekonference. Afholdelsen af pressekonferencen fremstår som en professionel og hensigtsmæssig måde fra fondens side at forsøge at styre formidlingen af mediehistorien. Begge parter i konflikten kom derudover med udtalelser i flere artikler i Berlingske. Parternes villighed og mod til at udtale sig til journalister er faktisk lidt usædvanligt. I de to moskehistorier (i Berlingske og Kristeligt Dagblad) fra februar 2020, hvor jeg også bidrog som kilde, kom reaktionen fra de konkrete moskeer først, efter historien var bragt (og som pressemeddelelser på moskeernes hjemmesider).<sup>10</sup> Dette aspekt er, som det vil fremgå nedenfor, et ganske væsentligt aspekt.

I forbindelse med pressekonferencen sendte CB en sms til mig, hvor han skrev: "Det er altså interessant, fordi de jo ellers ikke er ret åbne. Der kunne godt være noget stort under opsejling". Hertil svarer jeg: "Tror du ikke bare de kommer til at sige at vi helt har misforstået det hele?" I forhold til den tidligere sms-udveksling (tekstboks 3) er det værd at bemærke, hvordan tonen er blevet mere uformel, men også at jeg tydeligt gennem benyttelse af "vi" signalerer, at jeg nu opfatter formidlingen af historien som et fællesprojekt. Dermed påtager jeg mig også et medansvar for avisartiklernes kvalitet.

10. Historien om Islamisk Center for Europæiske Lande blev bragt 2. februar 2020 i Berlingske: "Københavnmoské agerer som islamisk domstol: Nu varsler minister opgør".

## Avisartiklernes forskningsmæssige og journalistiske "kvalitet"

Kvalitet er jo ikke en særlig præcis betegnelse, men jeg vil i denne sammenhæng skelne mellem to former for kvalitet, nem-

lig akademisk og journalistisk. Den akademiske kvalitet af en avisartikel forstår jeg i denne sammenhæng som knyttet til forskerens forståelse af, at journalisternes formidling af sagen er retvisende. Ifølge en undersøgelse af forskeres relation til journalister foretaget af professor i forskningsformidling Charlotte Wien mener en majoritet af de adspurgte forskere, at mediernes præsentation af resultater fra deres forskningsfelt ofte (9 %) eller undertiden (67 %) er misledende. Adspurgt om præcision, påpegede 33 % af de adspurgte, at formidlingen af resultater inden for deres forskningsfelt "ofte" og 59 % "nu og da" præsenteres upræcist (Wien 2014, 438). Der er givetvis stor forskel på vurderingen af mediernes dækning af forskellige stofområder. To aktive bidragsydere til avisartikler om islam og muslimer i Danmark, lektor i antropologi (AU) Christian Suhr og lektor i mellemøststudier (SDU) Kirstine Sinclair, har hævdet, at "mange mediers skildring af muslimer og islam i Danmark" mangler "saglighed, substans og fakta" (Suhr og Sinclair 2016, 145). Ifølge Suhr og Sinclair savner historier om islam og muslimer i Danmark altså ganske ofte akademisk kvalitet. Da jeg var en central kilde i de fleste af CB's artikler (som overordnet følger historien i min oprindelige artikel), er det afgørende (ifølge min definition ovenfor), hvordan jeg vurderer formidlingen af historien, og jeg synes overordnet, at artiklerne var retvisende, saglige og fyldt med substans, dvs. af høj akademisk kvalitet.

Den journalistiske kvalitet er måske lidt sværere at måle. Da aviser er afhængige af læsere, kunne et mål være, hvordan artiklerne er blevet modtaget hos læserne og redaktioner. Ifølge CB var hans chefer tilfredse, og der var også gode læsertal:

Jeg har i hvert fald fået meget ros for dem, også sådan af chefredaktionen og min egen chef. Så ja, det tror jeg helt bestemt. Jeg har kun oplevet, at de har været glade for dem. Og de er også blevet læst relativt meget, selvom der jo er nogle historier, som er lidt mere [læste].

Det sidste perspektiv vender vi tilbage til senere.

## At blive klogere sammen

Jeg har ikke spurgt CB konkret om hans kvalitetskriterier, men når jeg læser transskriberingen af interviewet igennem, dukker to klare kriterier op. Det ene nævner han flere gange, nemlig at

læserne skal blive klogere på en sag ved at læse hans artikler. Det andet kriterium synes at være, at det, han formidler, er rigtigt. Det er “bare meget rart at sikre sig, at man ikke laver fejl, også når man skriver om vigtige forhold, som har stor betydning for mennesker”. Af denne grund har han “en interesse i at få også sådan nogle kloge hoveder som dig ind over for at se på, at det, jeg havde skrevet, var rigtigt”. Det er netop disse to kriterier, der gør, at han meget gerne benytter forskere som kilder, og at vores samarbejde i KSF-konflikten i CB’s øjne var så vellykket: “Vi [var] begge to interesseret i at blive klogere undervejs hele tiden og ... og vi var også interesserede i, at vi formidlede det mest retvisende ... undervejs.”

Jeg deler hans vurdering af, at vores samarbejde – bortset fra eksemplet nedenfor – var ret gnidningsfrit. Vi indrettede os på hinandens rytmer. CB vidste, hvornår det passede bedst, at han sendte citater til godkendelse hos mig, jeg prioriterede straks at læse dem og godkende (eller foreslå smårettelser), fordi jeg vidste, at han sad utålmodigt og ventede. Jeg var måske ikke 100 % enig i ethvert ord, der står i artiklerne, men jeg opfatter alle artiklerne (bortset fra en enkelt undtagelse diskuteret nedenfor) som både retvisende og forholdsvis nøjagtigt skrevet, hvilket jo som beskrevet ovenfor egentlig er en ret sjælden vurdering fra en forsker. I flere af artiklerne fik aktørerne lov til forholdsvis detaljeret at gøre rede for deres syn på sagen, og det er ikke alene spændende læsning, men også et eksempel på journalistisk formidling uden stærke dagsordener, hvor formålet tydeligvis er, at læseren skal blive klogere, og ikke, at aktørerne skal indskrives i forud fastlagte rammer. Artiklerne i Kristeligt Dagblad, hvortil jeg jo også lod mig interviewe, og som jeg også havde delt min artikel med, er også udmærkede, skønt dog i nogle tilfælde lidt mindre præcise og retvisende end artiklerne i Berlingske.<sup>11</sup> Der tilvejebringes heller ikke nye oplysninger, som det fx sker i artiklen “Nu svarer oprører fra Københavns stormoské igen: Formanden må ‘tage konsekvensen’ og ‘gå af’” (berlingske.dk 28. februar 2020), som er min yndlingsartikel, og “Indkøb af guld og tøj – Qatar-donator har krævet millioner tilbage fra københavnsk stormoské” (berlingske.dk 21. februar 2020), som er CB’s favorit.

11. Fx tilskriver artiklen fra 19. februar mig det synspunkt, at konflikten udover at være en økonomisk konflikt lige så høj grad er en religiøs konflikt, selvom jeg i artiklen skrev, at begge parter var enige om, at moskeen skulle være “moderat”, men uenige om hvordan.

## Skår i samarbejdet

Indtil videre kunne konklusionen være, at bare forsker og journalist får opbygget et tillidsfuldt samarbejde, så styrkes artiklernes kvalitet til begges tilfredshed. Men denne konklusion ville være for letkøbt. Der var nemlig en undtagelse i forhold til vores gnidningsfri samarbejde. Undtagelse var artiklen “Nye afsløringer: Tre kupmagere fra københavnsk stormoske har finansieret europæiske moskeer med halv milliard og har forbindelse til islamister” (berlingske.dk 26. februar 2020). Baggrunden for denne artikel var, at CB i løbet af vores samarbejde ofte havde spurgt mig om henvisninger til forskningslitteratur, der har beskæftiget sig med finansiering af moskeer i Europa fra udlandet, herunder særligt fra Qatar, hvor hovedparten af finansieringen af KSF stammer fra. Desværre er der praktisk talt ingen forskere, der har beskæftiget sig med dette emne, men i et forsøg på at hjælpe gjorde jeg CB opmærksom på, at der var to franske journalister, som havde skrevet en bog, *Qatar Papers. Comment l’emirat finance l’islam de France et d’Europe*, om Qatar Charitys aktiviteter i Europa. Bogens materiale stammer fra en mystisk USB-nøgle med materiale (regnskaber etc.) fra Qatar Charity (QC), som bogens forfattere havde fået tilsendt. Min kollega Martin Riexinger havde gjort mig opmærksom på bogen, og vi var enige om, at den var sensationslysten og med overdrevne konklusioner, og at selvom der er interessante oplysninger i bogen, så var den mere optaget af at tegne skræmmebilleder af QC’s metoder og ideer end faktisk at bidrage med konkret viden. Blandt bogens nyttige bidrag er organisationsdiagrammer, som kunne medvirke til at placere nogle af de udenlandske aktører i KSF-konflikten,<sup>12</sup> og det var egentlig primært derfor, at jeg henviste CB til den.

12. I forhold til faktuel viden indeholder bogen to oversigter samt et kort over, hvilke lande QC har støttet projekter i. Oplysningerne fremstår ikke konsistente. Fx angiver den første tabel (s. 17), at der er fire projekter i Norge, der har modtaget støtte, mens den anden tabel (s. 18) angiver, at der er tre islamiske centre i Norge, der er åbnet med støtte fra QC, mens tre endnu mangler at

åbne. På kortet (s. 19) er der indtegnet to islamiske centre i Norge, i Alta og Larvik, som skulle have modtaget støtte. I den første tabel nævnes ingen projekter i Sverige, mens den anden tabel angiver to, som endnu ikke er åbne. På kortet er Malmø indtegnet som et sted, hvor der er åbnet en moske, som har modtaget finansiel støtte. Danmark indgår ikke i den første tabel, men nævnes i den

anden tabel som et land, hvor et islamisk center er åbnet med støtte fra QC, og endnu et er finansieret, men ikke åbnet endnu. Bogens “afsløringer” er derudover primært, at QC’s mål er at støtte moskeer og islamiske centre med henblik på, at europæiske muslimer skal holde fast i islam, ved at give dem gode muligheder for at praktisere deres religion.



Efter jeg havde læst CB's artikel, markerede jeg klart, at jeg ikke brød mig om den. CB kan "skam sagtens" huske min reaktion på netop den artikel. Han betegner situationen som ærgerlig og understreger, at han var overrasket, for han syntes, vores samarbejde havde været så godt. Efter nærmere eftertanke tilføjer han:

Historien bruger disse franske forfattere som første kilder, og på den måde så er det dem, der ligesom dominerer vinklen. Og så den måde, hvor du er med i historien, det er en bekræftelse på en eller anden måde af den vinkel. Og det er måske det, der skaber din kritik. At du måske føler, at du er med i en vinkel, som du ikke kan se dig selv i. Og jeg kan godt se, at når jeg så læser deres citater, så er deres vurderinger ikke særligt meget ud fra et forskningsbelæg. Det er mere holdningstilkendegivelser fra deres side.

CB har ret i, at min kritik af artiklen har baggrund i, at min udtalelse i artiklen (at de konkrete aktører fra QC havde fungeret som katalysatorer i konflikten) sættes ind i en tolkning af konflikten som drevet af udenlandske kræfters ønske om at overtage fonden. Med katalysatorer mente jeg, at det ikke var personerne fra QC, som skabte konflikten, men at de (gennem krav om at få oplyst, hvad deres donation var blevet brugt til) fik konflikten i moskeen til at bryde ud. I artiklen blev min udtalelse derimod benyttet til at understøtte den helt modsatte konklusion om, at konflikten kom udefra. Artiklens rubrik (overskrift), "Tre kupmagere fra københavnsk stormoske har finansieret europæiske moskeer med halv milliard og har forbindelse til islamister", var også vildledende.<sup>13</sup> Det er derudover problematisk, at overskriften benytter betegnelsen islamister, som er et alment brugt begreb i forskning om islam på globalt plan, men ofte ikke er særlig klagende i en dansk sammenhæng, hvor islamist sjældent er en selvidentifikation (Kühle og Larsen 2019), og hvor anvendelsen af begrebet i politiske diskussioner om muslimer i vesten stort set har tømt det for indhold som andet end den negativt ladede del af begrebsparret "Good Muslim/Bad Islamist", den gode muslim versus den onde islamist (Belt 2009). Fremfor at fungere som et meningsfuldt analytisk begreb er det blevet en nedsættende betegnelse.<sup>9</sup> I forhold til KSF-konflikten er anvendelse af betegnelsen "islamister" forvirrende, fordi den

13. Betegnelsen "tre kupmagere" må referere til de tre personer fra QC, som "har delt penge ud i Europa", men at de skulle have stået bag et egentligt kup i moskeen, er udokumenteret. QC blev lovet repræsentation i bestyrelsen allerede i 2011, men truede i 2016 med en retssag, fordi de ikke blev inviteret med til bestyrelsesmøder (jf. Kühle 2020).

14. Dette illustreres af Sherin Khankans sagsanlæg mod Naser Khader for i et opslag på Facebook at have betegnet hende som islamist: <https://www.domstol.dk/oestrelandsret/aktuelt/2020/6/dom-i-injuries-ag/>

ganske enkelt er svær at anvende meningsfuldt.<sup>15</sup> De øvrige artikler fra Berlingske afholdt sig stort set fra at anvende politiserede fjendekategorier og valgte i diskussionerne om fx kupforsøg fra Hizb ut-Tahrir at fastholde, at beskyldningerne ikke kunne verificeres og umiddelbart fremstod som tilsmudsningforsøg (berlingske.dk 20. februar: “Formand i moskéfond: Totalitære kræfter har forsøgt at kuppe fonden”).

## Skarpvikling tiltrækker flere læsere

Med udgangspunkt i CB's kvalitetskriterier burde der ikke være noget modsætningsforhold mellem forskere og journalister. Men spørgsmålet er, hvorfor der alligevel ofte er det. Efter dokumentarkrisen, den politiske krise, som Tv2's dokumentarserie “Moskeerne bag Sløret” gav anledning til (jf. Kühle og Larsen 2017), er relationen mellem islamforskere og journalister nu ifølge Suhr og Sinclair nået til et punkt, hvor der er et

... stort behov for en presseetisk diskussion om mediernes ansvar som demokratiets vogter i en verden præget på godt og ondt af den stadigt voksende nyhedsstrøm. Vi beder ikke medierne om at censurere sig selv, men blot om at man tænker sig om og ikke videregiver urigtig, unuanceret eller unødigt skarp-vinklet information. Medierne må påtage sig et ansvar for ikke at medvirke til en eskalering af de problemer, de dækker, ved ensidigt at fokusere på forsimplede og salgbare historier om muslimer og islam (Suhr og Sinclair 2016, 145).

Det er klart, at “hæderlige” journalister og forskere ikke kan være uenige om det problematiske i historier, der bygger på urigtige informationer, men der eksisterer en gråzone mellem urigtige oplysninger og skarpvinklede historier. Kan der i det journalistiske felt være et ønske om at skarpvinkle artikler, så de sælger bedre?

15. For det første er det et godt spørgsmål, hvem af sagens parter, der er islamistiske, de såkaldte “formandstro”, som er allieret med PEO, en officiel organisation knyttet til Qatars emir, eller “oprørerne”, som i denne sag fremstår som allierede med QC, der umiddelbart har den sammen teologiske orientering som

PEO. For det andet er der ikke meget i materialet fra aktindsigten, der indikerer, at praksis eller holdninger blandt moskeens forskellige parter skulle være særskilt islamistiske, ligesom der heller ikke er noget, der tyder på, at konflikten kerne er religiøse synspunkter, hvilket faktisk også blev fremhævet af talskvinde

Somaia Hamdi på pressekonferencen 20. februar, hvor hun udtalte: “Vores opfattelse er, at alle de her stridigheder skyldes personlige interesser” (kristeligt-dagblad.dk 20. februar 2020: “Bestyrelsen i omstridt stormoské: Kræfter udefra forsøgte at kuppe sig til magten”).

Af konkurrencehensyn har jeg ikke kunnet få oplyst læsertal, men CB husker, at en artikel, som han havde skrevet, var mere læst end artiklerne i KSF-konflikten, nemlig artiklen “Københavnmoské agerer som islamisk domstol: Nu varsler minister opgør”, offentliggjort i Berlingske 2. februar 2020. Artiklen handlede om, at moskeen tilknyttet det anerkendte trossamfund Islamisk Center for Europæiske Lande (ICEL) i et dokument i Trossamfundsregisteret havde skrevet: “Derudover udsteder Centeret legale islamiske domme og besvarelser i alle sager vedrørende den islamiske tro, regler, ægteskab, skilsmisse, handlemåde, arv samt halal/ haram spørgsmål, alt baseret på Al-Qur’an, Sunnah og muslimske lærdes enighed og analogislutninger.” Artiklen var opbygget omkring Tesfayes udtalelser om, at “Vi har ikke særlige domstole for muslimer, og det skal vi heller ikke have”. I artiklen optræder jeg som den ene af to forskerkilder med en udtalelse af ret lav journalistisk kvalitet: “Det er uklart, hvad der menes med at være en domstol. Men jeg har ikke set det beskrevet så tydeligt før.” Med denne udtalelse erkender jeg, at ordene “islamiske domme og besvarelser” kunne indikere, at trossamfundet faktisk har en praksis, der er i tråd med artiklens beskrivelse af en shariadomstol som “lærde, eksempelvis imamer, med udgangspunkt i islamisk ret rådgiver kvalificeret i private konflikter”. Men samtidig efterspørger jeg – på linje med artiklens anden forskerekspertkilde – oplysninger om, hvad denne praksis konkret består i. Artiklen anerkender, at der kun er “sparsomme detaljer” tilgængelige, men i stedet for at forsøge at skaffe flere oplysninger, kobler den sig på debatten om, at nogle muslimske kvinder nægtes skilsmisser. Dette gøres bl.a. ved at bringe udtalelser fra to muslimske kilder, Mostafa Chendid og Sherin Khankan, som i modsætning til Tesfaye ikke mener, at løsningen er at stoppe moskeers rådgivning i skilsmissesager, men snarere at sikre, at dette sker i overensstemmelse med danske myndigheders afgørelser. Det bliver ikke klart, om de “domme og besvarelser”, som historien udspringer fra, faktisk er i strid med dansk lovgivning, selvom netop skellet mellem rådgivning, som er en legitim kerneopgave for et trossamfund, og egentlig domme, som er en udfordring af statens suverænitet, er helt afgørende (Petersen og Vinding 2020, 251).<sup>16</sup> Heller ikke modsætningen mellem Tesfayes løsning på problemet, nemlig at imamer og lærde ikke skal blande sig i skilsmisser, og de to muslimske kilders påpegning af, at problemet er, at kvinderne med Khankans ord “oplever, at det kan

16. ICEL hævder i den pressemeddelelse, som de udsendte som reaktion på artiklen, at det er de ikke: “Vi agerer indenfor Grundlovens rammer samt indenfor centrets vedtægter, der er godkendt af Københavns kommune” (<https://icel.dk/>).

være svært at finde en moské, hvor de kan få en skilsmisse”, bliver tydelig i artiklen. Artiklens rubrik er skarpvinklet: “Københavnmoské agerer som islamisk domstol: Nu varsler minister opgør”, men artiklens substans er egentlig mere diffus end skarp.

Hvorfor blev denne artikel læst meget? Er det, fordi læserne fanges ind af sensationen (“Berlingske har afsløret en islamisk domstol”), eller er det, fordi læserne er nysgerrige efter at vide, hvordan en såkaldt islamisk domstol fungerer? CB mener ikke, at historien er direkte misvisende (CB’s første kvalitetskriterium),<sup>17</sup> men der er næppe nogen, der er blevet meget klogere af at læse artiklen (CB’s andet kvalitetskriterium). Der er der flere grunde til, bl.a. at historiens hovedperson, ICEL, ikke vil udtale sig, og at artiklens forskerkilder (mig selv inklusive) udtaler sig tøvende, fordi der mangler baggrundsviden. Men måske er det også, fordi artiklens emne og løsning er for komplekse at beskrive i en kort artikel (Liversage og Petersen 2020; Menneskerettigheder 2020)?

CB erkender selv, at der er udfordringer med at formidle komplekse historier på meget lidt plads: “Man kan se sådan en historie ... fra et mediemæssigt perspektiv, hvor man måske har en tiendedel af den plads, som man som forsker vil have til at beskrive et eller andet emne i en forskningsartikel, så på den måde er det simplificeret nogle gange.” Og helt overordnet vil han ikke forvente, at forskere altid vil være tilfredse med journalistiske historier: “Altså jeg tror ikke altid, at det kan undgås, at der kan være en eller anden form for uoverensstemmelse eller uenighed mellem journalist og forsker om, hvordan man vinkler en historie. Fordi jeg tror, at der vil være sådan, at man kan gå til det med forskellige synsvinkler.” KSF-konflikten indikerer, at CB er villig til at skrive mindre skarpt vinklede historier med mere substantielt indhold, men i nogle tilfælde er den afgørende viden ikke til stede, og det er den skarpe vinkel, der holder historien sammen.

Pladsbegrænsning og behov for at simplificere er grundvilkår, som både forskere og journalister må acceptere. Men hvad med de to andre aspekter, som er af afgørende betydning for, at historien om islamisk rådgivning hos ICEL ikke bidrog til at gøre læserne synderligt klogere på fænomenet, nemlig at udtalelserne fra forskerkilder ikke bidrager konstruktivt til historien, og at den muslimske organisation, som historien omhandler, ikke var villig til at udtale sig? Kan disse betingelser mon ændres?

17. CB udtaler: “Ja, det er lidt ærgerligt, at de er sure over det, men altså jeg synes ikke, jeg har skrevet noget, der er forkert.” ICEL skriver i pressemeddelelsen, at de nu vil redigere hjemmesiden “for at fjerne enhver misforståelse derom, til trods for at der aldrig førhen har været nogen misforståelse”. Om dette siger CB: “Vi har ikke lavet nogle rettelser, og de har jo været ude at slette og tage afstand fra det, som de har skrevet, så det må der være en eller anden grund til. At de føler sig nødsaget til det at gå ud og tage afstand fra det, noget de har skrevet på deres egen hjemmeside. Og desuden ... de siger: ‘Vi er ikke nogen shariadomstol’, men ... det skriver de jo selv sort på hvidt.”

## Ekspertise i debatten om islam og muslimer

Bagtæppet bag forskerudtalelserne er debatten om islam og muslimer i Danmark og i Vesten generelt. Siden islam blev et centralt tema i migrationsdebatten fra slutningen af 1990'erne, har islamforskere flittigt optrådt som eksperter i medierne, og islamforskere har generelt opfattet det som deres forpligtelse at bidrage til den samfundsmæssige forståelse af muslimer og islam. Forum for Islamforskning (FIFO) har siden sin grundlæggelse være optaget af relationen mellem forskningen og den offentlige debat og *Tidsskrift for Islamforskning* har ofte trykt artikler inden for dette felt. I 2008 udgav TIFO således særnummeret "Research on Islam Re-positioned – New Agendas in the study of Islam and Muslims in a politicised research field". Den gennemgående tråd i nummerets artikler var, at politisering af forskningen om islam og muslimer har dramatiske konsekvenser for forskeren, hvis "very vocation" ifølge den amerikanske professor Peter Mandaville "seems likewise under considerable scrutiny" (Mandaville 2008). Politiseringen af forskningen om islam og muslimer fremhæves af Garbi Schmidt som noget, der kan ramme forskeren personligt, og som kan ryste jorden under den individuelle forskers generelle anseelse og dermed adgang til politisk bestemte forskningsbevillinger med de konsekvenser, dette kan have for ansættelser og karriere. Politiseringen af forskningen kan også true forskerens adgang til feltet, fordi

... how we as researchers are perceived by those we portray and those we present to the politicization of the research field has extraordinary consequences for research environments and knowledge production, and how we as researchers are perceived by those we portray and those we present to (Schmidt 2008).

Som deltager i de offentlige diskussioner om islam og muslimer risikerer forskeren ifølge den norske antropolog og islamforsker Christine M. Jacobsen at blive ramt af en stærk kritik af epistemologiske og teoretiske positioner (med kritik for at være postmoderne, relativistisk, subjektivistisk), af social status (elite, intelligentsia) og moralsk habitus (moraliserende, kujon, politisk korrekt, moralsk relativist) (Jacobsen 2008). Temanummeret emmer af en frustration over, at forskeren, uanset om han/hun vil det eller ej, inddrages som en politisk aktør på en af siderne i den polariserede debat.

Når man genlæser temanummeret, er det tydeligt, at nogle af diskussionerne stadig er aktuelle, mens andre skulle formuleres på en anden måde i dag. I indledningen til jubilæumsnummeret af TIFO i 2016 er der er tilbageblik på TIFOs første årti:

En ting har dog absolut ændret sig de seneste ti år: Danske islamforskeres viden om, at de agerer i et politiseret felt, har gjort dem mere opmærksomme på, hvordan de samarbejder med journalister og medier, og at en dialog med sådanne samfundsaktører er nødvendig – også når mikrofonen er slukket” (Galal og Schmidt 2016, 12).

Denne konstatering suppleres med en opfordring til at tage “initiativer til dialog både mellem islamforskere og medier og forskere imellem”. Denne udtalelse er bemærkelsesværdig af to årsager. For det første opfordres der til dialog, hvilket er en implicit erkendelse af eksistensen af konflikтуelle relationer. Henvisningen til behovet for dialog understøtter den hypotese, jeg fremlagde indledningsvis om, at relationen mellem forskere og medier opfattes som mere konfliktfyldte af islamforskere end af andre forskere. Forholdet mellem islamforskere og journalister er givetvis på den måde en ekstrem case (Flyvbjerg 2006). For det andet henvises der ud over relationen mellem islamforskere og medier også til relationen inden for forskningsfeltet. Ønsket om dialog mellem islamforskere afspejler erkendelsen af faglig uenighed, som står i modsætning til situationen i TIFOs nummer i 2008, hvor artiklerne synes at tale ud fra en bred forskningskonsensus. Eksistensen af forskellige positioner inden for islamforskerfeltet, som bl.a. har udspillet sig i TIFOs spalter (Magaard 2016; Skovgaard-Petersen og Hoffmann 2018), illustrerer klart, hvordan polariseringen af debatten forplanter sig til forskningen, hvor faglige uenigheder dermed ofte uundgåeligt indskrives i en politisk debat. Når forskeres udtalelser affærdiges som politiske, udfordres den videnskabelige autoritet. Med Anders Fogh Rasmussens kamp mod smagsdommere som en grundsten hævder Schmidt (Schmidt 2020), at der de seneste årtier er fremvokset en omfattende antiintellektualisme, “fuelled by emotional and simplified media coverage” (Schmidt 2020, 6), som får mange forskere til at trække sig fra debatten. Ifølge Schmidt spiller medierne altså en afgørende rolle i en erodering af ikke bare islamforskernes ekspertise, men forskerexpertise generelt. Men er medierne virkelig bærere af en antiintellektualisme i en verden, hvor faktatjek er blevet en

almenkendt journalistisk genre, og hvor policy-tiltag helst skal være forskningsbaserede (jf. Pedersen 2014)?

## Journalister ønsker eksperter

Faktisk kan man argumentere for, at journalister har en voksende interesse for samarbejde med forskere. Man kan hævde, at der er et voksende behov blandt journalister for “compensatory legitimacy in the formal dramaturgy of a news story and for sparring partners in order to understand, interpret and explain complex issues and events” (Albæk 2011, 345). Men gælder dette også i forhold til islamforskningen? Efterspørger man også her eksperter til at forstå, fortolke, forklare begivenheder og fænomener? Det er der noget, der tyder på. Faktisk berører CB dette flere gange i interviewet, hvor han taler om behovet for kloge hoveder og for at modtage kvalificeret modspil på materialet og vinklerne på historierne, hvor han ellers ville “forsøge mig med min redaktør og mine kollegaer”. Ekspertrollen anvendes også til at dække sig ind imod kritik for en forkert vinkling. I forbindelse med KSF-konflikten kontaktede CB således moskeen, før historien rullede, hvor ledelsen afviste: “Der ringede jeg for at finde ud af, fordi jeg gerne ville vide, hvad handler det her om, og så sagde de jo allerede dengang, at der var ikke nogen konflikt, og det må stå for hendes egen regning, Lene Kühles egen regning eller sådan noget.” CB anvender her tydeligvis min position som ekspert til at forsøge at overbevise KSF om, at de bør udtale sig, for det er en historie, som han kan og vil skrive, selvom KSF afviser den.

I samarbejdet med CB opfattede jeg det på ingen måde, som om han ikke respekterede min ekspertise. Tværtimod var han meget interesseret i at opbygge min position som ekspert, hvilket jo også styrker de historier, han skriver, hvor jeg optræder i ekspertrollen. Han inddrog også andre eksperter i sine artikler, herunder også i flere tilfælde nogle, som kom med udtalelser, som jeg er uenig i. Uenighed er et centralt kendetegn for forskningsfelter, og inddragelse af forskellige vurderinger er jo netop en fin anerkendelse af, at ekspertisen heller ikke på dette område kun har en stemme. CB præsenterer derudover sig selv som en kvalificeret diskussionspartner på feltet og en oplagt samarbejdspartner:

Det er rigtigt, men vi er nok også nogle af de to på hver side, som har beskæftiget sig mest med det. Jeg som den journalist, der har beskæftiget mig mest med det, og dig som den forsker, der har beskæftiget sig mest intenst med det. Så derfor havde det jo været godt, hvis der ikke havde været de uenigheder.

CB har selv en omfattende erfaring med at skrive og dermed researche historier om islam og muslimer i Danmark og i den forbindelse fx at interviewe repræsentanter for forskellige moskeer. Han har ikke planer om blindt at underlægge sig min ekspertise. Og hvorfor skulle han også det? Måske har han i nogle tilfælde mere opdateret viden om, hvem der er formand i en bestemt moske. Måske husker han bedre nogle af de sager, hvor en moske har været i medierne – og kender til de historier, som medierne valgte ikke at skrive om. Og han ved jo helt sikkert mere om, hvordan forskellige muslimske miljøer reagerer, når en journalist ringer og stiller spørgsmål. Set i det lys kan ekspertise inden for de muslimske felter givetvis med fordel forstås bredt. Dermed undermineres forskernes position, ikke som eksperter, men som dem, der har en privilegeret adgang til viden. Fremfor at beklage, at forskerens position ikke er ophøjet, bør det gentænkes, hvordan man får sine forskningsbaserede synspunkter repræsenteret:

Her er det nemt, og fristende, at forfalde til en defaitistisk, selvretfærdig position: magten lytter ikke, sociologien er for kritisk farlig for sit samfund! ... Mere konstruktivt bliver det, hvis man som udgangspunkt hævder, at sociologien må være interessant før den bliver relevant (jf. Davis 1971) ... Det interessante er generelt karakteriseret ved et angreb på, eller udfordring af, forestillinger og verdensopfattelser, som tages for givet blandt publikum, dvs. offentligheden. God sociologi er leveringsdygtig i interessante påstande – og gør sig dermed fortjent til en offentlighed (Blok 2006, 81).

Men journalister og medier har også en rolle i forhold til at give plads til og bidrage til, at påstande, der tages for givet af politikere, debattører og andre (muslimske og ikkemuslimske) aktører, gennemlyses og udfordres. Det er tankevækkende, hvordan journalistiske vinkler i historier, der vedrører muslimer i Danmark, sjældent sætter spørgsmålstejn ved myndighedernes eller politikernes konstruktioner af problemstillingerne. En af de



vinkler, som jeg syntes burde have været afdækket i KSF-sagen, er, hvorfor Civilstyrelsen gennem mere end fire år undgik at træffe endelige afgørelser, som kunne have afklaret magtforholdene i bestyrelsen. Bestyrelsesmedlemmer henvendte sig jo faktisk til Civilstyrelsen for at få hjælp til at løse konflikten, som har "lammet moskéen og fonden i flere år." (Kühle i Kristeligt Dagblad 24. februar 2020). Den meget langsommelige sagsbehandling har givetvis både forværret fondens situation og accelereret konflikten. Historien om KSF-konflikten er helt sikkert kompleks, men skyldes Civilstyrelsens tøven, at danske myndigheder er uvillige eller ude af stand til at mægle i denne type konflikter? Skal muslimske fonde i fremtiden undlade at række ud efter danske myndigheders hjælp?

## **At lytte til muslimske stemmer og skrive til muslimske læsere**

Som beskrevet ovenfor adskilte KSF-konflikten sig fra fx sagen om det påståede shariatråd i ICEL ved, at parterne i KSF-konflikten faktisk interagerede med medierne, hvorved de fik mulighed for at fremlægge deres vision af historien. Det er indlysende, at det ville være langt lettere for journalister at skrive dækkende artikler, som læserne blev klogere af, hvis der var en større inklusion af muslimske stemmer. Men inklusionen går jo begge veje: Journalister skal spørge, men muslimske aktører skal jo så også tage imod chancen. Selvom fronterne allerede var trukket hårdt op tidligere (Kühle 2006), så synes debatterne i de senere år at have opdyrket og intensiveret et modsætningsforhold mellem repræsentanter for muslimske organisationer og medier (Kühle og Larsen 2019). Særligt Tv2's dokumentar "Moskeerne bag sløret", som udløste den såkaldte dokumentarkrise, synes at have fået mange muslimer til at miste troen på, at mediernes dækning af islam og muslimer nogensinde vil blive retvisende og bidrage til at gøre danskerne klogere på, hvad det vil sige at være muslim i Danmark.

At mediehistorier om islam og muslimer primært er negative er velkendt (Jacobsen et al. 2013), men et kriterium om, at en fair dækning betyder, at man forsøger at undgå negative historier vil være en misforståelse. Fremstillingen af danske muslimer som mere enige, mere fredelige etc. end andre danskere er lige så stereotypificerende som det modsatte. Målet må vel

være, at kriterierne for, at en historie, som vedrører muslimer, dækkes i medierne, svarer til kriterierne for en historie om ikke-muslimer? Den givne historie om magtkampe og økonomisk og organisatorisk rod er så opsigtsvækkende, at det også havde været en historie, hvis det angik en frikirke eller en kendt virksomhed. Der er ingen tvivl om, at historien var en ærgerlig historie for KSF og for moskeen, som de (måske især de såkaldte formandstro) involverede parter hellere ville have været foruden. Ifølge CB's samtaler med moskeens ledelse, så synes de da også, at historien var "alt for konfliktagtig i vinklen", selvom der jo var konflikter. De sagde, "at det var overstået, og der var ikke noget at komme efter længere". Som en stor virksomhed (som moskeen og civilisationscenteret jo også er) er man selvfølgelig ikke interesseret i historier, der udfordrer "brandet".

CB opfatter det som urimeligt, at ICEL blev sure over historien om beskrivelse af islamisk rådgivning på deres hjemmeside: "Og jeg havde spurgt dem flere dage op til om interviews og sådan, så de vidste godt, at der var en historie på vej, som de havde mulighed for at kommentere på, og det valgte de så ikke at gøre." Men måske var der noget i rammesætningen af historien, som gjorde, at de ikke turde. Min simple hypotese er, at hvis en historie benytter sig af politiserede begreber, der opdeler i godt og ondt, så har parterne mindre lyst til at medvirke (jf. Kühle og Larsen 2019). Interessant nok gav KSF-historien anledning til forskellige reaktioner i både åbne og lukkede Facebook-grupper. For en bruger, som postede på Facebook-gruppen *Vejen til Islam* 20. februar, resonerer historien ganske godt med hans egne erfaringer med organisatorisk rod i moskeerne og brugen af "Hizb ut-Tahrir-kortet":

Desværre er det ikke første gang vi er vidne til, at så snart en moske har svært ved at administrere sig selv, så ryger beskyldningerne mod Hizb ut-Tahrir. Nogle vil nok sige, at det er sådan medierne fremhæver det, men lad os nu se om moskeen vil tage afstand fra den påstand nu hvor det fremlægges således i medierne?

Denne Facebook-bruger anvender historien som anledning til at opfordre til, at moskemiljøerne står på egne ben og løsriver sig fra støtten fra såvel danske myndigheder som udenlandske interessenter: "Der er kun en vej frem for os muslimer i Dan-

mark, og det er at lægge alt samarbejde med politikere, myndigheder, støtte fra kommunen og støtte fra udlandet fra sig og arbejde selvstændigt!” (Facebook 20. februar 2020). En anden bruger fremsætter et forslag om, at man burde starte en egentlig indsamling til moskeen:

Vi muslimer bør forene os om at holde hånden under moskeen. Det er en skam for danske muslimer, hvis moskeen lukkes af økonomiske grunde. Vi kan da ikke forvente, at Qatar skal opretholde driften af vores moske. Det vil ikke koste mere end 50 kr. per personer, hvis blot 10.000 går sammen om det. Hvis bare moskeens aktiviteter med uddannelse og aktiviteter kunne udvides til alle målgrupper. Vi kan ikke blive ved med at være passive, må Allah forene og styrke vores hjerter 😞 (Facebook 25. februar 2020)

FB-postene og den deraf følgende diskussion, som faktisk handler om danske moskeers situation (dvs. substansen), og ikke om mediernes dækning deraf (formen), kan ses som udtryk for, at det faktisk er muligt at skrive nyhedshistorier om danske moskeer i danske medier, som både inddrager muslimske stemmer i den offentlige debat, og som er skrevet til både muslimske og ikkemuslimske læsere.

## Muligheden for en bedre formidling af nyheder om islam og muslimer

Den autoetnografiske metode har en ambition om at opnå generelle indsigter i en kultur ved at gå tæt på de konkrete erfaringer, reflektivt betragtet gennem forskerens øjne. Den autoetnografiske metode har lighedstræk med den journalistiske metode, og processen med at skrive denne artikel har til dels vendt journalist-forsker-relationen på hovedet: Nu er det mig, der har interviewet CB, hvor det ellers plejer at være omvendt, og mig, der har skullet afvente godkendelse af citater. Denne artikel er gået tæt på CB's, dvs. Christians, tanker og praksis, men også på de uerkendte magtrelationer og kulturkløfter, som kendetegnede, og til dels stadig kendetegner, vores relation. Det har været grænseoverskridende for mig at skrive om, men måske endda endnu mere grænseoverskridende for Christian at læse

om. Selvom historien er stærkt forbundet med vores konkrete fælles historie og de særlige træk ved den, så kan der alligevel fremdrages nogle træk af mere generel karakter:

1. Mødet mellem forskning og medier sker altid i form af en personlig kontakt og relation mellem en konkret journalist og en konkret forsker, som i nogle tilfælde kan være en længerevarende relation, som udvikler sig positivt eller negativt gennem de forskellige konkrete historier.
2. Inden for den personlige relation kan stereotypiske opfattelser af såvel journalist som forsker trives på bekostning af en personlig og tillidsfuld relation. Disse stereotyper kan komme til at fungere som skabeloner for handlinger og tanker på en sådan måde, at den generelle samfundsmæssige konflikt, som har skabt disse stereotyper, genopføres i det konkrete møde mellem forsker og journalist.
3. Der er komplekse magtrelationer på spil i mødet mellem forsker og journalist (Møller Hartley 2017). Journalister har i stigende grad behov for forskere til at udfolde deres historier. Forskere er forpligtet til at dele deres forskning med offentligheden. Det burde være simpelt nok. Men den konkrete situation, hvor forskere primært anvendes som kommentatorer på aktuelle begivenheder, og hvor journalisten har den endelig redigeringsmagt (jf. bilag 1), åbner for, at forskeren føler, at forskningen forsimples og misrepræsenteres, og hun/han udnyttes, mens journalisten næppe er tilfreds, uanset om forskeren kvitterer med undvigende svar eller med et krav om at styre historien.

I vores fælles indsats for at afdække KSF-konflikten opbyggede Christan og jeg et arbejdsfællesskab, som tillod os for et øjeblik at glemme de modsætningsforhold mellem forsker og journalist, som havde afsat sit aftryk på vores tidligere relationer, og som synes at blokere for et tillidsfuldt samarbejde. Wien argumenterer imidlertid for, at forholdet mellem forsker og journalist altid vil være problemfyldt, fordi journalistiske nyhedskriterier ikke harmonerer med videnskabelige normer og standarder, men at konflikter kan undgås, hvis den ene part spiller efter den anden parts regler (Wien 2014). Var det det, der skete i mediedækningen af KSF-konflikten? Underlagde jeg mig den

journalistiske logik og vinkler med dens krav og skarpvinkling og trimning af kontekst og nuancer med henblik på at servere den gode og salgbare historie? Eller var det modsat sådan, at jeg lykkedes med at styre (måske endda manipulere) Christian til at udgå brugen af forsimplede politiserede forklaringsmodeller, så hans historier mistede journalistiske skarphed og politiske potens? Svaret er vel lidt af begge, og heri ligger måske nøglen til et bedre samarbejde mellem forskere og journalister i dækningen, ikke kun af moskeer, men af alle politiserede og polariserede emner, nemlig en erkendelse af, at der er strukturelle modsætningsforhold, som kun kan overkommes, hvis begge parter virkelig vil det.

## Konklusion

Der er en voksende videnskabelig interesse for forholdet mellem forsker og journalist (Møller Hartley 2017; Albæk, Christiansen og Togeby 2002; Albæk 2011; Wien 2014; Wien og Elmelund-Præstekær 2009). Formålet med denne artikel har været gennem en autoetnografisk analyse af et konkret samarbejde mellem forsker og journalist inden for et af de felter, hvor forholdet er mest anstrengt, at bidrage med indblik i en konkret historie og praksis og de identiteter, følelser og holdninger, der var forbundet dermed.

Samarbejdet om at formidle sagen om skandalen i KSF var på ingen måde del af nogen bevidst proces eller strategi. Det var noget, der skete på baggrund af en række særlige omstændigheder. Men samarbejdet igangsatte refleksioner hos os begge og gav mig en bedre forståelse for journalisters arbejdsvilkår og værdier og mere respekt for håndværket. Dette fik mig til at konfrontere den personlige modvilje, jeg gennem mange år havde opbygget mod en konkret journalist og nyhedsjournalister inden for mit forskningsfelt generelt.

Hensigten med den analytiske autoetnografi er at transcender det udelukkende personlige og partikulære og bidrage med mere generelle betragtninger. Artiklen har vist, hvordan personlige såvel som strukturelle relationer og modsætningsforhold mellem journalist og forsker kan påvirke nyhedspræget forskningsformidling, men at man gennem refleksion, åbenhed og gensidig tillid og respekt i et vist omfang kan tilsidesætte modsætningerne

i et konkret arbejdsfællesskab. Samarbejdet med Christian gav mig en bedre erkendelse af, hvad der kan opnås igennem et sådant samarbejde: Sammen nåede vi noget, som vi ikke hver især kunne have opnået alene. Det er klart, at de praktiske, men også strukturelle, ting, der i det daglige vanskeliggør samarbejdet, ikke altid er nemme at overvinde. Det er usandsynligt, at journalister og forskere altid vil være enige om, hvordan historier skal vinkles. Men denne artikel har vist, hvordan modvilje kan forandres til modspil. Og når man kan enes om et fælles mål om at skrive retvisende artikler, der handler om nogle muslimer i Danmark, som muslimer såvel som ikkemuslimer i Danmark finder interessante og bliver klogere af at læse, så er det måske ikke så ringe endda.

## Abstract

As part of the debates on integration, the debates on Islam and Muslims have been one of the most heated and polarized Danish political debates of the recent decades. Research has among other things looked at the role of the media as communicators as well as creators of simplified and distorted notions of Islam and Muslims, e.g., through a selective selection of sources and over-focus on specific types of stories. But the debate has also reached far into the field of research, as certain politicians have repeatedly criticized both named scholars of Islam and the field of research as a whole for being uncritical, if not directly apologetic. Using an auto-ethnographic method, this article examines how the dichotomies of the debate are embedded in the concrete meeting between researcher and journalist, where the different approaches of scholar and journalist may be experienced as a relation of mistrust that may develop into an experienced averseness. The article describes how this kind of mutual reluctance was challenged in connection with an unusual collaboration to convey a conflict in Denmark's most expensive mosque, Hamad bin Khalifa Civilization Center. There are big differences between how researchers and journalists approach a story, including what is taken to be an (important) story at all. These differences between research and journalism do not disappear and should not as such be overcome, but brought into play constructively and curiously, the differences may contribute to news stories of good journalistic as well as academic quality.

## Bilag 1. Kommentar til teksten skrevet af journalist ved Berlingske, Christian Birk

En intern konflikt i den største moske i København, der tilmed har en vis forhistorie på grund af forbindelserne til Qatar, er åbenlyst en god journalistisk historie. Derfor var jeg også meget nysgerrig, da jeg første gang hørte om konflikten igennem en forsker, som jeg som beskrevet ikke erindrer navnet på. Det kunne have været en af flere af de forskere, der beskriver moskemiljøet i Danmark, og som jeg jævnligt har kontakt med via mit arbejde som integrationsreporter på Berlingske. Men da jeg fik nys om, at Lene havde materialet om moskekonflikten, og hun ovenikøbet ville skrive om det, var det naturligt også at spørge, om hun ville dele det. Jeg husker ærligt ikke detaljerne omkring udvekslingen af materialet præcist, men det synes nøjagtigt beskrevet i denne artikel.

Uanset hvor ligegyldigt det måske kan virke i forskerkredse, har det en betydning (i hvert fald for journalisterne og medierne) at være først med historierne. Nok særligt af forfængelighed, for jeg har ikke indtrykket af, at læserne i samme grad går op i, hvilke medier der har gravet en historie ud. Måske husker de enkelte journalister, men det er kun de færreste (udover andre journalister og deres redaktører), der går benhårdt op i, hvilke journalister og hvilke medier der dækker en sag – og hvem der kommer med de nyeste oplysninger. Men jeg er en af de forfængelige, og i med at jeg har beskrevet moskemiljøet intensivt over de seneste fem år og op til forløbet havde skrevet en række artikler om moskedonationer (og ovenikøbet havde læst det mere end 1500 sider lange materiale, der beskrev sagen via en aktindsigt), var jeg ærgerlig over, at Kristeligt Dagblad kom først. I den optik er det ærgerligt, at det er så vigtigt at komme først. I hvert fald for mig.

Men over de næste par uger fortsatte Berlingske og jeg ufortrødent med at grave historier ud fra aktindsigten og de nye akter, der kom efterfølgende. Med god hjælp fra Lene, som er en af de mest vidende, hvis ikke den person, der har det største detailkendskab til moskeer og forgreningerne derfra til foreninger og så videre, fik jeg skrevet en række artikler om den spektakulære konflikt i moskeen på Røvsingsgade. Hvor Kristeligt Dagblad fokuserede mere på den ideologiske konflikt i moskeen, der i parentes bemærket ud fra det tilgængelige materiale syntes mindre væsentlig, fokuserede vi mere på pengestrømme og for-

bindelser til udlandet. Nok særligt fordi det virkede som den egentlige årsag til konflikten, men også fordi jeg på Berlingske netop havde skrevet en række artikler om udenlandsk indblanding i danske moskeer.

Samarbejdet med Lene var usædvanligt, men for mig at se var det et gode for artikelserien, og jeg har indtryk af, at den tætte kontakt var medvirkende til, at artikelserien blev så vellykket – og artiklerne så spækket med detaljer, der også gjorde dem læseværdige for andre end personer med stor interesse for moskemiljøet i Danmark. Materialet var stort, så selvom jeg efterhånden har opbygget et vist kendskab til moskemiljøet i Danmark, havde jeg brug for at få verificeret nogle af de antagelser og vurderinger, som sprang frem hos mig, når jeg læste materialet. Materialet var til en vis grad også mangelfuldt, da det ikke fuldstændigt kunne forklare eksempelvis kupmagerens motiv for at forsøge at omstyrte ledelsen i moskeen. Samtidigt kunne materialet heller ikke besvare, hvorfor formanden for moskeen havde bragt moskéen i den uroplagede situation, den var i. Parterne kunne og ville heller ikke svare fyldestgørende på spørgsmålene. Derfor var det til en vis grad op til vurderinger – og yderlige research – at få optrevet løse ender og kanter. Det lykkedes ikke fuldstændigt at få forklaret, hvad der i virkeligheden lå bag konflikten. Men ved hjælp af Lenes viden og fælles researcharbejde kom vi da et stykke ad vejen.

Jeg ser ikke noget problematisk i det samarbejde, omend jeg er ærgerlig over, at Lene følte sig brugt i en uhensigtsmæssig sammenhæng i historien om kupmagerne. I bagklogskabens lys kunne det være deklareret bedre, at Lene ikke delte vurderingen fra de franske journalister. Men som jeg også har udtalt i forbindelse med interviewet, som er gengivet i artiklen her, er det nok uundgåeligt, at der opstår gnidninger i samarbejdet/forholdet mellem forskere og journalister. Nok særligt fordi vores arbejde er vidt forskelligt. Journalister arbejder ofte under tidspress. Det var i særdeles tilfældet under denne artikelserie, hvor der var en konkurrent hos Kristeligt Dagblad med interesse for samme sag. Den problematik vurderer jeg ikke som værende lige så presserende for islamforskere, selvom det selvfølgelig også kan have en betydning. Dertil kommer pladsbegrænsningerne. Selv de længste og mest dybdeborende artikelserier i medierne kommer jo ikke i nærheden af de længder, som forskere kan udbrede sig på. Det vil unægteligt betyde, at der vil blive skåret ind til benet i journalistisk arbejde, så nuancer og forbehold kan gå



tabt. Endelig er der også den forskel, at nogle islamforskere er mere afhængige af moskeerne end journalisterne. Det skal forstås på den måde, at forskere, der beskæftiger sig aktivt med at beskrive moskemiljøet, har en interesse i at bevare et godt forhold til miljøerne. Det er naturligt. Moskeer, der i forvejen føler sig dårligt behandlet, vil formentlig have reservationer ved at invitere en moskeforsker på besøg, hvis vedkommende ugen forinden har kritiseret moskeens praksis i medierne. Medierne og de journalister, der dagligt beskæftiger sig med moskemiljøet, bør naturligvis også søge at skabe et forhold til moskeerne. Det er i alles interesse. Men det er overordentligt svært på grund af reservationerne derfra, så på den måde er der ikke et forhold, som man i samme grad frygter at skade, hvis man beskæftiger sig kritisk med en konkret moske. Det tror jeg også spiller ind, når man skal forsøge at forklare det forhold mellem islamforskere og journalister, der nogle gange kan synes belastet.

Men jeg tror afslutningsvist, at åbenhed er vejen til en god samtale og et godt samarbejde. Det er i både mediernes og i forskeres interesse, at der er en åben og professionel tone mellem de to parter. I det konkrete eksempel tror jeg, at Lene og jeg overkom de tidligere reservationer ved netop at være åbne om vurderinger, vinkler og forhistorie. Det er langt fra altid nødvendigt at tage sådan en diskussion med den konkrete journalist eller forsker, men de bedste samarbejder, jeg har haft med forskere, har bygget på en forudgående samtale om vinkling og kontekst. Redigeringsretten skal altid ligge hos medierne. Det kan der ikke være nogen tvivl om. Men det er også afgørende med et tillidsfuldt samarbejde mellem journalist og forsker. Særligt omkring et så betændt spørgsmål som moskeer og islam.

## Litteratur

- Albrecht, Jakob. 2016. "Mystik: Apple booster Berlingskes trafik men ikke Politikens." *Journalisten* 16.12. Tilgængelig via <https://journalisten.dk/mystik-apple-booster-berlingskes-trafik-men-ikke-politikens/>
- Albæk, Erik. 2011. "The interaction between experts and journalists in news journalism." *Journalism* 12(3): 335-348.
- Albæk, Erik, Peter Munk Christiansen & Lise Togeby. 2002. *Ekspert i medierne. Dagspressens brug af forskere 1961-2001*. Aarhus: Magtudredningen.
- Anderson, Leon. 2006. "Analytic autoethnography." *Journal of contemporary ethnography* 35(4): 373-395.
- Bangstad, Sindre (ed.). 2017. *Anthropology of Our Times: An Edited Anthology in Public Anthropology*. Springer.
- Belt, David. 2009. "Islamism in popular Western discourse." *Policy Perspectives* 6(2):1-20.
- Blok, Anders. 2006. "Sociologiens performativitet-afvikling af det dårlige samfund?" *Dansk Sociologi* 17(3):74-92.
- Denejkina, Anna. 2016. "Autoethnography and the journalist: An ethical comparison." *Writing the Ghost Train: The 20th Conference Of The Australasian Association Of Writing Programs*.
- Ellis, Carolyn, Tony E. Adams & Arthur P. Bochner. 2011. "Autoethnography: an overview." *Historical social research/ Historische sozialforschung* 12(1): 273-290. Tilgængelig via <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/1589/3095>
- Flyvbjerg, Bent. 2006. "Five misunderstandings about case-study research." *Qualitative inquiry* 12(2):219-245.
- Galal, Lise Paulsen & Garbi Schmidt. 2016. "Indledning: Islam, muslimer og forskningen." *Tidsskrift for Islamforskning* 10(1): 7-14.
- Hayano, David M. 1979. "Auto-ethnography: Paradigms, problems, and prospects." *Human organization* 38(1): 99-104.
- Jacobsen, Christine M. 2008. "Theory and Politics in Research on Muslim immigrants in Norway." *Tidsskrift for islamforskning* 3(2): 27-52.
- Jacobsen, Sara Jul, Tina Gudrun Jensen, Kathrine Vitus & Kristina Weibel. 2013. *Analysis of Danish media setting and framing of Muslims, Islam and racism*. København: SFI. Tilgængelig via <https://www.vive.dk/da/udgivelser/analysis-of-danish-media-setting-and-framing-of-muslims-islam-and-racism-4718/>
- Jacobsen, Sara Jul, Kristina Weibel & Tina Gudrun Jensen. 2013. "Stereotyper og fjendebilleder: En undersøgelse af udvalgte, danske mediers fremstilling af muslimer og islam." *Tidsskrift for Islamforskning* 7(2): 114-138.
- Kühle, Lene. 2006. *Moskeer i Danmark – islam og muslimske bedesteder*. Højbjerg: Univers.
- Kühle, Lene. 2020. *Konflikten i Hamad bin Khalifa Civilization Center*. Aarhus Universitet. Tilgængelig via [https://pure.au.dk/portal/files/179577404/Konflikten\\_i\\_Hamad\\_bin\\_Kalifa\\_Civilization\\_Center\\_19.02.pdf](https://pure.au.dk/portal/files/179577404/Konflikten_i_Hamad_bin_Kalifa_Civilization_Center_19.02.pdf)
- Kühle, Lene & Malik Christian Reimer Larsen. 2017. *Moskéer i Danmark II: En ny kortlægning af danske moskéer og muslimske bedesteder*. Tilgængelig via

- [https://pure.au.dk/portal/en/publications/moskeer-i-danmark-ii\(a8c2ec3f-a94e-49d7-9f90-b110acc6ab6e\).html](https://pure.au.dk/portal/en/publications/moskeer-i-danmark-ii(a8c2ec3f-a94e-49d7-9f90-b110acc6ab6e).html)
- Kühle, Lene & Malik Christian Reimer Larsen. 2019. *Danmarks Moskées: Mangfoldighed og samspil*. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.
- Legewie, Nicolas & Anne Nassauer. 2018. "YouTube, Google, Facebook: 21st century online video research and research ethics." *Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research* 19(3). Tilgængelig via <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/3130/4296>
- Liversage, Anika & Jesper Petersen. 2020. *Etniske minoritetskvinder og skilsmisse – med fokus på muslimske praksisser*. Tilgængelig via <https://www.vive.dk/da/udgivelser/etniske-minoritetskvinder-og-skilsmisse-med-fokus-paa-muslimske-praksisser-14657/>
- Madsen, Thomas Nygaard. 2018. "Knap hver fjerde ser ugentligt tekst-tv hos DR." *Mediawatch*. Tilgængelig via <https://mediawatch.dk/Medienyt/TV/article10608313.ece>
- Magaard, Tina. 2016. "Desiderata i tidsskrift for Islamforskning." *Tidsskrift for Islamforskning* 10(1): 117-133.
- Mandaville, Peter P. 2008. "Introduction: secular criticism and the politics of studying Islam." *Tidsskrift for Islamforskning* 3(2): 5-10.
- Menneskerettigheder, Center for. 2020. *Religiøs skilsmisse – når en borgerlig skilsmisse ikke afslutter et ægteskab*. Tilgængelig via <https://menneskeret.dk/sites/menneskeret.dk/files/media/dokumenter/>
- nyheder/29maj2020\_notat\_om\_religioes\_skilsmisse\_layout\_482164\_326066\_o.pdf
- Møller Hartley, Jannie. 2017. "When Homo Academicus meets Homo Journalisticus: An inter-field study of collaboration and conflict in the communication of scientific research." *Journalism* 18(2):211-225.
- Pedersen, David Budtz. 2014. "The Political Epistemology of Science-Based Policy-Making." *Society* 51(5): 547-551. doi: 10.1007/s12115-014-9820-z.
- Petersen, Jesper & Niels Valdemar Vinding. 2020. *Sharia og samfund. Islamisk ret, etik og praksis i Danmark*. Frederiksberg: Samfundslitteratur.
- Pressenævnet. 2018. *KEN nr 9652 af 07/08/2018 (Gældende)*. Retsinformation.
- Scheper-Hughes, Nancy. 2009. "Making anthropology public." *Anthropology Today* 25(4):1-3.
- Schmidt, Garbi. 2008. "From granting the right (!) answers to posing odd questions: Perspectives on studying and presenting Muslim minorities in a politicized, Western context." *Tidsskrift for islamforskning* 3(2): 11-26.
- Schmidt, Garbi. 2020. "Boundary work: investigating the expert role of Danish migration researchers." *Identities*: 1-18. doi: 10.1080/1070289X.2020.1748347.
- Skovgaard-Petersen, Jakob & Thomas Hoffmann. 2018. "Er islam ufredens religion?" *Tidsskrift for Islamforskning* 12(1): 106-133.
- Suhr, Christian & Kirstine Sinclair. 2016. "Fakta og fiktion om muslimer i danske medier." *Tidsskrift for islamforskning* 10(1):134-148.
- Wien, Charlotte. 2014. "Commentators on daily news or communicators of scholarly achievements? The role of researchers in Danish news media." *Journalism* 15(4): 427-445.
- Wien, Charlotte & Christian Elmelund-Præstekær. 2009. "An anatomy of media hypes: Developing a model for the dynamics and structure of intense media coverage of single issues." *European Journal of Communication* 24(2): 183-201.
- Willis, Roxana. 2019. "Observations online: Finding the ethical boundaries of Facebook research." *Research Ethics* 15(1): 1-17.
- Avisartikler i kronologisk orden  
22.12.2019  
Kristeligt Dagblad. "Forsidehenvi-  
sning: Moskée-undersøgelse kritiseres for at  
overse radikaliseri-  
ng" 02.02.2020  
Berlingske. "København-  
moské agerer som islamisk domstol: Nu  
varsler minister opgør" 18.02.2020  
Kristeligt Dagblad. "Forsidehenvi-  
sning: Hadprædikant besøgte omstridt  
moské inden stor donation" 19.02.2020  
Kristeligt Dagblad. "For seks år  
siden var det Danmarkshistoriens  
dyreste moské. Nu risikerer den  
at lukke efter "store  
vanskeligheder" 20.02.2020  
Kristeligt Dagblad. "V, K og DF:  
Tefaye skal redegøre for omstridt  
moské i Røvsingsgade" 20.02.2020  
Politiken.dk. "Overblik: Her er  
morgenens største nyheder" 20.02.2020  
Ritzau. "Moskéen i Røvsingsgade  
på Nørrebro" 20.02.2020  
Bornholms Tidende. "Moskéen i  
Røvsingsgade på Nørrebro" 20.02.2020  
Ritzau. "Stormoské risikerer at

- lukke efter store vanskeligheder”  
Berlingske.dk. “Stormoské risikerer at lukke efter store vanskeligheder”
- Politiken. “Stormoské risikerer at lukke efter store vanskeligheder”
- Amtsavisen.dk. “Stormoské risikerer at lukke efter store vanskeligheder”
- VejleAmtsFolkeblad.dk. “Stormoské risikerer at lukke efter store vanskeligheder”
- Information.dk. “Stormoské risikerer at lukke efter store vanskeligheder”
- Tv2.dk. “Stormoské risikerer at lukke efter store vanskeligheder”
- Viborg-folkeblad.dk. “Stormoské risikerer at lukke efter store vanskeligheder”
- Amtsavisen.dk. “Stormoské risikerer at lukke efter store vanskeligheder”
- Fyens.dk. “Stormoské risikerer at lukke efter store vanskeligheder”
- Sn.dk. “Stormoské risikerer at lukke efter store vanskeligheder”
- FrdB.dk (Fredericia dagblad). “Stormoské risikerer at lukke efter store vanskeligheder”
- Hsfo.dk (Horsens Folkeblad). “Stormoské risikerer at lukke efter store vanskeligheder”
- Jyllands-posten.dk. “Stormoské risikerer at lukke efter store vanskeligheder”
- Hsfo.dk (Horsens Folkeblad). “Stormoské risikerer at lukke efter store vanskeligheder”
- Herningfolkeblad.dk. “Stormoské risikerer at lukke efter store vanskeligheder”
- Midtjyllandsavis.dk. “Stormoské risikerer at lukke efter store vanskeligheder”
- BT.dk. “Stormoské risikerer at lukke efter store vanskeligheder”
- Jv.dk. “Stormoské risikerer at lukke efter store vanskeligheder”
- Aoib.dk. “Stormoské risikerer at lukke efter store vanskeligheder”
- lukke efter store vanskeligheder”  
Folkebladetlemvig.dk (Lemvig Folkeblad). “Stormoské risikerer at lukke efter store vanskeligheder”
- Folketidende.dk (Lolland-Falsters Folketidende). “Stormoské risikerer at lukke efter store vanskeligheder”
- Stiften.dk (Århus Stiftstidende). “Stormoské risikerer at lukke efter store vanskeligheder”
- Berlingske Tidende. “Pressemøde om milliondonation til Københavns Stormoské”
- Berlingske Tidende. “Københavns moské har fået 227 mio. kr. fra Qatar: Jeg synes, det er totalt langt ude”
- Berlingske Tidende. “Det siger de selv i den københavnske moske om millionstøtten fra Arabien, intern strid og bestyrelsesmedlemmer fra Qatar”
- Berlingske Tidende. “Formand i moskéfond beskylder kolleger for Hizb-ut Tahrir-sympati”
- Berlingske.dk. “Formand i moskéfond: Totalitære muslimske kræfter har forsøgt at kuppe fonden”
- Jyllands-Posten. “Omdiskuteret moske holder pressekonference”
- Den korte Avis. “Qatar har smidt næsten en kvart milliard kroner i københavns stormoské - den stenrige oliestat står for ekstrem islamisme”
- DV. “Stefnir í lokun stærstu mosku Danmerkur”. <https://www.dv.is/pressan/2020/2/20/stefnir-lokun-staerstu-mosku-danmerkur/>  
21.02.2020
- Berlingske Tidende. “Bank har lukket ned for samarbejdet – og Qatar-støtte fortsætter: Omstridt moské fortsat i store problemer”
- Berlingske.dk “Indkøb af guld og tøj – Qatar-donator har krævet millioner tilbage fra københavns stormoské”
- Kristeligt Dagblad. ”Bestyrelsen i omstridt stormoské: Kræfter udefra forsøgte at kuppe sig til magten”
- Flensborg Avis. “Stormoské risikerer at lukke efter store vanskeligheder”  
24.02.2020
- Kristeligt Dagblad; Ritzau. “Uopræget stormoské vil ikke længere være et anerkendt trossamfund: Et “markant statement”
- Kristeligt Dagblad. “Anklager om bandeforbindelser og ekstremisme – bestyrelse i stormoské er fortsat i åben krig”
- Berlingske.dk. “Formand føler sig som offer for komplot i sagen om Qatar-støttet moské”  
25.02.2020
- Newsbreak.dk. “Overraskende: Moské dropper storstilet plan”  
26.02.2020
- Berlingske Tidende. Nye afsløringer: Tre kupmagere fra københavns stormoské har finansieret europæiske moskeer med halv milliard og har forbindelse til islamister
- Berlingske Tidende. “Kupmagere fra dansk stormoské deler penge ud rundt om i Europa”  
28.02.2020
- Berlingske.dk. “Nu svarer oprører fra Københavns stormoské igen: Formanden må ‘tage konsekvensen’ og ‘gå af’”  
05.03.2020
- Berlingske Tidende. “Millioner fra Qatar strømmede til kontroversiel dansk friskole: ‘Der er grund til bekymring’”  
06.03.2020
- Berlingske Tidende. “Qatar-millioner skulle gå til skoleprojekt i Aarhus”  
7.03.2020
- Folkebladetlemvig.dk; Viborg-

folkeblad.dk; Faa.dk; Stiften.dk;  
Hsfo.dk; Jv.dk; Dagbladet-  
Holstebro-Struer.dk. “Qatar-  
millioner skulle gå til skoleprojekt  
i Aarhus”

8.03.2020

Berlingske Tidende. “Qatar-  
millioner skulle gå til skoleprojekt  
i Aarhus”

9.03.2020

Berlingske Tidende. “Muslimsk  
skoledonation vækker politisk  
bekymring”

Berlingske Tidende. “Hidtil ukendt  
Qatar-donation til muslimsk  
friskole rejser centralt spørgsmål:  
Har vi kun set toppen af  
isbjerget?”

Tina Dransfeldt Christensen

Anmeldelse

## Christian Høgel og Saer El-Jaichi: Arabisk filosofi. København: Systime, 2020.

Med *Arabisk filosofi* af Christian Høgel og Saer El-Jaichi har vi for første gang på dansk fået et udvalg af arabiske, filosofiske tekster målrettet gymnasieundervisningen i filosofi og religion. Som undervisningsbog til ungdomsuddannelserne udgør den en lettilgængelig introduktion til den klassiske, arabisk-islamske religionsfilosofi og religionskritik.

Mens vi i vores uddannelsessystem er vant til at få kristendommen præsenteret som meget mere end bare religion – nemlig også kultur, litteratur, kunst og filosofi – så begrænses undervisningen i islam ofte til et fokus på islams fem søjler, Koranen, hadith og sira-litteraturen. Men den arabisk-islamske kultur er rig på filosofi, litteratur, kritik og debat, og der er i høj grad brug for, at vores uddannelsessystem præsenterer både ikke-muslimer og muslimer for andre tolkninger og læsninger af islam end den traditionelle. Derudover har den klassiske, arabiske filosofi haft stor betydning for især skolastikken i Vesteuropa og kan derfor ikke uden videre adskilles fra den europæiske idehistorie. Det til trods stifter elever typisk bekendtskab med sidstnævnte uden reference til den idehistoriske arv, vi deler hen over Middelhavet. Af de grunde er *Arabisk filosofi* en væsentlig udgivelse.

Som titlen på bogen indikerer, er fællesnævneren for den filosofiske tænkning arabisk – det sprog, som muliggjorde, at man fra det 8. århundrede og frem kunne have en samtale om filosofi på tværs af et enormt område – fra Marokko i Vest til Afghanistan i Øst. Den arabiske filosofi har sin begyndelse i 700-tallet, og bogen rummer tekster fra 700-tallet til 1400-tallet med hovedfokus på perioden 800-1200, som ofte omtales som den arabiske filosofis guldalder.

Som forfatterne redegør for i indledningen til bogen, omfat-

tede filosofien i den arabiske middelalder alle områder af den systematiske viden; det vil sige også naturvidenskab (såsom medicin, astronomi, fysik og geografi) og tekniske videnskaber (såsom maskiner, tekniske anlæg og automater). Bogen er af samme grund bygget tematisk op med kapitler om erkendelsesteori, teologi, mystik, etik, politisk filosofi, teknologi og videnskab. Hvert kapitel indeholder en introduktion til emnet og til nogle af de vigtigste filosoffer på området, arbejdsspørgsmål og uddrag af originaltekster oversat til dansk – de fleste i forfatterens egen oversættelse fra arabisk, da de ikke tidligere har været udgivet på dansk.

I *Arabisk filosofi* kan læseren blandt andet stifte bekendtskab med etisk-moralske spørgsmål om dyreetik sammen med dyrenes parlament i et af de mange filosofiske breve, som Renhedens Brødre skrev – en filosofisk gruppe, som formentlig arbejdede og skrev i Basra i slutningen af det 10. århundrede. Læseren inviteres desuden til at dykke ned i mulighederne for menneskelig erkendelse sammen med den andalusiske læge Ibn Tufayl (1105-1185) i hans filosofiske roman *Hayy Ibn Yaqzan*; at udforske spørgsmål om fri vilje og prædestination sammen med mu'taziliten Abd al-Jabbar (935-ca. 1025) fra Hamedan i Iran; at blive klogere på politisk filosofi og hvordan forestillinger om en demokratisk by tog sig ud for Ibn Rushd i 1100-tallets Andalusien og Nordafrika; og meget, meget mere. Her er masser at kaste sig over for den nysgerrige læser, der ønsker at få et indblik i den arabiske filosofi.