



Muslim i Danmark – muslim i verden

En analyse af muslimske ungdomsforeninger og muslimsk identitet i årene op til Muhammad-krisen

Garbi Schmidt

Muslim i Danmark – muslim i verden

Muslim i Danmark

– muslim i verden

En analyse af muslimske ungdomsforeninger og muslimsk identitet i årene op til Muhammad-krisen

GARBI SCHMIDT

ISBN 978-87-7487-863-6
ISBN 978-91-89652-30-9
ISSN 1650-8718

© Garbi Schmidt

Universitetstryckeriet, Uppsala 2007

Distribution:

SFI – Det Nationale Forskningscenter for Velfærd
Herluf Trolles Gade 11,
DK-1052 København. K
+45 3348 0800
www.sfi.dk

Swedish Science Press
Box 118, S-751 04 Uppsala
+46 18 36 55 66
www.ssp.nu

Omslag: Demonstration på Rådhuspladsen i København den 4. april 2003 (foto: asmaan.dk, venligst udlånt af Fatih Alev).

Indhold

Forord	7
1 Indledning	9
2 Identitet	21
3 Foreningerne	49
4 Samfundsdebatten	81
5 Transnationale forbindelser	122
Efterskrift	136
Appendiks	141

Forord

I arbejdet med denne bog har jeg været afhængig af mange velvillige menneskers hjælp og kompetence. Først vil jeg takke alle de svarpersoner, som satte tid af til at tale med mig i deres travle hverdag – og de foreninger, som lod mig deltage i deres arrangementer. Også tak til Lise Paulsen Galal, adjunkt ved Institut for Kultur- og Sprog-mødestudier på RUC, og til det anonyme, aktive medlem af det muslimske ungdomsforeningsliv, som tog sig tid til at gennemlæse og kommentere hele manuskriptet.

Tak til mine kollegaer på SFI – Det Nationale Forskningscenter for Velfærd og inden for Forum for Islamforskning i Danmark (FIFO) for nyttige diskussioner i inspirerende faglige miljøer. Det har gjort arbejdet med at skrive bogen både sjovere og lettere.

Tak til David Westerlund, Ingvar Svanberg og Göran Larsson for deres engagement og hjælp med at få bogen ud, og til formidlingschef Ulla Dyrborg for rigtigt gode kommentarer i den afsluttende redigeringsfase. Til slut takker jeg det Samfundsvidenskabelige Forskningsråd (nu Forskningsråd for Samfund og Erhverv) og SFI – Det Nationale Forskningscenter for Velfærd for deres økonomiske støtte til projektet.

København i september 2007

Garbi Schmidt

Kapitel 1: Indledning

En råkold fredag i april 2003 samledes et par tusind mennesker på Rådhuspladsen i København. I sig selv burde dette ikke kunne få forbigående til at dreje hovedet eller stoppe op, endsiges bringe overskrifterne frem i landsdækkende aviser eller på tv. Rådhuspladsen er kendt som Københavns altopslugende markedsplads, hvor rockkoncerter, politiske demonstrationer, gøglere og Hare Krishna-munke i flagrende gevandter er en del af et offentligt rum, der understreger hovedstadens brogede liv og mange ansigter. Men denne dag var Rådhuspladsens hovedbegivenhed forsidestof i landets aviser: En skare af lokale muslimer havde opfordret deres trosfæller til at mødes til fredagsbøn på pladsen. *Adhanen* – kaldet til bøn – lød fra højtalere ud over de snorlige rækker, hvor gråskæggede mænd og kvinder med tætsiddende mørke tørklæder sad koncentrerede, mens småbørn legede foran dem eller sov i medbragte barnevogne. Denne dag var Rådhuspladsen et sted, der forenede det at være muslim med at være dansk – hvilket førte til eftertanke i majoritetsbefolkningen. Var fredagsbønnen netop hér et tegn på muslimers skjulte ønske om at overtage Danmark? Eller var der tale om en manifestation af den faktiske mulighed for at være dansk og muslim, muslim og dansk på en og samme tid?

For nogle i befolkningen var begivenheden en kraftig provokation. Selv samme morgen havde ukendte gerningsmænd spredt svinegylle ud over pladsen. Diskussionen om, hvorvidt der i det hele taget skulle gives tilladelse til afholdelse af ritualet, fandt sted på alle niveauer i det politiske liv. Nogle var forargede over, at kvinderne skulle bede bag ved mændene. Andre, at en af hovedaktørerne bag fællesbønnen var medlem af et politisk parti og blandt andet sad i Københavns Borgerrepræsentation.¹ Var dette ikke at sammenblende religion og politik? Og kunne en sådan sammenblanding i det hele taget accepteres i en sekulær stat som den danske? Hvilken rolle var det, som muslimer ønskede at spille i det danske samfund?

HVAD DENNE BOG HANDLER OM

Bogen her er et resultat af et forskningsprojekt. Dette udgangspunkt har haft betydning for både min måde at indsamle materiale og den måde, som jeg har skrevet bogen på. Overordnet set vil jeg beskrive islam og muslimer i Danmark som en samfundsmæssig faktor og analysere, hvorfor tingene ser ud, som de gør. I analysen gør jeg brug af begreber, der har rod i

¹ Se for eksempel Fikré El-Gourfti og Mona Samir Sørensen, "Ballade om bøn breder sig", *Politiken*, 5. april 2003.

samfunds- og humanistisk forskning. Bogen indeholder således en vekselvirkning mellem – blandt andet – citater fra nogle af de personer, som jeg har talt med, og skildring af hverdagsagtige situationer og mere abstrakte forsøg på at komme bag om sproglige fremstillinger og hvad der sker i de fremstillede situationer. Her er det vigtigt som læser at vide, at vekselvirkningen sætter spor i, hvordan jeg skriver: Nogle passager kan være levende, mens andre mere "tørre". Men begge dele er nødvendige for, at bogen kan opfylde sin målsætning.

Hvis vi vender tilbage til bønnen på Rådhuspladsen, var der én gruppe, som spillede en central rolle: de unge muslimer. Det var unge, som havde arrangeret begivenheden. Det var unge, der fik lov til at stå for skud i medierne og den politiske debat, både før og efter begivenheden. Og det var tillige en ung imam, som afholdt både prædiken og ledte bønnen. Gruppen af unge, aktive muslimer i Danmark har i det hele taget en gennemslagskraft og eksponering, som ofte gør dem til "den muslimske stemme" i offentligheden. Det er dem, som vi ofte ser i medierne, som stiller op til debatter med politikere, som står bag demonstrationer og debatarrangementer, der finder sted på pladser eller i medborgerhuse i danske byer. Hermed har de unge også fået en betydningsfuld rolle i synliggørelsen af islam som tro og muslimer som gruppe. Begrebet "ung" i denne sammenhæng er løst defineret. De fleste af de unge, som jeg har interviewet under arbejdet med bogen, har været i starten af 20'erne – men nogle har været yngre og ældre. At de alle er kommet med i kategorien af unge, skyldes først og fremmest, at de alle har været engagerede i ungdomsforeninger. De fleste har været i gang med en uddannelse. Enkelte har haft små børn – særligt dem, som talte mere retrospektivt om den periode af deres liv, hvor de for alvor kunne bruge tid på deres foreningsaktiviteter. For gennemgående er der tale om personer, der stod et sted i livet, hvor de kunne bruge meget tid på det at være ungdomsaktivist, på deres religion som et livsprojekt.

De unge muslimer, som er med i bogen, er alle sunnimuslimer. Sunni-islam er den største af islams to retninger (sunni og shia), både globalt og lokalt i Danmark. I løbet af 1990'erne og starten af det 21. århundrede var muslimske ungdomsorganisationer et langt overvejende sunni-muslimsk fænomen. Først efter den såkaldte Muhammad-krise (se nedenfor) i 2005-2006 begynder de shiitiske unge for alvor at markere sig i foreningslivet, og de er derfor ikke med i denne bog.²

Den rolle, som unge (sunni) muslimer spiller i medier og offentlige rum er én grund til, at de er værd at beskrive i en bog

² Shiamuslimske ungdomsforeninger er blandt andet repræsenteret på internet. Se for eksempel www.shiaonline.dk; www.salam.nu; www.ashura.dk (downloaded juli 2007).

som denne. Vi har at gøre med et fænomen og en gruppe, som ikke nødvendigvis er stor, men som spiller en markant rolle i samfundsdebatten – både som aktive debattører og som nogle, man taler om. Her bevæger vi os på et overordnet plan, hvor de unge indgår i en større national diskussion om islam. Centrale temaer i denne diskussion kredser om, hvilken rolle religion må spille i den offentlige sfære, men også om, hvad indvandring har af betydning for det danske samfund, og hvordan Danmark påvirkes i en stadig mere global verden – hvad det i det hele taget vil sige at være dansk. Fokus på netop disse spørgsmål blev intensiveret i slutningen af 2005 og starten af 2006, hvor Danmark blev kastet ud i en international krise, efter at 12 karikaturer af Profeten Muhammad blev publiceret i Jyllands-Posten. Men diskussionen var – som denne bog vil illustrere – også stærk inden da.

Bogen her beskriver islam og muslimer som en samfundsmæssig faktor i Danmark. Dermed giver den nogle væsentlige forudsætninger for at forstå Muhammad-krisens opståen: Der var ikke tale om en begivenhed, som eskalerede ud af ingenting, men som havde rødder i en årelang udvikling og diskussion. Bogen vil imidlertid også søge at komme et spadestik dybere. For én ting er diskussionen om muslimer og islam – noget andet er, hvad det er for unge muslimer og for en islam, som vi taler om?

Netop her bliver gruppen af unge muslimer interessant. Følger man debatten, vil man – ud over at bemærke, at denne gruppe er markant aktiv – også kunne se, at gruppen repræsenteres af en række foreninger. Folk præsenteres som talsmænd eller formænd og -kvinder for organisationer, som i stigende grad er etableret i og taler ud fra en dansk kontekst. De stemmer, som vi hører, repræsenterer altså en udvikling, hvor islam indgår i den danske foreningskultur. Beskrivelsen af det muslimske ungdomsforeningsliv er dermed en betydningsfuld forudsætning for at forstå de forskellige måder at fremstille islam på – fra foreninger som Muslimer i Dialog til Hizb ut-Tahrir – som vi ser omkring os. Både blandt forskere og blandt muslimer selv er der en forsigtig, men alligevel offentlig tilkendegivelse af, at vi kan tale om nye måder at formulere islam på blandt de unge.³ Den kritik af islam, som vi ser i debatten, medfører, at de unge stiller kritisk ind på deres tro, på hvem de er, og at de kritisk deltager i samfundets processer. At det netop er de unge, som spiller denne rolle, kan tilskrives den specielle situation, som netop denne gruppe står i. I modsætning til hvad man ofte ser blandt deres forældre, er Danmark "hjemlandet" for denne gruppe mennesker – det er den nationale sammenhæng, som de primært må forholde sig til. Og i modsætning til mange af

³ Se Karen-Lise Johansen, "Islams forskellige ansigter", *Jyllands-Posten*, 18. december 2001. Flertallet af unge, muslimske debattører er yderst forsigtige med at anvende ordet reformation direkte, men kan for eksempel tale om at "forny" islam.

forældrene har de unge resurser til at deltage aktivt i samfundet omkring dem: De taler sproget, kender spillereglerne.

De tolkninger af islam, som vi ser i nutidens Danmark, er præget af at være blevet til i en bestemt historisk periode, i et bestemt land, og sidst men ikke mindst, i en befolkningsgruppe, som for en stor dels vedkommende er indvandrere eller børn af indvandrere. De befinder sig i et krydsfelt mellem flere forskellige identiteter. Fokus på begrebet identitet, helt ned på det personlige plan, er derfor også et grundelement i denne bog. Islam er på den ene side et begreb, en tro, som diskuteres overordnet, men på den anden side handler islam også om personlig livsstil, personlige erfaringer og personlige valg. Den personlige dimension er vigtig, fordi den giver os et indblik i, hvorfor nogle personer i det hele taget vælger aktivt at identificere sig ud fra en religion, og for eksempel på baggrund af denne identificering tager del i samfundsdebatten. Den stigende religiøsitet blandt unge muslimer i Danmark kan ikke, som andre studier også beskriver, ensidigt tilskrives de unges familiære baggrund.⁴ Den skabes også i mødet med betydningsfulde andre, for eksempel skole og (ikke-muslimske) kammerater. Beskrivelsen er relevant for den, som vil vide mere om, hvordan islam leves i praksis, og hvordan denne religion udvikles, forandres, forankres i et vestligt samfund som det danske. Ligeledes er beskrivelsen vigtig for at forstå, hvorfor og hvordan islam bliver så synlig en del af vores samfund, som den er blevet.

Der er udgivet en del danske bøger om islam igennem de seneste år. Nogle af disse har præg af debatbøger, andre oversigtsværker, som kortfattet giver svar på, hvad islam er for en overordnet størrelse. Et antal bøger har også haft de muslimske unges identitet som emne – så hvorfor en ny en af slagsen?⁵

Det er ikke mit ønske med bogen, at den skal være en debatbog; derimod vil jeg blandt andet beskrive den debat – og de positioner, som indtager denne – som er opstået i Danmark igennem de senere år med islam som fikspunkt. Ej heller vil jeg beskrive, hvad islam overordnet er, men derimod beskrive, hvad islam er i Danmark, særligt ved at lade unge muslimer komme til orde (en lang række andre kilder anvendes også). Og selvom den individuelle, religiøse identitet er spændende, finder jeg det fundamentalt at se den i spil med andre elementer, som for eksempel det nationale, det politiske, medierne – og ikke at

⁴ Blandt andet Flemming Mikkelsen, "Religiøsitet og identitet", i *IntegrationsStatus 1. halvår 2004*. København: Catinét Research, 2004.

⁵ Se for eksempel Karen-Lise Johansen, *Muslimske stemmer: Religiøs forandring blandt unge muslimer i Danmark*. København: Akademisk Forlag, 2002; Mona Sheikh et al., *Islam i bevægelse*. København: Akademisk Forlag, 2003; Safet Bektovic, *Kultur møder og religion: Identitetsdannelse blandt kristne og muslimske unge*. København: Museum Tusulanums Forlag, 2004.

forglemme danske muslimers forbindelser til trosfæller i verden omkring os. At netop disse ting er svære at skille ad, viste Muhammad-krisen med al tydelighed.

Som enkeltperson har jeg som alle andre holdninger til det, som jeg beskriver. Men som forsker er det mig magtpåliggende at beskrive mit emne på en måde, hvor disse holdninger undergår den samme kritiske analyse som andre holdninger og derved farver beskrivelsen så lidt som muligt. Bogen er et resultat af et forskningsprojekt og forsøger *ikke* at være et politisk projekt. At emnet islam og muslimer i stor grad er politisk betændte emner i den offentlige debat, har stor betydning for den rolle, som forskningen i disse emner spiller, og for hvordan forskningen eksempelvis opfattes i det politiske liv. Blandt forskere er man opmærksom på denne udfordring og prøver på forskellig vis at finde veje til at besvare den fagligt troværdigt.⁶ Når jeg i nærværende bog prøver at gå tæt på islam og muslimer som en samfundsmæssig faktor, har to elementer derfor været vigtige. For det første at mine analyser tog deres udgangspunkt i et videnskabeligt funderet begrebsapparat. Og for det andet at jeg – da jeg i sidste ende fandt det uundgåeligt at beskrive den politiske debat om islam i Danmark – gjorde det på en måde, der så vidt det var muligt forholdt sig upartisk til de overordnede positioner, som findes i denne debat.

BOGENS KILDER OG TIDSMÆSSIGE FOKUS

Bogens indhold baserer sig primært på interview med unge muslimer og deltagelse i møder og debatarrangementer afholdt af muslimske ungdomsforeninger i Danmark. Herudover er der anvendt kilder fra internet, avisartikler, -kronikker og -interview, og i visse tilfælde også indslag fra tv.⁷ Materialet er indsamlet i en periode, hvor der har været skærpet fokus på islam og muslimer i den danske offentlighed. Således blev de første interview foretaget cirka to uger efter terrorangrebet mod World Trade Center i New York og Pentagon i Washington D.C., udført af militante islamister. Spørgsmålet om muslimers indvandring og tilstedeværelse i Danmark fyldte meget i den folketingsvalgkamp, som blev indledt kort tid efter. I de følgende år har det politiske og mediekommunikerede fokus på islam været intenst, både når det gælder nationale og internationale begivenheder. Besættelsen af Irak har skabt øget frygt for international islamistisk ledet terrorisme, og tilstedeværelsen af en dansk fange i den ameri-

⁶ Det faglige forum Forum for Islamforskning holdt således en workshop om emnet i maj 2007. Se www.islamforskning.dk/Research_on_Islam_RepositionedMay_2007_call.pdf (downloaded juli 2007).

⁷ For en nærmere beskrivelse af indsamlingen af bogens kilder, se appendiks.

kanske interneringslejr på Guantanamo satte også en overgang sine spor i debatten. Nationalt har vi i perioden været vidner til en øget opmærksomhed på imamers rolle og udsagn (for eksempel om stening, kvindeomskæring og kvinders tildækning i offentlige rum) og et øget pres blandt nogle muslimske grupper for at markere islam offentligt, for eksempel når det gælder opførelsen af en stormoske i Århus eller København. Vi har også set en øget politisk bevidsthed blandt aktive muslimer, og der er blevet gjort et antal forsøg på at skabe et fælles talerør, der blandt andet kunne markere sig over for statslige og politiske dagsordener og institutioner. Bogen beskriver denne stærkt formative periode for muslimsk ungdomsarbejde i Danmark, der løber igennem de første fem år af det 21. århundrede. Samspillet mellem unges forståelse og præsentation af deres religiøse identitet, deres markering af den religiøse identitet igennem foreningslivet, og debatten om islam i den offentlige sfære giver grundlag for at forstå væsentlige dynamikker i det danske samfund i denne periode. Disse elementer har betydning for, hvorfor en Muhammad-konflikt i det hele taget blev til, men også hvorfor islam i Danmark ser ud, som den gør.

CENTRALE BEGREBER I BESKRIVELSEN

Tre begreber er gennemgående i denne bog og styrer derved bogens struktur: Identiteten, det nationale og det transnationale. Valget af netop disse begreber er i stor udstrækning tilvejebragt af det materiale, som jeg har indsamlet; hvad enten det drejer sig om de spørgsmål, som jeg har stillet til de personer, som velvilligt stillede op til mine interview, de situationer, hvor jeg sad som tilhører i en sal fuld af andre, eller den situation – det "rum" – der blev skabt, når jeg læste en kronik i en avis. Fra starten af projektet var jeg særligt interesseret i begrebet "identitet", og mange af mine spørgsmål kredsede om denne kerne. Under arbejdsprocessen og møderne med mine informanter begyndte jeg at gennemtænke og reflektivt stille spørgsmål til, hvorfor begrebet var blevet så centralt. Man kan her tale om, hvad den engelske forsker Pnina Werbner kalder for en "dialogisk narrativ",⁸ eller måske bedre et "dialogisk møde" mellem forsker, den beskrevne gruppe og det samfund, hvor mødet finder sted. Forskningsfeltet bliver ikke alene til i forskerens hoved, men udvikles igennem mødet med den gruppe mennesker, som han/hun har sat sig for at beskrive. At identitetsbegrebet blev væsentligt, kan for eksempel begrundes med, at unge muslimer selv taler meget om identitet. Den "muslimske identitet" er et tilbagevendende tema i mine

⁸ Pnina Werbner, *Imagined Diasporas among Manchester Muslims: The Public Performance of Pakistani Transnational Identity Politics*. Santa Fe: School of American Research Press, 2002: 7 ff.

informanternes beskrivelse af sig selv og det miljø, som de er en del af. Begrebet "muslimsk identitet," eller ordene "muslim" eller "muslimer" som ontologiske størrelser, som noget absolut *identificerbart*, er også noget, vi genfinder i den offentlige debat. Brugen af begreber, og hvad der gør dem centrale, kan ses som en periodes eller epokes måde at tænke og tale på – og denne epoke deles både af forsker og informant, for ikke at nævne det samfund, som de er en del af. Betonning af visse begreber og (selv)forestillinger kan også indkredses i begrebet *diskurs*: "En bestemt måde at tænke og tale på, om bestemte emner, i en bestemt periode."⁹ Betydningen af forskellige diskurser gør sig ikke blot gældende, når vi snakker identitet, men også for andre af bogens centrale begreber.

Relationel identitet

Identitet kan som begreb knyttes til og uddybes igennem andre, næsten enslydende termer på dansk – herunder ord som "identisk" eller "identificerbart". Det identificerbare og identiske udpeger identitetens afhængighed af sociale relationer og klassifikationer. For at være "en identitet" sammenlignes vi af og sammenligner vi os selv med andre. Identiteten er relationel.¹⁰ At vi som mennesker bliver til igennem sociale relationer, gør også, at identiteten er flertydig. I én sammenhæng er det for eksempel vores familieidentitet, der er vigtig. I en anden er det vores faglige identitet, vores kønsidentitet, vores nationale identitet, vores etniske identitet, vores religiøse identitet eller noget helt syvende, der er afgørende i vores måde(r) at opføre os på og blive opfattet på. Det relationelle aspekt i identiteten medfører, at vi ofte bærer os sprogligt og kropsligt forskelligt i forskellige sammenhænge.

Identitetens relationelle aspekt er af betydning i denne bog af flere årsager. For det første gør det os bevidste om, at de unge, som er i fokus, er og handler ud fra meget andet end islam. Selvom nogle af dem beskriver sig selv som muslimer før alt andet, er det væsentligt at være opmærksom på, at deres udtalelser og handlinger falder i bestemte situationer – inden for bestemte relationer. Det kan for eksempel være forskeren, som de sidder over for, som specifikt er interesseret i deres forståelse af islam, eller det kan være de andre unge, som de tilbringer en aften sammen med for at høre mere om deres fælles religion. I disse sammenhænge er fællesnævneren det religiøse. Er vi bevidste om det rela-

⁹ Bøje Larsen og Kristine Munkgård Pedersen, "Diskursanalyse – for tabere og teenagere", i *Diskursanalysen til debat: Kritiske perspektiver på en populær teoretik*, Red. Bøje Larsen og Kristine Munkgård Pedersen. København: Nyt fra Samfundsvidenskaberne, 2002.

¹⁰ Dorothy Holland et al., *Identity and Agency in Cultural Worlds*. Cambridge: Harvard University Press, 2001.

tionelle aspekt af identitetsdannelsen, er vi også forberedte på de dynamiske måder at tolke og handle på, som bogen beskriver. Det "muslimske" bliver til i mødet med en kønsidentitet, en etnisk identitet eller en faglig identitet. Derfor kan det at være muslim betyde flere ting, samtidig med at folk mødes om en kerne af fortolkning og praksis, som de identificerer sig selv og hinanden med. I dette tilfælde kan vi karakterisere kernen i relationen og gruppen som aktivistisk – det vil sige, at det religiøse gøres til udgangspunkt for udadvendte, markerende handlingsstrategier. Identiteten eksponeres, for eksempel ved at anvende symboler og handlinger, som også er genkendelige uden for gruppen. Det kan være brugen af tørklædet eller bønnen på Rådhuspladsen.

Ved at se identiteten som udtryk for relationer kan vi også forstå, hvorfor nogle dele af identiteten betones, og hvorfor andre nedtones. Relationer udtrykker måder at tænke, forstå sig selv og italesætte hvem man er på, som individet identificerer sig med eller imod. Her kan vi tænke på, at relationer også indebærer magtforhold, eller at magt som fænomen sidder i relationen, på såvel subjektive som sociale/kollektive planer.¹¹ På et subjektivt plan beskriver mange af de unge den religiøse identitet som produkt af individuelle overvejelser og valg. Man kan her sige, at de forholder sig til en magtfuld modernitetsdiskurs, hvor netop individet og individets konstruktion af sig selv er central, og hvis erkendelse skaber anerkendelse i relationen til andre.¹² Bevidstheden om selvet som projekt er magtfuld. På et kollektivt socialt niveau finder vi sammenfaldet mellem identitet, relation og diskurs udtrykt i relationen mellem majoritet og minoritet. Muslimer i Danmark er uomtvisteligt en minoritet, både hvad angår deres antal og i forhold til deres identitet. Skillelinjen mellem majoritet og minoritet skabes igennem en betoning af bestemte segmenter af en gruppes identitet (det kunne også være etnisk baggrund, socialklasse, køn) som centralt og anderledes.¹³ Det er disse segmenter, der reageres på – ikke de elementer i relationen, som er sammenfaldende (for eksempel socialklasse, køn, bosted eller politisk standpunkt). Magtforholdet mellem majoritet og minoritet er en betonende identitetsmarkør, som minoriteten i særlig grad må reagere på. Dette kan for nogles vedkommende medføre en afvisning af den anden – for andre, at man betoner ligheden.¹⁴

¹¹ Se for eksempel Michel Foucault, "Afterword: the Subject and Power", i *Michel Foucault: Beyond Structuralism*, red. Paul Rabinow og Hubert L. Dreyfus. London: Harvester Press, 1986.

¹² Se for eksempel Anthony Giddens, *Modernitet og selvidentitet: Selvet og samfundet under sen-moderniteten*. København: Hans Reitzels Forlag, 1996.

¹³ Fredrik Barth, "Introduction", i *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Red. Fredrik Barth. Oslo: Universitetsforlaget, 1969:15ff.

¹⁴ Gerd Baumann, *Contesting Culture: Discourses of Identity in Multi-Ethnic London*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996:9ff.

National identitet

En form for identitet er den nationale. Atter kan vi tale om en relation: Identiteten forholder sig i dette tilfælde til en forestilling om fællesskab, der er lokaliseret i tid og sted.¹⁵ Nationalisme som begreb kan forstås på forskellige måder. Det kan for eksempel konsolidere en politisk ideologi eller være et beskyttende værn for en bestemt befolkningsgruppe.¹⁶ Nationen behøver på ingen måde altid at være dannet omkring en forståelse af etnisk ensartethed, men den er det ofte. Tydeligt er det, at nationalismen, for eksempel i Europa, har fået øget betydning efter den kolde krigs afslutning,¹⁷ hvilket har fået nogle forskere til at tale om en ny nationalisme.¹⁸ At nationalismen som begreb og identitet i det hele taget bliver interessant for forståelsen af muslimske unges organiserede aktiviteter, skyldes især, at islam fortsat i vid udstrækning ses som en indvandrerreligion (altså noget, der ligger uden for det nationale) og dermed i kontrast til en homogen dansk national selvforståelse. Eller rettere: Tilstedeværelsen af muslimske borgere i Danmark med de krav og bidrag, som denne gruppe stiller til såvel stat som nation, *udfordrer* den nationale selvforståelse i dens nuværende udformning. Her er der en forbindelse mellem spørgsmålet om religiøsitet og etnicitet, som ikke må overses. At være muslim kædes ofte sammen med indvandring fra bestemte lande, og forskellighed begrebsliggøres som andet og mere end måder at tænke på, nemlig som en forskellighed, der både sætter sit præg på folks ansigter og på, hvor de socialt placeres i det danske samfund.

Transnational identitet

Det nationale er en af de kontekster, som unge muslimer i Danmark spiller op ad. Nationen skaber en afgrænsning i sprog, historie, lovgivning og andet, som man som både majoritet og minoritet må forholde sig til. Men for den, der blandt andet på baggrund af en muslimsk identitet tilhører en minoritet, kan forholdet fremstå som kompliceret eller – i visse kredse – ligefrem umuligt. En mulig begrundelse herfor, som bogen vil søge at undersøge nærmere, kan være, at den nationale identitet ofte står i et modsætningsforhold til det *transnationale*, altså de netværk, relationer og forestillinger, som griber ud over det nationale. Det transnationale er en dimension, som muslimer som repræsen-

¹⁵ Richard Handler, *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1988:6.

¹⁶ Richard Caplan og John Feffer, "Introduction", i *Europe's New Nationalism: States and Minorities in Conflict*. Oxford: Oxford University Press, 1996:10.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Se for eksempel Mary Kaldor, "Nationalism and Globalisation", *Nations and Nationalism*, vol. 10, nr. 1/2, 2004.

tanter for en "indvandrerreligion" og som "indvandrere" (også når de er født i Danmark) ses i sammenhæng med. Det nationale rammer er fastlagte og klare, mens det transnationale konturer er flydende, dynamiske og uklare. Forskellene i struktur har som konsekvens, at nationalstaten let kommer til at opfatte det transnationale som en trussel, hvad enten vi taler om globalisering af markedsökonomien eller de netværk, som skabes og eksisterer blandt migranter, blandt andet på baggrund af religion.¹⁹ Det transnationale er kun til en vis grad underlagt nationalstatens kontrol. Både når vi taler om nation og det transnationale, kan vi tale om sociale rum, hvoraf nogle kendetegnes ved (selvforstået) kontinuitet og andre ved at være flydende og foranderlige, om end sammenhængende.²⁰

Transnationale rum kan defineres som "kombination[er] af sociale og symbolske forbindelser, eksistensen af positioner mellem dem i et netværk, og eksistensen af organisationer og netværk af organisationer, som kan findes på mindst to specifikke geografiske og internationale steder".²¹ At muslimske grupper i Danmark er kendetegnet ved transnationale praksisser, hersker der ikke tvivl om. Netværk vedligeholdes igennem brug af mobiltelefoner, internet, satellit-tv og rejser til oprindelseslandet eller til konferencer i lande som England eller Norge.²² En del muslimske organisationer og bevægelser i Danmark, for eksempel den tyrkiske Milli Görüş (egl. vi, som går ind for ideen om en religiøs samling), den pakistanske Minhaj ul-Quran (Koranens vej) og bevægelsen Hizb ut-Tahrir (Befrielsespartiet), som har sit udspring i Mellemøsten, kan betegnes som transnationale, selvom de har deres udgangspunkt i en bestemt nation eller region: De har kontorer, medlemmer eller sympatisører i flere lande. Men transnationale rum kan også indebære andet end netværk mellem afsender- og modtagerlande – forbindelserne kan være langt mere diffuse og binde mange (nationale) punkter sammen på kryds og tværs. I muslimske forsamlinger vil man ofte høre folk henvise til ideen om *ummaen*, de troendes samfund, som måske nok har sit

¹⁹ Prina Werbner, "The Place Which is Diaspora: Citizenship, Religion and Gender in the Making of Chaordic Transnationalism", *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 28, nr. 1, 2002:119; Garbi Schmidt, "Islamic Identity Formation among Young Muslims in Denmark, Sweden, and the United States", *Journal of Muslim Minority Affairs*, vol. 24, nr. 1, 2004:1-18.

²⁰ Thomas Faist, "Social Spaces", i George Ritzer (red.), *Encyclopedia of Social Theory*. Vol. 2. Beverly Hills: Sage: 760ff. Thomas Faist og Euyup Özveren, *Transnational Social Spaces: Agents, Networks and Institutions*. Aldershot: Avebury, 2004.

²¹ Stefano Allievi, "Islam in the Public Space: Social Networks, Media and Neo-Communities", i *Muslim Networks and Transnational Communities in and across Europe*, red. Stefano Allievi & Jørgen S. Nielsen. Leiden: Brill, 2003:8.

²² Ibid.:10. For beskrivelse af transnationale rum, se Maja Povrzanovic Frykman (red.), *Transnational Spaces – Disciplinary Perspectives*. Malmö: Malmö Högskola, 2002. Se også Garbi Schmidt, "The Transnational Umma – Myth or Reality?", *Muslim World*, vol. 95, nr. 4, 2005.

udgangspunkt i Profeten Muhammads skare af tilhængere i Mekka og Medina, men som troende i dag beskriver som et verdensomspændende fællesskab. Det afgørende spørgsmål i denne sammenhæng er, hvorvidt forestillingen om at tilhøre *ummaen* – samfundet af de muslimske troende – bringer en transnational praksis med sig, der er lige så afgørende for de unges selvforståelse som de sammenhænge, som de indgår i inden for nationalstatens rammer.

At inddrage perspektiver på transnationale ideer og praksisser er nærliggende i en bog om unge muslimer, som bor i Danmark. Hvordan påvirker disse ideer og måder at handle på fremvæksten af, hvad vi lidt firkantet kan kalde en dansk islam (da vi herved forudsætter en national afgrænsning og tolkning, som klart kan indrammes og defineres)? Det transnationale felt – eller forventningen om det – udgør tilsyneladende også en vigtig dimension i, hvordan en ikke-muslimsk majoritet forstår islam i Danmark. I debatten rejses der af og til spørgsmål om, hvorvidt det, at muslimer udtrykker loyalitet imod andre fællesskaber end det lokalt nationale, betyder, at de er illoyale mod Danmark? Om transnationale muslimske alliancer kan ses som en trussel mod national stabilitet, nationale værdier og national sikkerhed? Spørgsmålene indebærer forventningen om en årsagskæde, som nærværende bog ikke kan give nogen generel besvarelse på. Analysen vil derimod fokusere på, hvordan de unge svarpersoner, som jeg har interviewet, beskriver forholdet, og hvordan begrebet skaber grobund for specifikke former for handling i det organiserede muslimske ungdomsmiljø, som de repræsenterer. På samme måde som det nationale er en af de dimensioner, som unge muslimer spiller op ad, er det transnationale det også. Dette gælder både de unges forståelse af deres egen identitet og dens konsekvens, hvordan de "oversætter" denne identitet og praksis i forhold til en dominerende diskurs og majoritet, og hvordan de forstås af det omgivende samfund.

BOGENS OPBYGNING

Bogens struktur følger temaerne: identiteten, det nationale og det transnationale. Vi starter på individniveau i bogens andet kapitel: Hvordan ser en muslimsk ungdomsidentitet ud i en dansk kontekst, og hvilke faktorer har betydning for dens udtryk? Hvilken betydning har religionen for de unge? I bogens tredje kapitel ser vi på, hvordan identiteten knyttes til handling inden for og igennem de foreninger, som unge muslimer har dannet i Danmark igennem de seneste 15 år. Bogens fjerde kapitel omhandler diskussionen af islam og muslimer i den dansk-nationale kontekst, og hvordan den påvirker de aktiviteter, som foregår i de muslimske ungdomsforeninger. I bogens afsluttende

kapitel bevæger vi os så ud i det transnationale felt. På hvilke måder kommunikerer og samarbejder de unge og de organisationer, som beskrives, med muslimer, som lever andre steder i verden? Bogen afsluttes med et efterskrift, som også indeholder en kort konklusion på indholdet som helhed.

Temaerne identitet, det nationale og transnationale har også analytisk betydning på tværs af kapitlerne. Når fokuset er på identitet, vil vi se, at en af dens dimensioner er det transnationale. Og ser vi på betydningen af det nationale, vil det være tydeligt, at både forestillinger om identitet og det transnationale påvirker den måde, som den nationale enhed forstås, og hvordan "den anden" beskrives. På den måde er det nærliggende at beskrive bogens opbygning som en matrixstruktur, hvor de analytiske temaer griber ind i hinanden. Muslimske unges aktive deltagelse i det danske samfund og det muslimske foreningsliv er en mangesidet størrelse, der er påvirket af, men også påvirker de komplekse sociale relationer, de indgår i. Blandt andet derfor er bogen både en beskrivelse af et bestemt segment af det danske samfund og en beskrivelse af den rolle, som dette segment spiller i en national selvforståelse: En forståelse, som berører os alle.

Kapitel 2: Identitet

At cykle ned ad Nørrebrogade er en farverig oplevelse. Når man ser væk fra cykelstien, hvor alting kører i to anarkistiske baner, hvor man konstant skal holde øje med Christiania-cykler, fodgængere og holdende taxaer, slår mangfoldigheden imod én som en højlydt komposition af indtryk. Dér, på den ene side af gaden, går en kvindelig punker med sit lillafarvede hår, sin skotskternede nederdel, der dækker let over de hullede strømpebukser i de store militærstøvler, med markerede sorte øjne og piercing i mundvige og næse. Og dér, 50 meter længere fremme går en muslimsk kvinde med todelt *hijab* i hvid og creme, med en vid, matchende tonet *jilbab* under, der antyder den ranke skikkelse, men heller ikke mere.

Mens man sidder dér på sin cykel, og sikkert lige meget om man er samfundsforsker eller ej, kan det i dette mylder af indtryk ske, at nysgerrigheden kommer op i én. Hvad er det for historier, som disse måder at klæde sig på fortæller? Hvad er netop disse individers begrundelser for at klæde sig, som de gør? Og hvorfor er det egentlig lige, at det ikke er den mand med hund, der går på det modsatte fortov i jeans og solbriller, som man fokuserer på og stiller de samme spørgsmål om valg og fremtrædelsesform til? For ikke at nævne det spejlbillede af sig selv, som man ser flyve af sted i de mange butiksruder?

DEN MUSLIMSKE IDENTITET – FOKUSPUNKT OG UDFORDRING

Den muslimske, kvindelige klædedragt er et oplagt sted at starte, når man vil se på, hvordan muslimsk ungdomsidentitet tydeliggøres i en dansk kontekst. Både fordi den er så synlig i gadebilledet, og fordi den er et af de mest politiserede aspekter i den offentlige diskussion af, hvilken rolle muslimer spiller og skal spille i den nationale kontekst. Tørklædet er ikke "bare" et stykke stof, men tillægges en værdi, som er afskrækkende for nogle og tiltrækkende for andre. Antallet af aviskronikker og debatindlæg om emnet, retssager, folketingsdebatter og endog forsøg på at forbyde det muslimske tørklæde ved lov understreger dette.²³ På et nationalt plan handler diskussionen om tørklædet om religionens

²³ Debat og kronikstof i medierne om *hijab* frem til Muhammad-krisen indeholder blandt andet Inan Jeanette Dahl, "Min påklædning beskytter mig", *Jyllands-Posten*, 21. marts 2003; Helle Merete Brix, "Forbyd hovedtørklædet", *Berlingske Tidende*, 14. august 2003; Dorthe Staunæs, "Det handler om at være med", *Information*, 5. september 2003; Lone Nørgaard og Jette Plesner Dali, "Kvinder til kamp mod tørklædet", *Berlingske Tidende*, 2. november 2003; Susanne Nielsen, "Læg an dit hovedklæde", *Information*, 12. november 2003; Shiva Farahmand, "Unge har brug for et tørklædeforbud", *Politiken*, 13. december 2003; Martin Günter, "Tanker om tørklæder", *Jyllands-Posten*, 24. november 2003; Camilla Elg, "Tørklæder er visuel ytringsfrihed", *Politiken*, 15. december 2003.

og i særdeleshed islams synlighed i en dansk hverdag, om muligheder og forudsætninger for individuelle valg og om, hvad der konstituerer det nationale fællesskab. Det handler om identitet i en større sammenhæng. Heroverfor står de muslimske unges definition af sig selv, altså hvad de italesætter som forudsætningerne for de valg, som de har taget, og hvordan valg formidles, transformeres til praksis i offentlige rum – for eksempel ved at bære tørklædet. Det er disse individuelle beskrivelser af valg og praksis, som dette kapitel beskriver.

Det er kendetegnende for svarpersonerne i denne bog, at de beskriver islam som afgørende for, hvordan de forstår sig selv, og hvordan de agerer, for eksempel inden for foreningslivet og i forhold til deres liv i det omgivne samfund. Dette betyder ikke, at der ikke er mange andre måder at være muslim – og ung muslim – på i det tidlige 21. århundredes Danmark. For nogle unge er islam utvivlsomt "kun" forbundet med højtider og familietraditioner, og noget, som de primært tager stilling til, fordi islam har fået så central rolle i den offentlige debat. Nogle afviser religionen helt og fuldt.

Netop forskelligheden muslimer imellem nedtones ofte, både af ikke-muslimer og muslimer, når en muslimsk identitet bruges til at markere grænsedragning mellem de to grupper. Identiteten bliver spydspidsen i sociale definitioner og manifestationer af "hvem *vi* er" såvel som "hvem *de* er". Det er her, vi kan begynde at tale om identitetspolitik på den måde, som Joseph Rothschild taler om etnopolitik: Som noget, der "understreger, ideologiserer, modificerer og sommetider nærmest genskaber den forventet særprægede og unikke kulturelle arv inden for den etniske [i dette tilfælde, religiøse] gruppe, som den mobiliserer".²⁴ Den muslimske identitet bliver noget særpræget, særegent, både for dem, der vedkender sig denne religion, og for dem, der anser den som afvigende fra, hvad der er "normalt" dansk. Men lige meget hvilken front vi taler om og ud fra, fremstår identiteten som handlingsmættet og politisk. Vender vi tilbage til det muslimske tørklæde, så er disse forudsætninger afgørende for dets synlighed: Det ses og vil ses. Tørklædet kan i visse (ikke alle) situationer være et identitetspolitisk statement og er dermed et udtryk for en politisk handling ved sin blotte tilstedeværelse. For nogle er tørklædet et udtryk for skønhed, fordi det blandt andet markerer underkastelsen over for Gud og dermed sætter sig ud over omverdenens materielle krav og normer. For andre er tørklædet en vederstyggelighed, fordi det sætter et absolut over for et andet, for eksempel det religiøse over det sekulære. Kernen i en sådan diskussion er ikke det enkelte individ, men det symbol, som individet

²⁴ Joseph Rothschild, *Ethnopolitics: A Conceptual Framework*. New York: Columbia University Press, 1981:23. Min oversættelse.

bevidst eller ubevidst vælger at blive.

Når vi ser på de unges beskrivelse af deres identitet som muslimer, er det nærliggende at se på, hvilke "andre" de positionerer sig i forhold til. Hvad er det for *udfordringer*, som de unge muslimer ser i deres omgivelser, og som de bruger deres religion i forhold til? Hvad er det for veje, som de følger, for at finde ud af, hvad "en muslimsk identitet" er for noget, hvordan *udforsker* de dens implikationer? Og hvordan manifesteres identiteten som handling, for eksempel inden for de muslimske ungdomsorganisationer eller i forhold til det omgivende samfund? Er det vigtigt for de unge, at den muslimske identitet finder sin plads som en del af et *udadvendt*, offentligt rum, eller foretrækker de, at identiteten bliver noget *indadvendt*, *segregerende*, der skaber en adskillelse mellem "det muslimske" og "det danske"? Hvad er det for et *identitetsfelt*, som de unge står i, og som på forskellig vis bindes sammen eller fragmenteres med afsæt i religiøse tolkninger, særligt når vi ser på det danske, det muslimske og den etniske minoritetsbaggrund, som flertallet af svarpersonerne bærer med sig?

NÅR DEN MUSLIMSKE IDENTITET UDFORDRES

De fleste unge, som jeg har talt med, fortæller, at der allerede tidligt i deres liv blev stillet spørgsmål til deres religiøse baggrund. En ung kvinde fortæller:

Jeg kan huske, i folkeskolen blev jeg stillet meget store spørgsmål om Guds eksistens og sådan noget. For de vidste, at vi var troende, vi troede på Gud, og så forventer folk, at vi skulle svare på det, og hvis vi ikke kunne svare på det, så var vi til grin, det var ligesom det, der var meningen: "Kan du se, du kan ikke engang svare på, hvor findes Gud, og hvorfor skal vi tro på Gud. Hvorfor må I ikke spise svinekød?" ... alle unge muslimer i dag ... der bliver stillet store spørgsmål til dem, i en alder hvor man ikke ville forvente at en tilsvarende dansker skulle svare på samme ting.²⁵

Lige meget om man tilhører religiøse eller etniske mindretal i Danmark, eller man ikke gør det, udfordrer det miljø, som man befinder sig i, ens overvejelser af, hvem man er. Identitet skabes i en dynamik af forventninger, udfordringer og personlige resurser. Hvad der får muslimske børn og unge til at "skille sig ud", er den religiøse arv, som de bærer med sig fra deres familier, men også tillægges dem af omverdenen, for eksempel med baggrund i deres etniske (minoritets)-identitet. Grupper og ikke mindst de grænser, som adskiller dem, skabes ikke alene af indre kommunikation og

²⁵ Interview, 18. september 2001.

identifikation, men også når gruppens medlemmer kategoriseres som særegne eller anderledes af magtfulde andre.²⁶ Dette illustreres i citatet, når svarpersonen fortæller, at meningen med de nærgående spørgsmål, hun modtog i skolen, var at gøre hende og den religion, som hun implicit symboliserede, til grin. At man i det hele taget kan tillade sig at gøre grin med nogen, understreger en overordnet position, en disciplinering af et individ eller en gruppe, som rangerer lavere i et socialt hierarki.²⁷ Derudover bruges latterliggørelsen til at understrege kategorier af acceptabel og ikke-acceptabel adfærd. Om folk spiser svinekød eller ej, vil i de fleste tilfælde være underordnet, og ikke noget, som andre interesserer sig for. Her bliver det, der serveres eller ikke serveres på tallerknerne i folks hjem, en del af grænsedragningen mellem to grupper.²⁸

Flere af de unge, som har indgået i denne undersøgelse, nævner gymnasiet eller de sene teenageår som det tidspunkt, hvor de for alvor måtte tage stilling til, hvem de var. Gymnasiet er for mange – også for unge muslimer – en overgangsfase til voksenlivet, hvor det individuelle valg, med og mod familien, er en central del af ungdomskulturen. En ung mand siger:

Jeg kan fortælle om, hvordan jeg startede min egen personlige erfaring. Den startede faktisk i gymnasiet. Jeg ved ikke om det er en generel tendens, men da jeg gik i gymnasiet, var jeg meget søgende, ikke så meget i religiøs forstand, men mere det at finde et fællesskab, som også kunne passe til min identitet eller nogle af de ting, jeg brændte for.²⁹

Andre af de unge beskriver, at behovet for bevidst stillingtagen til deres religion forstærkes af, at de under gymnasietiden oplever, at deres religion og familier opstiller restriktioner for, hvilke aktiviteter – og dermed hvilke sociale rum – de kan deltage i. Ønsket om at bevare kvinden seksuelt uberørt kan for eksempel medføre, at unge muslimske kvinder ikke deltager i fester. Også de unge mænd kan finde det problematisk at deltage i fester, fordi islams forbud mod at drikke alkohol gør det vanskeligt at deltage i sammenhænge, hvor alkohol eller andre rusmidler er en del af samværet. På grund af deres religiøse overbevisning, konsensus

²⁶ Fredrik Barth, "Introduction", i *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, red. Fredrik Bath, 1998 [1969]. Prospect Heights: Waveland Press:17f.; R. Jenkins, *Rethinking Ethnicity: Arguments and Explorations*. London: Sage Publications, 1997.

²⁷ Se for eksempel Nanna Mik-Meyer, *Dømt til personlig udvikling: Identitetsarbejde i revalideringen*. København: Hans Reitzels Forlag, 2004:42f.

²⁸ For denne diskussion i relation til adskillelsen mellem etniske grupper, se Fredrik Barth, "Introduction", i *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, red. Fredrik Bath, 1998 [1969]. Prospect Heights: Waveland Press:17f.

²⁹ Interview, 5. februar 2002.

inden for den etniske gruppe, som de tilhører, og hvad deres familie ser som acceptabelt at deltage i, oplever nogle af de unge, at deres muligheder (eller lyst) til at deltage i aktiviteter, som ofte kendetegner det sociale liv i gymnasiet, er begrænset. For at udfylde det sociale behov, søger nogle af dem mod muslimske ungdomsorganisationer. Her befinder de sig i en kulturel og religiøs ramme, som de også kan forsvare over for forældrene. En ung kvinde siger:

For mange piger, tror jeg, var det et problem at komme i gymnasiet for eksempel, fordi man pludselig ikke kunne følge med, der var mange ting, man ikke måtte, og så havde man brug for et alternativ for at fungere socialt, ikk'. Og der mener jeg, at [den muslimske ungdoms-]forenings arbejde måske er, at tage en plads der. Det er jo ikke, fordi der er så mange piger, der er aktive [i sådanne foreninger], så det er ikke reglen, men jeg tror, at de piger, der har et stort overskud, og som virkelig får et behov for at slippe af med den energi, ikk', de har trods alt en retning [mod deltagelse i det organiserede muslimske ungdomsliv].³⁰

FRA UDFORDRING TIL VALG: NYE FORTOLKNINGSVEJE

Flertallet af de unge, som jeg har talt med, understreger, at deres opdragelse har en betydning for deres religiøse overbevisning. Gennemgående er de unge vokset op i familier, hvor religionen har præget hverdagens praksis. Forældrenes rolle i den religiøse identitetsdannelse afspejles for eksempel, når én svarperson beskriver sig som "født muslim", altså som en person, der er født ind i en muslimsk familie, eller når en anden beskriver de krav, som forældrene med udgangspunkt i deres religiøse arv stillede til de unge kvinder. Selvom de unge ofte henviser til deres familie som et udgangspunkt for deres religiøse løbebane, argumenterer de også for, at deres religiøse identitet, deres religiøse engagement, er et personligt valg. De fremfører, at først da de for alvor satte sig ind i deres religion og for alvor tog stilling til, hvad den indeholdt, blev islam en betydningsfuld del af deres måde at se sig selv og leve deres liv på.

At de unge fremhæver *valget* af islam som så centralt, skyldes ikke mindst den udfordring i forhold til netop deres identitet, som mange møder igennem deres hverdagsliv. Når kammerater og lærere stiller spørgsmål om det at være muslim, kræver det viden og sikkerhed, men det kræver også, at den udspurgte vælger at tage udfordringen op og *bliver* denne identitet – lader sig markere som anderledes. Dette forhold er noget, som både nævnes af mine interviewpersoner, men som også gengives i de læserbreve, kronik-

³⁰ Interview, 26. september 2001.

ker og de foredrag, som de unge holder. Der er altså tale om en erfaring, som de unge opstiller som konstituerende for, hvem de er – både som enkeltindivider og som gruppe. En ung, mandlig muslim skriver i *Information* at:

De unge, der er født og opvokset i Danmark, oplever ofte, at deres tro bliver anfægtet, og at de bliver afkrævet svar på spørgsmål om alt mellem himmel og jord og derfor tvunget til at finde disse svar. Alternativet har for nogles vedkommende været at vende troen ryggen. Men for de fleste har den konstante hetz mod islam og muslimer placeret dem i en permanent forsvarsposition og derfor gjort dem naturligt mere søgende, hvad enten denne søgen er gået i retning af islam eller er blevet et forsøg på at finde en helt anden identitet.³¹

Såvel den udfordring, som de unge nævner, at de sættes over for, som det svar, som de finder, knyttes tæt sammen med spørgsmålet om identitet. Religionen er ikke ensidigt et tankesystem, en filosofi, en livsanskuelse af abstrakte dimensioner. Religionen *laves* af individer og grupper og bruges til at udgrænse og afgrænse individers og grupperes forhold til hinanden. Dette gælder både i den aktuelle praksis og italesættelsen heraf, altså hvordan man fremstiller og evaluerer det, som foregår. Religionen sætter sig på og i kroppen, om der så er tale om tørklæde eller skæg eller slunkne maver under fastemånedens Ramadan. Religionen bliver håndterbar og konkret, når den ses forankret i et enkelt menneske. Den troende bliver religionen inkarneret – han eller hun bliver så at sige islam.

Fokus på individet, at vide hvem man er og vælge hvem man er, er ikke mindst øget med moderniteten.³² Det er forbundet med status at kunne pointere for sin omverden, at man har valgt sin egen livsbane, at man virkelig er "sig selv", hvorimod det at henvise til familiers og slægts sædvaner som udgangspunkt for handlingsmønstre kan tages som et udtryk for manglende eftertanke og manglende selvstændighed. Henviser man til, at man har taget et valg i forhold til, hvad man vil, og hvem man er (om så omverdenen kan lide det eller ej), sætter man sig i en position, hvor handling og identitet bliver opfattet som noget velovervejet. De unges argument for, at de selvstændigt har valgt islam, også selvom de er opvokset med denne religion fra barnsben af, bliver endvidere et forsvar for, at islam er noget forståeligt og fornuftigt.

De unge beskriver således ofte deres valg som et resultat af en længere periodes overvejelse og fordybelse, der overbeviser dem om islams rationelle kvaliteter. Som en ung kvinde fortæller:

³¹ Omar Shah, "Permanent forsvarsposition", *Information*, 19. april 2004.

³² Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Cambridge Polity Press, 1991.

Jeg har det meget med islam, at jeg selv vil læse det, før jeg tror. Selvfølgelig kan jeg godt sidde og lytte, debattere og så videre, men jeg vil aldrig stole på det [der bliver sagt] hundrede procent, før jeg selv kan finde det og kan finde sådan virkelig mening. Det er netop, fordi jeg har det her skræmmebillede med folk, som bare følger blindt, og derfor så går jeg i den totalt modsatte grøft: Jeg vil ikke følge blindt, jeg vil virkelig vide noget om det.³³

De unges pointering af, at de selv har valgt islam, er ikke entydigt defensiv, et svar på modernitetens og en kritisk – ikke-muslimsk – omverdens krav. Valget indeholder sit eget element af stolthed og, kan man tilføje, sin egen offensive strategi. Når en person henviser til, at han eller hun har foretaget et valg, og gør det på baggrund af (lange) overvejelser, kan omgivelserne måske være uenig i udkommet af valget, men det bliver sværere at modsige, at valget har fundet sted ud fra principper, som er anerkendt og vægtige i det øvrige samfund.

De unges betoning af valget som centralt placerer sig i spændingsfeltet mellem minoritet og majoritet, hvor ikke alene det at henvise til forskelle, men også brugen af modpartens egne argumenter er en del af grænsedragningen. Den religiøst funderede argumentation – for eksempel brug af religiøse skrifter – er en del af dette møde. I et debatindlæg på religion.dk hedder det for eksempel, at:

Der er ingen tvang i religion. Hvis du vælger islam fra, er det dit eget valg og eget ansvar. Der er ifølge min overbevisning og forståelse ingen straf på denne jord [for religiøst frafald]. Kun Gud kan dømme, hvad angår tro. Islam fremhæver netop vigtigheden af tro som overbevisning og ikke tvang. Vi kan vælge at følge Guds vejledning eller ikke. Der er tale om en vejledning gennem barmhjertighed og ikke et diktat.³⁴

Citatet indledes med sætningen "der er ingen tvang i religion", en sætning, der ikke er tilfældigt udvalgt, men stammer fra Koranen (sura 2:256).³⁵ Verset anvendes ofte inden for en vestlig kontekst som et argument for, at muslimer ikke ønsker at omvende ikke-muslimer på baggrund af frygt, trusler eller terror: Omvendelse kan kun ske frivilligt. Kernen er, at tro hænger sammen med overbevisning, og at mennesket kan *vælge* at følge Allahs bud eller lade være.

³³ Interview, 26. september 2001.

³⁴ www.religion.dk/religionsdebatten:ktg=islam:aid=210080.

³⁵ Verset kan oversættes således: "Lad der ikke være tvang i religionen. Sandhed udskiller sig klart fra det fejlagtige. Den, der afviser det onde og tror på Allah, har fået fat i den mest sandfærdige støtte, som aldrig brækker. Og Allah ser og hører alting" (oversættelse baseret på Yusuf Alis engelske kommentar til Koranen).

DE UNGES BRUG AF INTERNET

Udforskning af islam slutter langt fra ved de unges valg af den muslimske identitet. Ofte betyder valget, at studier og fordybelse i troen intensiveres. De unge læser bøger om religiøse emner, lytter til bandede taler eller prædikener af religiøse lærde, bruger internettet eller tager del i muslimske ungdomsforeningers studiekredse. Flere af de unge klager dog over, at adgangen til religiøs viden ikke er særlig god i Danmark. En ung kvinde siger således, at:

Vi bruger internettet, og jeg har på et tidspunkt brugt internettet rimelig meget, men man kan også blive træt af at sidde foran en pc. Ellers har vi ikke helt vildt fede biblioteker her med islamiske bøger, så vi bestiller fra England, hvor de har store biblioteker og et forlag, hvor de udgiver islamiske bøger. Hvis der er nogen, der rejser derover, så har vi slået nogle titler op på internettet, og så prøver vi at få de folk til at købe bøgerne med hjem til os. Ellers bestiller vi dem hjem, det har vi også gjort efter at alle havde sat kryds ved alle de bøger, de gerne ville have og fik dem så billigere hjem på den måde. Arabiske bøger er næsten umulige at få fat på her i Danmark, så der skal man rejse til de arabiske lande for at få de gode bøger. Ellers trækker vi på de midler, vi har, der er imamerne og de folk, som ved mere om islam.³⁶

Internettet er tydeligvis et af de fora, som unge muslimer i Danmark (som andetsteds) benytter sig af, når de vil udforske deres religion. Selvom der eksisterer muslimske boghandlere i Danmark,³⁷ udtrykker flere af de unge, at det er svært at finde bøger, som kan give dem en troværdig indføring i deres tros principper. Internettet er et let tilgængeligt medie at få fat i information på, da der kan søges direkte på de begreber og problemstillinger, som man gerne vil vide mere om. Yderligere giver mediet mulighed for, at de unge kan møde og diskutere religiøse emner med ligestillede. Der er flere forskellige dansksprogede, internetfora, hvor muslimer kan få kontakt til hinanden. Nogle af disse fora er "offentligt" tilgængelige, det vil sige, at enhver kan gå ind og følge med i diskussionen. Forummet *Desi Debat*, og debatforaene på www.islamisk.dk og www.islamic.dk er eksempler inden for denne kategori. Andre fora kræver såvel medlemskab som accept af et nedskrevet regelsæt, for at man kan få lov til at deltage i diskussionen. Dette gælder for eksempel for Danmarks Forenede Cybermuslimer, bedre kendt som DFC, som har eksisteret siden slutningen af 1998. I efteråret 2006 havde listen næsten 500 medlemmer. DFC har vist sin betydning som en platform, hvor primært dansk bosiddende muslimer (men også et antal ikke-

³⁶ Interview, 6. februar 2002.

³⁷ Se for eksempel www.zahra.dk og www.islamguiden.dk (downloaded juli 2007).

muslimer) udveksler viden, hvor de kan stille religiøse spørgsmål og ligeledes gøre opmærksom på religiøse arrangementer rundt om i landet. På den måde bliver internettet et "sted", hvor et dansk (men også internationalt³⁸) muslimsk fællesskab forankres og en fælles viden etableres, selvom man ikke kender hinanden direkte. Som DFC's moderator, Fatih Alev,³⁹ siger:

Alene det, at der er viden og vidensudveksling [på DFC] gør, at DFC selvfølgelig har virket som en virtuel vind. Selvom man måske ikke fysisk har mødtes med nogen [andre, som også er medlemmer af forummet]. Der er mange, der nøjes med bare at debattere tingene [på internet], fordi de måske er travle erhvervsfolk eller arbejder, men alligevel af og til skriver indlæg i DFC, enten fordi de selv har nogle meninger eller har nogle spørgsmål. Altså, efter tre års bekendtskab mødte jeg en af de aktive på DFC i Århus. Det var ret interessant. Selvom vi kendte hinanden, og vi også sagde, at det nok var en god idé, hvis vi mødtes en dag, så gik der tre år før det lykkedes. Internettet resulterer ikke nødvendigvis i, at man mødes fysisk og er med i et fysisk netværk. Det er mere videnskæssigt og erfaringsmæssigt, at man drager nytte af det.⁴⁰

Internettet giver mulighed for at indsamle viden om islam i en situation, hvor en sådan viden ellers kan være svært tilgængelig (for eksempel når det kan være svært at få fat på de rigtige bøger), og hvor det, på grund af geografiske afstande, kan være svært at deltage i de studiekredse, som muslimske ungdomsforeninger tilbyder i byer som Odense, Århus og København. Ikke alle er dog lige begejstrede for den viden, som internettet tilbyder, og er forsigtige med at tage alle henvisninger til islam, der findes inden for dette medie, for gode varer. Nogle af de unge nævner for eksempel, at ikke alle de hjemmesider, som udgiver sig for at være muslimske, faktisk er det, og at man derfor let kan komme til at benytte sig af "forkert" viden. En ung mand fortæller, da jeg spørger til hans brug af internet, at:

For eksempel er jeg medlem af DFC, som er en mailingliste, og i det forum er der nogle gange nogen, der poster et eller andet fra en eller anden hjemmeside, hvorpå en eller anden skriver, at "nu skal I passe på den der hjemmeside, fordi den er ikke korrekt ifølge [den og den kilde]". Som regel så følger jeg råd fra de andre [på listen], både kammerater og andre muslimer.⁴¹

³⁸ Se kapitel 4.

³⁹ Et portræt af Fatih Alev gives i kapitel 3. En internetmoderator sikrer, at diskussionen på et forum foregår efter forummets regler og har af samme grund ofte mulighed for at censurere eller ekskludere medlemmer, som går over strengen.

⁴⁰ Interview, 7. januar 2002.

⁴¹ Interview, 12. oktober 2001.

Forståelsen af internettet som et sted, hvor man udforsker og forøger sin viden om islam, er altså tvetydig. På den ene side er internettet løsningen, når de unge hurtigt og nemt vil finde svar på deres spørgsmål eller vil deltage i et fællesskab af andre muslimer. På den anden side beskriver de unge internettet som et sted, der også har sine faldgruber – for eksempel i form af sider, der udgiver sig for at være muslimske, men ikke er det (de kan være etableret af fundamentalistiske kristne). Overordnet viser den måde, som de unge bruger internettet på, at mediet almengør tilgangen til religiøs viden og udlægning heraf. At have en detaljeret viden om sin religion behøver ikke være et resultat af lange teologiske studier, men kan i lige så høj grad være et udtryk for, at man er god til at finde viden (for eksempel på internet) og kanalisere denne viden videre ud til andre.⁴² Diskussionen på internettet karakteriseres således i mindre grad af henvisninger til, at man har læst det ene eller det andet religiøse værk, men i langt højere grad af klip fra diverse (ofte engelsksprogede) websider, hvad enten det drejer sig om udsagn fra "cybermuftier"⁴³ eller downloads fra essays, bøger eller de søgbare Koran- og *hadith*-samlinger, som også findes på internettet.⁴⁴

Udviklingen medfører ikke, at alle tolkningsforslag modtages som lige gode eller uimodsigelige. Skeptiske reaktioner på, hvad enkelte sider indeholder – eller de klip af tekster, som andre bruger i debatten – understreger forsøg på at begrænse variationen af tolkningsmuligheder. Selvom internettet giver en bred tilgang til religiøs viden, er det ikke al viden om islam, som anses for acceptabel. Dette kan i visse tilfælde udløse sanktioner imod dem, som man ikke er enige med. Et eksempel herpå er DFC, som særligt under sine første år ekskluderede medlemmer, som tilkendegav positive holdninger til bevægelsen Hizb ut-Tahrir. Yderligere kan oprøvede brugere af internettet eller dem, som anses (og anser sig selv) for at have en begrænset islamisk viden, bringes til tavshed eller i hvert fald få større påpasselighed over for kry ytringer, når de konfronteres med deres kilders svaghed af andre deltagere i de forskellige danske fora. Via internet skabes

⁴² Garbi Schmidt, "Construction Identity, Constructing Community: Young Muslims in the West and the Transnational Impact of the Internet", i *Religious Communities on the Internet*, red. Göran Larsson. Stockholm: Swedish Science Press, 2006. For andre studier af islam og internet, se for eksempel Jon W. Anderson, "The Internet and Islam's New Interpreters", i *New Media in the Muslim World*, red. Dale F. Eickelman og Jon W. Anderson. Bloomington: Indiana University Press, 1999; Gary Bunt, *Virtually Islamic: Computer-Mediated Communication and Cyber Islamic Environments*. Cardiff: University of Wales Press, 2000.

⁴³ Se for eksempel islam.tc/ask-imam/index.php (downloaded juli 2007). For lignende tendenser andetsteds i den vestlige verden, se Emily Wax, "Some Muslims Find Spirituality Online", *Washington Post*, 19. august, 1999.

⁴⁴ Søgbare Koran- og *hadith*-samlinger findes blandt andet på www.islamicity.com (downloaded juli 2007).

der nye hierarkier, nye autoriteter og nye muligheder for disciplinering blandt de troende.

DE UNGE OG RELIGIØS AUTORITET

Spørgsmålet om religiøs autoritet – hvem der kan udtale sig normativt og som talsmand for en gruppe – er ikke uvedkommende for identitetsdannelsen blandt de unge muslimer. Den amerikanske religionshistoriker Bruce Lincoln giver følgende beskrivelse af autoritet: "[Autoritet] kan bedst forstås i relationelle termer som en effekt af en forestillet, opfattet eller institutionelt foreskrevet asymmetri mellem taler og tilhørere, som tillader nogle talere at beherske ikke blot modtagernes koncentration, men også deres tillid og respekt, eller få deres tilhørere til...[at] opføre sig, som om det var således."⁴⁵ Legitimeringen af autoritet findes således i forholdet mellem talende og tiende, og de to parter forestilling om, at denne relation er naturlig. Selvom autoriteten ofte er forbundet med et embede, kan den ændre sig, for eksempel på baggrund af historiske forandringer. Der kan for eksempel ske en forøgelse eller opsplitning af autoritet,⁴⁶ således at det ikke længere alene er imamen eller muftien, som holder ordet, men også den professionelle, computereksperten eller moderatoren af internetlisten, for nu at give nogle mulige nutidige eksempler.

Selvom udviklingen blandt muslimer i Danmark har sine egne karakteristika, er det værd at lægge mærke til, at opsplitningen af autoritet også finder sted blandt muslimer andre steder i verden. Man kan tale om en større transnationalt funderet udvikling, som danske muslimer også er en del af. Dale F. Eickelman og Jon W. Anderson skriver:

Som i tidligere offentlige rum udvikler udfordringer til autoriteter sig omkring retten til at fortolke... Specielt for nutiden gælder, at engagementet [i at diskutere de rigtige fortolkninger] flyder fra få specialiserede kanaler over i mange generelle. Disse bliver ikke nødvendigvis mere offentlige, end det tidligere var tilfældet – moske-universiteter var nu engang offentlige steder, og juridiske dokumenter var offentlige dokumenter, skønt der kun var få, der havde adgang til dem. I stedet for kan man sige, at [diskussionerne over de rigtige fortolkninger] bliver offentlige på en anden måde. Deres karakteristika er flere og nye former for fortolkere, og fra dem, et mere varieret og bredere offentligt engagement.⁴⁷

⁴⁵ Bruce Lincoln, *Authority: Construction and Corrosion*. Chicago: University of Chicago Press, 1994:4. Min oversættelse.

⁴⁶ *Ibid.*:130f.

⁴⁷ Dale F. Eickelman og Jon W. Anderson, "Redefining Muslim Publics", i *New Media in the Muslim World*, red. Dale F. Eickelman og Jon W. Anderson. Bloomington: Indiana University Press, 1999:6. Min oversættelse.

Opsplitningen af autoritet er altså ikke altid problemfri eller uden konfrontationer. I en dansk kontekst er opsplitningen af autoritet for eksempel tydelig, når yngre og danske imamer, som Fatih Alev, kritiserer de imamer, som er kommet til Danmark fra for eksempel Tyrkiet eller Pakistan. Ifølge Alev har sådanne imamer kun begrænset viden om det danske samfund og kan dermed kun i ringe grad tilgodese de forsamlinger, som de repræsenterer. Importerede imamer, lyder hans argument, har svært ved at tolke islam på en måde, der forholder sig til livet i Danmark. "De imamer, som opholder sig i Danmark i få år ad gangen", har Fatih Alev således udtalt i medierne, "kan vi ikke rigtigt bruge til noget. De har ingen forståelse for de danske samfund, de skal fungere i".⁴⁸ Da imamen Shahid Mehdi i efteråret 2004 på dansk tv blev spurgt om, hvad en kvinde risikerede ved ikke at gå med tørklæde, og han både svarede, at en sådan kvinde ødelagde samfundet, og at det, at kvinder ikke gik med tørklæde, på mange måder forklarede kriminalitet mod dem, rejste der sig et ramaskrig i store dele af den danske offentlighed.⁴⁹ Blandt politikere og i medierne blev der krævet, at andre imamer i Danmark tog afstand fra udsagnet, der blev tolket som en accept af voldtægt af kvinder, som ikke bar tørklæde. Fatih Alev var en af de personer, som reagerede. I pressen sagde han således at:

Det [er] helt klart, at jeg ikke er enig i Shahid Mehdis måde at sige det på. Jeg tror, at det skyldes, at han ikke har haft sin ungdom her i landet. En dansk opvokset muslim ville ikke sige sådan, for vi er meget opmærksomme på den danske kultur og det danske samfund.⁵⁰

Citatet fremhæver en afstand imellem de muslimer, som er født og opvokset i Danmark, og nogle af de religiøse lærere, som er kommet udefra. Fatih Alev selv påberåber sig og gives religiøs autoritet, både som et resultat af hans viden om religionen, hans aktive bestræbelser på at vise islams berettigelse i det danske samfund og hans fremhævelse af Danmark som sit hjemland.⁵¹ Hvad de unge ser som afgørende for imamernes autoritet, er deres evne til at præsentere islam på en måde, der kan passe ind i en dansk hverdag. Kan denne forventning ikke honoreres, så prøver de unge ofte selv at finde frem til et svar, for eksempel inden for de

⁴⁸ Bente Clausen, "Islamisk fredagsbøn på dansk", *Kristeligt Dagblad*, 22. juli 1999.

⁴⁹ Indslaget blev bragt i programmet "Tal med Gud" på DR2, 21. september 2004.

⁵⁰ Tina Bryld, "Kvindesyn: Imam; Tørklæder er valgfrie", *Jyllands-Posten*, 26. september 2004.

⁵¹ Alev betonedede for eksempel sin identitet som dansk muslim under en hidsig debat med Mogens Camre (medlem af EU-Parlamentet og Dansk Folkeparti) i DR's Morgen-TV den 20. september 2004. Da Camre under diskussionen konfronterede Alev med, at han skulle "skrubbe hjem til sit eget land", reagerede denne ved at sige, at han ikke var indvandret til Danmark, og at dette var hans land.

muslimske ungdomsorganisationers studiekredse. En ung mand fortæller således om, hvordan de i hans forening valgte at lade læreren være en af de andre unge i gruppen:

Det er en af vores egne. Vi har prøvet med vores imam, men det bliver for uorganiseret, det tiltrækker ikke rigtig ... så længe vi ikke kan få en imam, der kan tale dansk, så bliver det os selv, der fremlægger. Det gør det også mere interessant for dem, der lytter.⁵²

En ung kvinde, som også har været engageret i en af de muslimske ungdomsorganisationer, udtrykker samme holdning til imamen – ikke mindst i lyset af, at de unge er begyndt at foretage deres egne religiøse fortolkninger:

Unge muslimer i Danmark har i højere grad tilegnet sig deres religion via selvstudier, ved simpelthen selv at slå op i Koranen... mens de her traditionelle imam-prædikener og de her importerede imamer i Danmark og deres taler ikke er noget, som unge er særlig opmærksomme omkring, eller som unge gider lytte til, eller måske på grund af sproglige barrierer ikke kan forstå. Nu kan jeg jo kun tale på mine egne vegne, men selvfølgelig også ud fra den erfaring, jeg har, at unge bruger i høj grad hinanden som sparringspartnere, når det gælder om at finde svar og finde praktiske svar på, hvordan praktiserer man en bøn, men også de mere filosofiske svar på større spørgsmål, i stedet for at gå hen og konsultere en imam på deres modersmål.⁵³

Religiøs autoritet erhverves ikke kun på baggrund af teologisk uddannelse. Autoriteten er også et resultat af, at personen gennemslagskraftigt handler og taler ind i den sociale virkelighed, som "tilhørerne" – i dette tilfælde unge aktive muslimer i Danmark – lever i. Taler imamen et dansk, som er til at forstå? Kan han forholde sig til det danske samfund og "danske" måder at gøre ting på, herunder overholde at komme til et møde til en bestemt tid? Kan han engagere sine tilhørere, fordi han forholder sig til ting, som de anser for vigtige i deres hverdag? At se imamen som nøglen til muslimske grupperinger – sådan som der er en vis tendens til at gøre i den danske offentlige og politiske diskurs – bliver således problematisk. Billedet af religiøs autoritet er langt mere diffust, deles af langt flere og udfoldes i langt flere sammenhænge end dem, som skabes af bederummets fire vægge.

Visse imamer skubbes altså ud på sidelinjen, når det gælder indflydelsen på den identitetsdannelse og praksis, som gør sig gældende blandt de unge muslimer i Danmark. De unge udtrykker fortsat stor respekt for imamer, måske netop fordi den type

⁵² Interview, 14. januar 2002.

⁵³ Interview, 18. februar 2002.

autoritet er dybt forankret i den islamiske tradition, men skaber og institutionaliserer også deres egne variationer af religiøs autoritet. En ung kvinde, som jeg interviewede på baggrund af hendes engagement i Women Youth League (WYL),⁵⁴ fortalte således om foreningens studieaftener, at man i stor udstrækning prøvede at afklare religiøse spørgsmål selv og kun i særlige tilfælde gik til den imam, som Idara Minhaj ul-Quran, WYLS moderorganisation, havde importeret fra Pakistan.

En af de imamer, som kom til Danmark fra Mellemøsten, spillede dog frem til sin død i 2007 en helt central rolle i en af de muslimske ungdomsorganisationer, nemlig MUNIDA (Muslimsk Ungdom i Danmark). Dette var imam Abu Laban, imam for det Islamiske Trossamfund i Danmarks moské i det københavnske Nordvest-kvarter (også kendt som Wakf).⁵⁵ Imamen ledede undervisningen for de unge – henholdsvis en gruppe af unge kvinder og en gruppe af unge mænd – som udgjorde foreningen. Abu Laban var tydeligvis en resurse, som de unge trak på og havde stor tillid til. At han fik lov til at spille denne rolle, nævnte nogle af de unge dog også som en grund til, at de til tider blev mødt med skepsis af andre dele af det organiserede muslimske ungdomsmiljø. Som et ungt kvindeligt medlem beskrev det: "De [muslimske unge uden for foreningen] tror bare, at vi er nogle små dukker, som følger hvad Sheik [imam Abu Laban] siger".⁵⁶ En konsekvens heraf var ifølge svarpersonen, at MUNIDA til tider havde svært ved at arbejde sammen med andre muslimske ungdomsorganisationer.

FORÆLDRENE BETYDNING FOR IDENTITETSDANNELSEN

For en del af de unge sker udforskning af islam således på deres egne præmisser. Traditionelle autoriteter og ikke mindst forældrene spiller stadigvæk betydningsfulde roller i de unges religiøse liv, men langt fra altid som medspillere. På samme måde som de unge beskriver nogle af de importerede imamer som repræsentanter for en amputeret islam, beskriver de ofte forældrenes islam som uigennemtænkt, uengageret og fejltagtig. En ung kvinde med pakistansk baggrund siger:

Der kan jeg se, der er nogen [blandt forældregenerationen], der overhovedet ikke tænker over, at de er muslimer. Det er ikke noget, der går særlig dybt ind ... Man er bare muslim, fordi ens forældre har været det i århundreder; det er den måde, man praktiserer islam på. Det er meget sådan ligesom ritualer, der bare skal gøres ... Og det, jeg så kan se, [er], at når unge selv begynder at studere, når de selv begynder at læse og vil forstå, hvad der står, så bliver deres måde at praktisere også

⁵⁴ Se følgende kapitel.

⁵⁵ Moskeens hjemmeside er: www.wakf.com (downloaded juli 2007).

⁵⁶ Interview, 22. juni 2005.

anderledes. Så begynder man at komme lidt væk fra de der kulturelle barrierer, som der er ... Så betyder det mindre, om man er pakistaner, eller om man er jugoslaver, eller om man er tyrker, hvor man nu end kommer fra.⁵⁷

Mulige konsekvenser af de unges udforskning af islam er, at de selv påtager sig rollen som religiøse fortolkere, opretter deres egne rum herfor (for eksempel studiekredse) og udfordrer den position, som forældregenerationen indtager. Magtforholdet imellem børn og forældre vendes næsten om: De unge hævder, på baggrund af deres udforskning og valg, at vide, hvad religionen i sin essens drejer sig om, hvorimod de mener, at forældrene er begrænset i deres religiøse viden, fordi de ikke har sat sig aktivt ind i den og ikke "valgt" den – kun underordnet sig gamle familietraditioner. De unge anvender ofte betegnelserne "autentisk" og "kulturel" islam for at udtrykke, hvad de ser som forskellen imellem den måde, som de selv og deres forældre tolker og praktiserer islam på. Autentisk islam beskrives som islam uberørt af menneskelig kultur og i overensstemmelse med den måde, som de første muslimer praktiserede deres tro på i Mekka og Medina. Måden at finde tilbage til autentisk islam går igennem studier, rationelle valg og erkendelsen af og erfaringen med (for eksempel på baggrund af migration) den mangfoldighed, som gør sig gældende blandt muslimer. Det, der skiller muslimer ad (og gør dem svage), er kultur: Det, der samler dem og gør dem stærke, er den religion, som de har tilfælles. De unge beskriver kulturel islam som udtryk for uvidenhed, stivnede traditioner, manglende stillingtagen til troens grundsætninger og et manglende globalt udsyn: En korrekt islamisk praksis begrænses af den direkte sociale og kulturelle ramme, som man lever i. For de unge bliver det kulturelle eller etniske fællesskab – i hvert fald på det idemæssige plan – noget sekundært, hvorimod det at være muslim med stort M bliver altafgørende. Dette behøver i sig selv ikke betyde en total afvisning af ens baggrund eller det land, som man selv og ens familie bor i. Der kan også være tale om – som nogle svarpersoner anfører – at religiøsitet giver mulighed for at knytte tre "hovedelementer" i ens identitet sammen: identiteten som etnisk minoritet, identiteten som dansker og identiteten som muslim.⁵⁸

Umiddelbart kunne de unges bastante beskrivelse af første-generationens religiøsitet tolkes som udtryk for en løsrivelse fra forældrene. At forældrene ikke forstår noget og er lidt bagefter, er også argumenter, som man hører blandt majoritetens unge i deres ungdomsoprør. Hvad der er specielt for de unge, som er i fokus i denne bog, er, at religionen bliver en central komponent i

⁵⁷ Interview, 26. september 2001.

⁵⁸ For eksempel interview, 26. januar 2005.

deres oprør og i de argumenter, som de anvender. Løsrivelsen bliver således ikke alene af privat karakter, men forholder sig også til forståelser af islam i offentligheden. Selvom de unge givetvis mener det, de siger, er det værd at gennemtænke, hvilken *strategisk* betydning deres afstandtagen til forældrene kan have. På den ene side er hævdelser af selv at kunne tolke, og tolke bedre end forældrene, en måde at tilegne sig status på inden for den gruppe, de tilhører. Men derudover kan afvisningen af forældrene også afspejle et forsøg på at tilegne sig status i forhold til et andet publikum, nemlig majoritetsbefolkningen. Den autentiske muslimske identitet beskrives som i fuld overensstemmelse med værdier og normer i et moderne (vestligt) samfund – for eksempel som en naturlig fortæller for menneskerettigheder, for kvindens rettigheder.⁵⁹ De unges pointering af, at deres muslimske identitet er et produkt af studier og seriøs overvejelse, og dermed et *rationelt* valg, kan være en måde, hvorpå de unge gør krav på respekt i forhold til en ikke-muslimsk majoritet. Her bliver "det andet", forældrene og nogle af de indvandrede imamer, anvendt som skyts: Når omverdenen taler om en sammenhæng mellem tvangsægteskaber, kvindelig omskærelse og islam, så er det i følge de unge deformationer, kulturelle fortolkninger, som den fæster sig ved. Islam i sin rene form, derimod, kan ikke tages til indtægt for den slags opførsel. Grænsedragningen mellem muslim og ikke-muslim, mellem minoritet og minoritet, både overskrides og vedligeholdes igennem denne proces. De unge er både muslimer og danskere, og danskheden gøres muslimsk, samtidig med at nogle former for islam og nogle muslimer marginaliseres.

Mens de unge tilegner sig muligheden for at udlægge tekst og praksis (et krav om selvbestemmelse, som kan siges at være på linje med fremhævelsen af individuelt valg og dermed en af modernitetens fordringer), og beviser deres egen integration i det danske samfund, efterlader de således nogle på sidelinjen. Samtidig med at man kan tale om større autoritetsmæssig variation i det dansk-muslimske miljø, er der nogle autoriteter, som ikke mindst på grund af deres synlighed og stemme i det danske samfund har større vægt end andre: her særligt velartikulerede, veluddannede, engagerede unge mennesker. Forældregenerationen og flertallet af indvandrede imamer, derimod, høres langt mindre i debatten – i hvert fald indtil krisen omkring tegningerne af Profeten Muhammad i *Jyllands-Posten* eskalerede i foråret 2006. Dette gælder både for indlæg i dagspressen, men også for videnskabelige publikationer, som beskriver islam i Danmark.

⁵⁹ Se også Dale F. Eickelman og Jon W. Anderson (red.), *New Media and the Muslim World*. Bloomington: Indiana University Press, 1999:12.

NÅR IDENTITETEN BLIVER ET OFFENTLIGT ANLIGGENDE

De unges ønske om at ændre majoritetens holdninger til islam, samtidig med at de fastholder deres religiøse egenart, afspejles ofte i en udadvendt religiøs praksis. Denne praksis indeholder en overskridelse af grænsedragningen mellem det at være muslimsk og dansk. Der kan være tale om demonstrationer, brug af aviser og tv, hvorigennem islam manifesteres som en del af en dansk hverdag – en del af livet i danske byer og gader. Også muslimske kvinders brug af *hijab* (tørklæde) og *jilbab* (en løsthængende, frakkelignende kjole) ses som en del af en udadvendt, identitetspolitisk strategi. Her er der måske ikke sat ord på, men klæde- dragten markerer handling: Den transformerer den person, som bærer den, til et genkendeligt symbol, og den transformerer det offentlige rum, som hun træder ind i.

Selvom *hijaben* på mange måder er blevet det mest synlige – og mest omdiskuterede og provokerende – symbol for manifestationen af islam i det offentlige rum, er det som udgangspunkt værd at understrege, at dette klædningsstykke ikke er ensidigt udtryk for en religiøs identitet. Den danske samfundsforsker Camilla Elg beskriver *hijabens* forskellige betydninger således:

For nogle kvinder er koranstudier eventuelt kombineret med at bære tørklæde en kilde til opgør med kvindeundertrykkende traditioner i familien, der reelt ikke er muslimske. For nogle kvinder er tørklædet årsag til, at de kan færdes i byens gader og stadig blive respekteret af deres familie og omgangskreds. Nogle unge kvinder oplever, at kun med tørklæde på bliver de mødt med respekt fra jævnaldrende mænd. For nogle kvinder er det afgørende for hele familiens ære, at de bærer tørklæde, og sanktioner, hvis de undlader, er voldsomme. Andre kvinder vælger selv, at de vil bære hovedtørklæde. For nogle kvinder er tørklædet et forsvar for deres etniske forskellighed i et samfund, som de føler ikke respekterer deres etniske gruppe. For nogle kvinder er det at bære tørklæde forbundet med at fejre religiøse højtider. For nogle kvinder er det en måde, man som kvinde kan vise sin hengivenhed over for sin gud på. Nogle kvinder vil gerne begynde at gå med tørklæde engang, fordi de ser det som en del af deres bestræbelse på at blive bedre muslimer. For nogle kvinder er tørklæder bare noget, alle kvinder går med i ens familie. For nogle kvinder er det et opgør med den vestlige verdens fokusering på kvinders kroppe som sexobjekter. For nogle kvinder er det at bære tørklæde et spørgsmål om at tage ansvaret for, at mænd ikke opfører sig uterligt og voldeligt. For nogle kvinder er det at bære tørklæde en måde at vise sine forældre respekt på.⁶⁰

⁶⁰ Camilla Elg, "Tørklæder er visuel ytringsfrihed", kronik, *Politiken*, 15. december 2003.

Selvom der således er mange grunde til, at unge kvinder vælger *hijab*, er den form, som vælges, ofte genkendelig. "Tøj er", som etnicitetsforsker Dorthe Staunæs beskriver det, "signaler til omverdenen. Det er tegnsættende praksis, hvorigennem man fremstiller bestemte (re)præsentationer af sig selv".⁶¹ Hvad subjektet bag ved tørklædet end indeholder, bliver hun en bestemt kategori af kvinde, når hun bærer det. Der er tale om en kropslig æstetik, som enten kan nydes eller provokere. Kvinden bliver synligt muslim. Den religiøse identitet sætter sig på kroppen. Der er selvfølgelig variationer i dette – for nogle kan tørklædet som sagt være en familietradition, som det er svært for den enkelte at undsige sig, for andre er det et bevidst religiøst valg. Og endelig skal man ikke glemme, at nogle af de unge kvinder, som står frem i det offentlige rum som aktive muslimer, eller nogle af dem, som aktivt tager del i muslimske ungdomsforeninger, slet ikke bærer *hijab*.

Men den debat, som er omkring det muslimske tørklæde i den danske offentlighed – ofte med negativt fortegn – påvirker i hvert fald nogle af de unges ønske om at bære det. Den genkendelige kropslige æstetik bliver i dette tilfælde både en synliggørelse af religiøs identitet og en protest. Forsøg på at begrænse muslimske kvinders brug af tørklædet i det offentlige rum kan betyde, at endnu flere vælger at bruge det. En ung kvinde fortæller, da jeg beder hende uddybe hendes udsagn om, hvorfor flere unge vælger at blive religiøse, at:

Jeg tror, at der selvfølgelig er flere forklaringer på en sådan religiøs bølge, men jeg tror, den opstår som et modtryk til det tryk, man måske oplever i de politiske fora eller den politiske debat. For eksempel den debat, der var omkring den muslimske pige med tørklæde, der fik afslag på ansættelse i Magasin... Et eller andet sted observerede jeg, at sagen satte en eller anden bølge i gang blandt muslimske piger. At det ligefrem blev en trend at gå med tørklæde. Måske ikke kun for det religiøse, det ved jeg ikke, om det var, men mere det at hun [kvinden, der anlagde sag mod Magasin] fik medhold i sagen, havde gjort, at man tog tørklæde på.⁶²

Tørklædets funktion og symbolik er således flertydig. Når en kvinde

⁶¹ Dorthe Staunæs, *Køn, etnicitet og skoleliv*. København: Forlaget Samfundslitteratur, 2004; 154f.

⁶² Interview, 5. februar 2002. Den pågældende tørklædesag blev afgjort ved Østre Landsret i august 2000. Dommen gik på, at Magasin havde udsat en muslimsk kvinde for indirekte diskrimination, da man nægtede hende plads som erhvervspraktikant, fordi hun bar tørklæde. Det er dog ikke altid, at muslimske kvinder får ret til at bære tørklæde på arbejde. I december 2003 blev der afsagt dom i endnu en tørklædesag, her imod butikskæden Føtex. En ung muslimsk kvinde blev bortvist fra sit arbejde i bagerafdelingen i Føtex, da hun begyndte at bære tørklæde. Dommerne mente, at butiksassistenten kendte eller burde have kendt til de regler, som der blev henvist til i hendes ansættelseskontrakt.

tager tørklædet på, kan hun være tilskyndet af familie, kulturel fortolkning, religiøs overbevisning, højtidsfejring, personligt valg og debatten om tørklædet i den danske offentlighed. Ser vi på gruppen af unge kvinder, som vælger tørklædet af religiøse grunde, afspejler deres brug af tørklædet en kombination af flere forskellige motiver. På den ene side ønsker de at underkaste sig, hvad de anser for Koranens bud om, at kvinden skal tildække sig.⁶³ På den anden side kan omverdenens fokus på – hvis ikke ligefrem forventning om – at en muslimsk kvinde bærer *hijab* medvirke til, at det bliver attraktivt at tage tørklæde på. Igennem den genkendelige religiøse klædedragt transformeres man til et ikon: Man er *den* muslimske kvinde. Individets fysiske kendetegn nedtones for at blive noget andet: et symbol på underkastelse i forhold til en guddommelig vilje. Måske netop derfor er det forståeligt, at tørklædet og den kvindelige muslimske klædedragt i mange henseender antager den samme form. Man ser fortsat kvinder, som for eksempel bærer den pakistanske *salwar kamiz*, men for mange kvinder på tværs af etniske grupper er den muslimske kvindedragt i stor udstrækning lig med et ensfarvet tørklæde, fæstnet under hagen, og en lang, ensfarvet frakkelignende kjortel (*jilbab*). Skal vi endnu en gang vende tilbage til billedet af Nørrebrogade, er det den klædedragt, som hænger i udstillingsvinduet på de butikker, som sælger tøj af "muslimsk tilsnit". Klædedragts form kan siges at være udtryk for tolkningen af islam som et trossystem, der går på tværs af etniske grupper og inkluderer og transcenderer dem alle, fordi religionen bliver den primære identitetsmarkør. Klædedragts entydighed bliver symbol på enhed i tro. Og den enstonede form for klædedragt kan også understøtte en ønsket synlighed i forhold til omverdenen. Ser man en kvinde, som bærer tøj af netop dette snit, er man ikke i tvivl om, hvem man har med at gøre.

Kvindens klædedragt kommunikerer et nonverbalt, symbolsk budskab om islam i en dansk hverdag. Også muslimske mænd kan vælge at synlig- og kropsliggøre deres religiøsitet, for eksempel ved at bære *jalabiyaa* (en vid, kjolelignende skjorte), eller vælge at lade deres skæg vokse, men omverdenens reaktion er langt mildere, end når det gælder tørklædet. Tørklædet er ikke "bare" et stykke stof, sådan som en T-shirt, et par jeans eller et par løbesko er det. Tørklædets provokation ligger i dets synliggørelse af religiøsitet, men i ligeså høj grad i omverdenens tolkning af denne form for klædedragt som kvindeundertrykkende. En debattør skriver således i en dansk avis, at:

⁶³ Forordningen om, at kvinder skal tildække sig, henføres oftest til vers 24:31 og 33:59 i Koranen. Om versene eksplicit kræver, at de troende kvinder skal bære tørklæde, diskuteres også blandt muslimer (se for eksempel Jonas Svensson, *Muslimsk feminisme: Några exempel*. Lund: Religio, 1994; Garbi Schmidt, *Islam in Urban America: Sunni Muslims in Chicago*. Philadelphia: Temple University Press, 2004).

Tørklædet er først og fremmest et symbol, ikke en ørevarmer mod den danske vinterkulde, men problemet er, at selv om jeg sætter hele min rationalitet ind på en forståelse og accept af tørklædets mangetydighed, kan jeg ikke unddrage mig det dominerende tolkningsfilter: Tørklædet signalerer først og fremmest middelalderlig, feudal, patriarkalsk tankegang med en stereotyp kvinde- og mandeopfattelse og med associationer til udannet fattigdom.⁶⁴

Blandt de *hijab*-bærende kvinder, som jeg har interviewet, er forståelsen en ganske anden. Kvinderne ser *hijab* som udtryk for underkastelse, bestemt, men underkastelsen er i forhold til Gud, ikke til manden. På samme måde reagerer muslimske kvinder på udtalelser om, at kvinder, som bærer tørklæde, ikke kan ses som danskere.⁶⁵ Atter er synligheden central: Om man kan markere religiøse symboler i det offentlige rum, og hvorvidt denne manifestation har betydning for, om man samtidig kan rumme en national identitet. Selvom nogle kvinder vælger tørklædet som en markering af, at de ikke vil smelte sammen med det omgivende samfund, er der også dem, for hvem brugen af tørklædet netop markerer en sammensmeltning imellem det danske og det muslimske.

AT FÅ RESPEKT I DET OFFENTLIGE RUM

En udadvendt manifestation af islam, eksponeringen af en muslimsk identitet i offentlige rum, er ikke begrænset til de tegn, som folk bærer på deres krop. Selvom synligheden af det muslimske i visse tilfælde giver sig til kende som (bevidst) provokerende, kan synligheden også tage form af eksemplarisk opførsel, hvad enten det drejer sig om at hjælpe gamle damer over vejen eller passe på, at man ikke skubber til nogen i butikskøen.⁶⁶ Den eksemplariske opførsel kan, sådan som det følgende eksempel illustrerer, give sig udslag i en offentlig irettesættelse af personer med samme etniske, religiøse og kulturelle baggrund som en selv. Eksemplet stammer fra en diskussion på internetforummet *islamic.dk*:

Jeg sad en dag på en af de 3 bagerste sæder i bussen på Nørrebro, på vej hjem, bussen stopper, og der kommer 6–7 unge muslimer på en 12–13 år ind. Oppe ved chaufføren står de og snyder med deres buskort og giver det til hinanden, da de skal ind, men buschaufføren lægger ikke

⁶⁴ Lone Nørgaard, "Sløret kvindekamp?", *Jyllands-Posten*, 25. juli 2001.

⁶⁵ For eksempel Bibi Shah, "Patent på danskheden" *Jyllands-Posten*, 15. april 2001. Se i øvrigt Mogens Camres (DF) svar på dette indlæg (Mogens Camre, "Tro og tørklæde: Danskhed forpligter", *Jyllands-Posten*, 22. april 2001).

⁶⁶ Se for eksempel Karen-Lise Johansen, *Muslimske Stemmer: Religiøs forandring blandt unge muslimer i Danmark*. København: Akademisk Forlag, 2002: 119ff.

mærke til det, eller er ligeglad ... de 6-7 drenge sætter sig bag ved mig og er højroastede og larmer, så jeg sidder og skærer tænder.. Den ene siger så, "ew Joe, hvad sker der med dig? Han er total dum ham der chafføren, vi ta'r bare røven på ham.. hahaha...!" Så siger en anden "Ew Joe! Hahaha..! Kan du huske, da vi stjal de der cykler, mand! Wallah [jeg sværger] det var for sjovt! Vi smadrede den bare, hahaha...! En tredje siger... "Billah, ovre i skolen så 'thalderd' [stjal] vi 'parda' [penge] fra en, wallah det var totalt fedt mand!" ... "Hallo mand! Joe! Vi skal også ud og lave nogle 'parda'. Jeg skal mødes med hende Louise". En anden siger: "Louise, føj mand! Hvor du grim, hun er total billig, hende der, alle har bare været på hende." "Wallah!" "Ja, wallah mand! Tror du, jeg lyver, din lud**!?" Jeg har siddet og tænkt over, hvad jeg skulle sige til dem, efterhånden som folk vendte sig om og kiggede på dem ... Efterhånden som de blev ved, fik jeg nok og tænkte, hvad skal der blive af dem, hvis jeg ikke siger noget: Så jeg vender mig om og siger til dem: "Audubillah [jeg søger beskyttelse hos Allah]! Hvordan er det, I snakker?! Hvis jeres mor sad i bussen, ville I sidde og snakke sådan? Hvis jeres mor altid var ved siden af jer, ville I så gå rundt og lave sådan noget!? Allah er altid ved siden af jer og hører og ser, hvad I laver! Tænk jer om! I lyder som en flok hyæner!" Så vendte jeg mig om og skar tænder igen. Jeg sad nærmest og rystede af raseri, og tænkte, "Åh, Allah, retled dem og lad aldrig mine børn blive sådan." Utroligt nok blev de helt stille, de klappede virkelig i som østers, det eneste, jeg hørte resten af turen, var en hviskende stemme, der sagde; "Wallah mand, det er rigtigt, ta' jer sammen."⁶⁶

Eksemplet giver en illustration af, at de unge igennem deres handlinger prøver at vise sig som gode medborgere og dermed bygge bro over, hvad der kan opfattes som et modsætningsforhold mellem et religiøst og nationalt fællesskab. Den muslimske medborger kombinerer religiøs praksis med en social praksis, som er anerkendt i det omgivende samfund. Som den danske religionshistoriker Karen-Lise Johansen beskriver, fokuserer religiøs praksis blandt unge muslimer i Danmark i mindre grad på overholdelse af ritualer, som de fem daglige bønner, og i stadig højere grad på, at man opfører sig etisk korrekt som muslim.⁶⁷ Dette øgede fokus på opførsel snarere end ritualer kan også skyldes rent praktiske omstændigheder: Det kan være svært at finde tid og sted til bøn, hvis man skal til møde, til forelæsning eller er ansat et sted, hvor rutinerne gør det svært at afbryde arbejdet uden for de pauser, som arbejdspladsen har fastsat.

Den religiøse praksis forholder sig naturligt til den kontekst,

⁶⁶ Debatindlæg indsendt til internetsiden Islamic.dk d. 28. juni 2004. Debattråd: "Vi må gøre noget for de unge i DK..."

⁶⁷ Se for eksempel Karen-Lise Johansen, *Muslimske Stemmer: Religiøs forandring blandt unge muslimer i Danmark*. København: Akademisk Forlag, 2002: 109.

som den troende befinder sig i. I eksemplet ovenfor irttesætter fortælleren de unge, fordi han finder deres opførsel uacceptabel ifølge islam, og fordi de andre passagerer kan få en negativ opfattelse af islam, hvis han ikke får de unge til at klappe i. Fortælleren bemærker, at folk vender sig om og kigger. At fortælleren må gribe ind, er både udtryk for en religiøst funderet irttesættelse (hvilket blandt andet understreges af hans brug af en religiøs term, *audubillah*, da han begynder at tale til de unge uromagere), og en markering over for de andre passagerer af, at de unge opfører sig på en måde, som intet har med islam at gøre. Korrekt islamisk opførsel bliver ensbetydende med at vise sig selv som en ordentlig og redelig deltager i det omgivende samfund. Som en ung kvinde beskriver, da vi diskuterede betydningen af at være synlig som muslim:

Målet for mig er at få budskabet frem, og budskabet er, at vi er muslimer, og vi har en bestemt måde at leve på, men det er ikke ensbetydende med, at vi er en trussel for samfundet, tværtimod vi er en berigelse, det er det, vi føler, vi er. Det vil jeg helst have frem, uden selv at blive fremhævet.⁶⁸

Både det at bære *hijab* eller opføre sig kultiveret drejer sig om at *gøre* ting, at *være* noget. Dette noget er, som svarpersonen beskriver det, ikke nødvendigvis (eller ligefrem uønsket) forbundet med fremhævelsen af personlige træk. Snarere bliver man et genkendeligt tegn, som formidler et bestemt budskab. Tegnet er i denne sammenhæng "muslim", budskabet "berigelse". Akkurat som dette udadvendte tegn sætter sit præg på individets handlinger, genfinder man det i de muslimske ungdomsforeningars aktiviteter. Flertallet af de muslimske ungdomsorganisationer har for eksempel været eller er værter ved debatarrangementer for både muslimer og ikke-muslimer, eller har besøgt skoler og gymnasier for at fortælle om islam.⁶⁹ Nogle foreninger tilbyder, at eleverne eller de studerende kan besøge en moské, hvor deres guider også fortæller om islam. De unge understreger, at for at holde foredrag skal man være velforberedt, have sine papirer i orden og ofte have overværet andre unge holde foredrag, før man selv prøver kræfter med et publikum. Det gælder om at kunne præsentere og svare på spørgsmål på en måde, der er overbevisende.

NÅR DET IKKE LYKKES AT FÅ BUDSKABET UD

⁶⁸ Interview, 6. februar 2002.

⁶⁹ Se for eksempel Garbi Schmidt, "Muslimske ungdomsforeninger i Danmark", i antologien *At være Muslim i Danmark*, red. Inge Liengaard og Lise Paulsen Galal. København: Forlaget Anis, 2003.

Hermed ikke sagt at det altid lykkes for de unge at fremstille islam på en måde, som vækker anerkendelse og genkendelse i det omgivende samfund. Et eksempel er et foredrag om ægteskabet i islam, som MUNIDA afholder under et åbent hus-arrangement i Islamisk Trossamfunds lokaler i foråret 2005. En ganske ung pige fortæller om, hvad hun anser for at være det islamiske ægteskabs velsignelser. Hvis man følger de islamiske principper for ægteskab, understreger hun, så kan intet gå galt. Også blandt danskere findes der arrangerede ægteskaber – men de kritiseres ikke offentligt, fordi det ikke er muslimer, som indgår dem. Som et eksempel herpå henviser hun til ægteskabet mellem kronprins Frederik og kronprinsesse Mary. Her krævedes der også en accept fra dronningen, før de unge kunne give hinanden deres ja.

Det arrangerede ægteskab er tydeligvis et provokerende emne, og end ikke de søde småkager på bordene kan hindre, at nogle af tilhørerne reagerer stærkt. En kvinde fremfører, at en 16-årig pige på ingen måde kan udtale sig om, hvad det vil sige at være gift, og en anden, at hun ikke kan acceptere, at kronprinseparrets ægteskab beskrives som arrangeret. Da en ung muslimsk mand, som sammen med et par andre mænd har fulgt foredraget fra en sofagrube fra siden, prøver at besvare et af disse spørgsmål og beder om spørgerens navn, får han at vide, at det vil hun aldeles ikke give ham. Diskussionen bølger nu frem og tilbage mellem de tilstedeværende muslimske unge, som både forsøger at forsvare den ganske tydeligt rystede foredragsholder og deres fælles religiøse standpunkt, og en håndfuld ophidsede og lige så rystede tilhørere. Der er absolut ikke konsensus og fordragelighed, da deltagerne går hver til sit.

Eksemplet understreger, at selvom afsenderen i sit udgangspunkt kan ønske at skabe en platform for dialog med omverdenen, stemmer resultatet ikke nødvendigvis overens med forventningen. Hvor den unge pige i dette tilfælde formodentligt anvendte eksemplet med kronprinsens og kronprinsessens ægteskab for at skabe genkendelighed og accept for det arrangerede ægteskab, blev udfaldet således et ganske andet.

DEN UNIVERSALISTISKE TOLKNING AF ISLAM

De unge beskriver deres identitet som eksisterende i et spændingsfelt mellem deres etniske minoritetsbaggrund, deres liv og opvækst i Danmark og deres valg af islam som en synlig, markeret faktor i deres måde at relatere og handle på i forhold til disse to baggrunde. Denne beskrivelse har klare paralleller i den måde, som de sætter ord på deres tro på. Den universalistiske, akulturelle forståelse af islam understreger på mange måder den selvforståelse og de erfaringer, som de unge bærer med sig, akkurat som de kan bruge den til at udvide deres handlings-

muligheder i forhold forældre og samfund. I forhold til forældrene kan de unge bruge religionen som et argument for at deltage i ungdomsforeninger eller for at forsvare et ægteskab uden for den etniske gruppe.⁷⁰ I forhold til omverdenen kan forståelsen af islam som en religion, hvor etniske forskelle er ubetydelige, bruges som en måde at nedtone modsætninger mellem minoritet og majoritet på. Et argument, som jeg har hørt gentaget i flere sammenhænge, er, at man kan være muslim *og* dansk *og* tyrkisk (for eksempel) på én og samme tid: Det religiøse aspekt bliver så at sige en broidentitet.

Det universalistiske perspektiv bruges ofte til at understrege, at nationale og etniske grænser er islam ligegyldig. At islam herigennem understreges som *af* og ikke *mod* det omgivende samfund er en grundsten i den måde, som mange muslimske ungdomsforeninger agerer på i forhold til det omgivende samfund, således som vi vil se det i det næste kapitel. Dog er det langtfra den eneste måde, som unge anvender en universalistisk tolkning af islam på. Det universalistiske perspektiv kan også anvendes afvisende i forhold til den nationale kontekst, som de unge lever i. En gennemgang af det universalistiske perspektivs facetter er således nødvendig for at kunne se, hvad der binder muslimske ungdomsforeninger sammen, og hvad der adskiller dem, ideologisk såvel som praktisk.

I forbindelse med udgivelsen af den dansk-norske antologi, *Islam, kristendom og det moderne*, gør en af bogens forfattere, Omar Shah, i en kronik i dagbladet *Information* rede for nogle af de tendenser, som han mener, er kendetegnende for identitetsdannelsen blandt unge muslimer. Hvor forældrene stadigvæk har stærke alliancer og loyalitetsfølelse over for de lande, som de i sin tid forlod, deles denne nostalgi ikke af deres børn. Dette, mener Shah, har betydning for generationernes måder at praktisere islam på. Hvor forældrenes religiøse livssyn er bundet til oprindelseslandet, er de unges islamforståelse derimod enten "global" eller "lokal". Ifølge Shah kan tendenserne blandt de unge beskrives som følgende:

Den globale islam, der har vind i sejlene verden over, lægger afgørende vægt på ummah-begrebet – at alle verdens muslimer er et trosfællesskab. Det vil sige at de unge muslimer i Danmark, der er globale muslimer, ikke længere opfatter sig selv som tyrkiske, pakistanske eller marokkanske muslimer, men på den anden side heller ikke som danske muslimer, hvilket er vigtigt at bemærke. De opfatter sig slet og ret som muslimer og som del af den verdensomspændende ummah. Deres fokus er i hele den muslimske verden. De har stor interesse i, hvad der foregår

⁷⁰ Garbi Schmidt og Vibeke Jakobsen, *Pardannelsesmønstre blandt etniske minoriteter i Danmark*. København: Socialforskningsinstituttet, 2004:130f.

andre steder i ummahen... Lokal islam repræsenteres af muslimer født og opvokset i Danmark, der mener, at islam bør have en dansk udtryksform, at der må udvikle sig en såkaldt »dansk islam«. Disse unge kan være ortodokse muslimer, der blot finder det naturligt, at der opstår en dansk form for islam, eller de kan være stærkt kompromissøgende muslimer, der ønsker at beskære og tilpasse islam, så den bedre passer til det danske samfund. Muslimer i den sidste kategori vil ofte have en forestilling om, at samfundets modvilje mod islam skyldes dens fremmedartethed, og at danskerne generelt vil være mere tilbøjelige til at acceptere islam, hvis en mere »spiselig« dansk form for islam vinder indpas.⁷¹

Shahs distinktion imellem forældrenes og de unges islam ligner den, som vi tidligere har set andre unge muslimer beskrive. Hvor de unge, igennem deres studier og refleksioner, hævder at repræsentere eller bevæge sig hen mod autentisk islam, repræsenterer forældregenerationen kulturel eller national islam – en tro splittet mellem etniske grupper, sprog og tænkemåder, som gør troen kraftløs og deformerer dens indhold.

Men ikke alle unge tolker ifølge Shah religionen på ret vis. At nogle unge prøver at tilpasse islam til den omgivne kontekst finder han religiøst forkert. Således sammenligner han nogle unges "lokale" tolkninger af islam med forældrenes "nationale" tolkninger – i begge tilfælde mener han, at islam underkastes et nationalt eller etnisk fællesskab. Tydeligt er det, at den version, som Shah anser for kraftfuld (og korrekt) islam, er den, han beskriver som global, og som jeg her har valgt at kalde universalistisk. Ifølge Shah hæver den globale islam sig over det nationale, over det etniske, og for den, der bekender sig til denne tolkning af religionen, er identitet først og fremmest et spørgsmål om tro. Man er først og fremmest muslim.

Grænserne mellem det lokale/nationale og det universalistiske er nok mindre kategoriske, end Shah beskriver dem. Religionen praktiseres inden for en bestemt kontekst, som både kan være national og transnational – der behøver ikke være tale om et enten-eller. I sit daglige virke kan en person, for eksempel på baggrund af sin identitet som muslim, finde det nærliggende at engagere sig i samfundsdebatten samtidig med, at han eller hun argumenterer for, at fredagsbønnen er på dansk og imamer i Danmark kender til danske forhold. Selv samme person kan via internet indgå i netværk med muslimer i andre lande og føle solidaritet med trosfæller i verdens brændpunkter, hvad enten det drejer sig om Tjetjenien, det palæstinensiske selvstyre eller Kashmir. Den religiøse identitet transcenderer eller underkender

⁷¹ Omar Shah, "Permanent forsvarsposition", *Information*, 19. april 2004.

ikke ensidigt den etniske eller nationale identitet. En ung kvinde fortæller således om, hvad hun ser som forudsætningen for, at en universalistisk tolkning af islam er så udbredt blandt unge muslimer i Danmark:

Jeg tror, at den religiøse identitet er noget, som mange unge, som er to-kulturelle, tyer til, fordi den er løsrevet fra alle de her etnicitetsbegreber eller alle de her kulturelle kasser, man ofte beder folk om at putte sig selv i. Folk som mig, som både er født og opvokset i Danmark, men samtidig har nogle forældre med en anden etnisk baggrund, er jo unægtelig påvirket af forskellige kulturelle strømninger, både via opdragelsen på den ene side og så via det, at man er socialiseret gennem danske institutioner på den anden side. Så den der selvstændige stillingtagen til, hvem man er, [som finder sted] på et meget tidligt tidspunkt, tror jeg, er særlig symptomatisk for unge muslimer i Danmark.⁷²

UNIVERSALISME SOM VEJ TIL DELTAGELSE ELLER AFVISNING

Fokus på en altfavnende religiøs identitet betyder ikke nødvendigvis, at de unge forkaster de kulturelle udtryk, som de er vokset op i, eller dem, som de møder i daginstitutioner og skoler – hvad vi kan kalde en *integrerende* identitetspraksis. De unge, som er blevet interviewet i forbindelse med denne bog, anvender alle religionen til at knytte andre dele af deres identitet og omverden sammen, men der er også andre unge, som bruger religionen til at splitte disse elementer yderligt ad – vi kan her tale om en *ekskluderende* identitetspraksis. En sådan praksis findes for eksempel inden for bevægelsen Hizb ut-Tahrir. I et indlæg i *Khilafah magasinet*, der udkom i 2001, skriver bevægelsen således, at:

De [nogle muslimer] tror, at de godt kan beholde en del af Islam og samtidig samarbejde med Islams og muslimernes fjender, nemlig kolonimagterne med USA og England i spidsen (eller deres agenter i muslimske lande), for derved at nyde accept og tilfredshed hos disse kufr [ikke troende]-stater. De tror, at de kan blive ved med at være islamiske og muslimer, samtidig med at de underkaster sig den vestlige kultur, kolonimagternes politik og interesser i muslimernes lande, og samtidig med at de tager afstand fra de islamiske tanker og love, som de vestlige stormagter og europæiske regeringer ikke tolererer eller betragter som en trussel mod deres indflydelse, interesser og eksistens... Vi ser nogle af disse [muslimer] gradvist afklæde sig islam. De arbejder efter vestlige regeringers dagsorden, adopterer – og propagerer for kufr politiske koncepter og politikker. I stedet for at kultivere

⁷² Interview, 18. februar 2002.

folk med islamisk kultur og kalde folk til Islam arbejder de for at føre folk væk fra de rene islamiske tanker og love og samtidig bane vejen for muslimernes sammensmeltning med de vestlige samfund igennem deres forsøg på at skabe en ny Islam – Euroislam – som ikke tilhører Muhammads åbenbarede budskab. Konsekvensen bliver, at vi beholder vores muslimske navne, men bærer en vestlig mentalitet og psyke i dette liv, og efter livet ender vi i Jahannam (helvede), må Allah (swt⁷³) beskytte os mod det.⁷⁴

Citatet kredser om og trækker skarpe linjer mellem tre positioner. Den første position er de muslimer, som ifølge Hizb ut-Tahrir prøver at tilpasse islam, skabe "en ny islam"⁷⁵, for derved at sammensmelte muslimer med de vestlige samfund. Resultatet af denne proces tegnes dystert, idet den vil sende de troende direkte i helvede. Islam skal altså forhindres i at smelte sammen med vestlige samfund, hvilket også forklarer Hizb ut-Tahrirs modvilje imod, at muslimer deltager i vestlige politiske processer, for eksempel afgiver deres stemme ved folketingsvalg. Den anden position er de politiske magter, som Hizb ut-Tahrir til stadighed spiller op ad, og som danner en modsætning (men også parallel) til bevægelsens forståelse af islam som politisk og ideologisk: USA, England, de vestlige regeringer. Lader man islam påvirkes af en national kontekst, et vestligt land, så går man disse magters ærinde og amputerer dermed det budskab, som kan rejse menneskeheden. Den tredje position, Hizb ut-Tahrirs tolkning, er derimod både universalistisk og antinational. De fleste af bevægelsens publikationer – for eksempel dem, som man finder på internet – forholder sig således til en overordnet kontekst, hvor der ikke kun tales til muslimer i enkelte lande, men tales til muslimer generelt.

Hizb ut-Tahrir afviser altså den vestlige nationalstat og afviser, at muslimer kan deltage i den. Bevægelsen er ikke modstander af enhver form for nationalisme; modstanden afhænger af, hvilken slags nationalisme man taler om. Som Malene Grøndahl, Torben Rugberg Rasmussen og Kirstine Sinclair beskriver det i deres bog om Hizb ut-Tahrir i Danmark, så kan det godt være, at bevægelsen

⁷³ "SwT" er en forkortelse for det arabiske udtryk "salla Allahu alayhim wa sallam", der kan oversættes til "Guds fred og velsignelser være med ham" på dansk. Udtrykket anvendes af den troende, hver gang denne nævner eller skriver Muhammads navn. På skrift anvendes ofte forkortelser som swt (arabisk), pbuh (peace be upon him), eller fvmh (fred være med ham). Se www.islam.dk for eksempler herpå.

⁷⁴ "Hvem fastsætter dagsordenen for Muslimerne, Allah (swt) eller Kuffar?", *Khilafah magasinet*, juni 2001. Forfatter ikke angivet. *Kuffar* er flertal af det arabiske udtryk *kafir*, der betyder ikke-troende.

⁷⁵ Begrebet "ny islam" kan siges at henvise til den arabiske term *bida*, som betyder nyskabelse. Nyskabelsen i forhold til islam er problematisk, da åbenbaringen anses for afsluttet – Profeten Muhammad anses for den sidste profet til menneskeheden og dertil "Profeternes segl", altså den, som forseglede åbenbaringens form og indhold. Koranen beskriver også sig selv som det komplette budskab: Intet er udeladt af denne bog (sura 6:38). *Bida* kan derfor sidestilles med blasfemi.

er kritisk over for deltagelse i danske nationale anliggender. Men samtidig søger de at påvirke udviklingen i den muslimske verden, i troen på, at det vil være her, at kalifatet (det muslimske styre, udført på de præmisser, som Allah har forordnet) vil kunne etableres.⁷⁶ Den muslimske nation spiller altså en rolle som ideal, hvorimod den vestlige nation angives som kilden til de troendes fordærv. På samme måde med identiteten: Enten holdes den ren, islamisk, eller også ødelægges den i mødet med Vesten. Islam og Vesten kan ikke mødes, og islams universalistiske aspekter kan ikke bruges som broidentitet imellem de poler, som bevægelsen tolker som absolutte modsætninger. De troendes eneste fælles mål er at genetablere kalifatet.

En universalistisk tolkning af islam har således forskellig betydning for forskellige individer og grupper af muslimer. Men tydeligt er det, at de unge bruger de universalistiske perspektiver til at forholde sig til væsentlige elementer i deres hverdag og identitet: Den familiebaggrund, de bærer med sig, og det land, som de bor i. Universalismen kan bruges til at opløse modsætningsforholdet mellem tilsyneladende kontrasterende poler. Men de unge kan også bruge en universel tolkning af islam til at kritisere hinanden med og dermed lade nye poler opstå. Selvom universalismen således umiddelbart kunne ses som noget, der inkluderer *alle* muslimer, bidrager den i lige så høj grad til opsplitning. Denne opsplitning er ikke mindst tydelig i næste kapitels beskrivelse af forskellige muslimske ungdomsorganisationer i Danmark.

⁷⁶ Malene Grøndahl et al., *Hizb ut-Tahrir i Danmark: Farlig fundamentalisme eller uskyldigt ungdomsoprør?* Århus: Aarhus Universitetsforlag, 2003:135.

Kapitel 3: Foreningerne

Islam er ofte en synlig del af det gadebillede, som vi møder omkring os. Vi genkender *hijaben*, vi genkender bønnen på Rådhuspladsen, vi genkender manden, der iført lang, hvid *jalabiyyah* og hvid *kufi* (lille rund hat af blødt stof) haster ud af opgangen til en ventende bil, hvorfra lyden af Koran-recitation blander sig med morgenluften; vi ser Koranen i bagruden og bedekransen, som hænger ned fra spejlet i forruden. Vi ser islam i de offentlige rum, som vi selv færdes i. Men bag ved disse er der rum, som vi kender langt mindre til, og som vi kan være forundrede over findes. Hvem ved: Måske manden med *jalabiyya*'en og *kufien* var på vej ned fra morgenbøn i en moske, der ligger i beboelsesejendommen? De seneste opgørelser over moskeer i Danmark viser, at der findes over hundrede af disse i Danmark – hvoraf alle på nær en enkelt findes i lejligheder, kældre, islamiske skoler eller nedlagte fabriksejendomme.⁷⁷ Meget af den religiøse praksis og den måde, som rum og liv anvendes på i forhold til islam, foregår uden for vores synsfelt. Ikke fordi sådan praksis er fordækt eller undergravende. Den har bare ikke nogen rolle at spille i det offentlige rum.

Store dele af det muslimske liv i Danmark er ukendte og usynlige for majoritetsbefolkningen – hvis ikke ligefrem uinteressante. I efteråret 2004 rapporterede flere aviser om manglende tilslutning til den såkaldte "moskeernes dag". Et antal moskeer landet over havde åbnet deres lokaler for interesserede, men forholdsvis få benyttede sig af muligheden.⁷⁸ Én ting er altså debatten om islam og den rolle, som denne spiller i en national selvforståelse; noget andet er, i hvilken grad der udvises interesse for at sætte sig ind i islams indhold og lære om muslimer, for eksempel når det gælder udøvelse af denne religion i ens lokalområde.

Også en stor del af de aktiviteter, som finder sted i muslimske ungdomsforeninger, finder sted uden for offentlighedens søgelys. Medlemmerne er personer, som hver især lever deres eget liv og deltager i foreningslivet af lyst og overbevisning, akkurat som når andre unge melder sig ind i en politisk eller religiøs forening. Alligevel viser de senere års begivenheder, at en offentlig eksponering påvirker disse foreninger på en måde, som ikke

⁷⁷ Lene Kühle, *Moskeer i Danmark – Islam og muslimske bedesteder*. Højbjerg: Forlaget Univers, 2006.

⁷⁸ Se for eksempel Elisabeth Arnsdorf Haslund, "På besøg hos islam: Landets moskeer slog dørene op", *Berlingske Tidende*, 11. oktober 2004; Henrik Grønvald, "Moske på charmeoffensiv", *Jyllands-Posten*, 11. oktober 2004; Anne Korsholm, "Kun få ville til åbent hus i moskeer", *Kristeligt Dagblad*, 11. oktober 2004. Arrangementet er siden blevet en årlig begivenhed i Islamisk Trossamfund i København.

overgår ret mange andre foreninger i det aktive danske ungdomsliv. På samme måde som vi har set det på individniveau, mødes muslimske ungdomsforeninger med forventningen om at kunne forklare, hvad islam er, og at de kan afklare og "kropsliggøre", hvilken rolle muslimer ønsker at indtage i Danmark. Dette giver på den ene side foreningerne styrke, fordi de i omverdenen får status af autoritative repræsentanter for det muslimske samfund. På den anden side er der tale om en udfordring, fordi udadventheden – inviteret eller ej – lige så let tolkes af udenforstående som en religions uretmæssige tilegnelse af et offentlig rum, der ses som sekulært.

NYE FORTOLKNINGER OG ANDRE FORMER FOR LEDERSKAB

De første muslimske ungdomsorganisationer blev etableret i midten af 1980'erne. Ser man på det antal unge, som var engagerede i foreningerne i starten af det 21. århundrede, kan man forledes til at tro, at deres betydning var uanselig. På baggrund af de samtaler, som jeg har haft med medlemmer, og de præsentationer, som foreningerne gav af sig selv (for eksempel på internet), talte deres samlede medlemsantal formodentlig ikke mere end tusinde. Alligevel burde og bør foreningernes betydning ikke undervurderes. Først og fremmest lægger de et organisatorisk fundament for den måde, hvorpå unge fortolker islam i en dansk kontekst. Foreningerne har på den måde betydning for, hvordan en islamisk identitet præsenteres, og hvordan den udtrykkes i handling. Foreningerne inspirerer også unge, som ikke deltager direkte i deres arbejde. Endelig spiller foreningerne, herunder deres lederskab, som beskrevet en rolle i den offentlige, nationale diskurs, fordi de for eksempel i medierne tildeles rollen som talerør og autoriteter i forhold til deres religiøse arv og bagland.

Dette kapitel beskriver betydningsfulde hovedtræk i, hvordan muslimske ungdomsforeninger i Danmark har udviklet sig fra midten af 1980'erne og til 2005. Som vi så det i det foregående kapitel, er der en stigende tendens til, at de unge tilslutter sig en universalistisk tolkning af islam. Her vil vi se på, om dette er en tendens, som har påvirket foreningernes aktiviteter og formål. Der er ikke tale om en fuldstændig kortlægning af det muslimske ungdomslivs organisering. Derimod beskrives nogle foreninger, som har markeret sig i den offentlige debat og det offentlige rum, og som tillige eksemplificerer den udvikling og de ideologiske strømninger, som foreningslivet er kendetegnet ved. Beskrivelsen af ungdomsforeninger er endvidere afgrænset til foreninger, som er aktive i Hovedstadsområdet, da det er her, jeg har gennemført såvel interview som feltarbejde.⁷⁹

⁷⁹ For en mere kortlæggende beskrivelse af de muslimske ungdomsorganisationer, se Garbi Schmidt, "Muslimske ungdomsforeninger i Danmark", i *At være Muslim i Dan-*

Kapitlet beskriver nogle af de aktiviteter, som finder sted i de muslimske ungdomsforeningers regi. I forlængelse af det forrige kapitels beskrivelse af de unges identitetsdannelse kan vi spørge, hvad effekten af denne og de religiøse tolkninger, som de unge står for, faktisk er? Hvordan leves og afspejles det, som de unge siger om sig selv, i praksis? Ser vi for eksempel, at de unge tolker selvstændigt, at de i deres foreningsarbejde formår at overvinde etniske skel, og at kvinder får mulighed for at spille aktive, udadvendte roller, sådan som de hævder, at religionen giver dem mulighed for?

Det foregående kapitel beskrev de ændringer og forskydninger i autoritet og retten til fortolkning, som sker blandt de unge. Imamen har stadigvæk stor betydning, og på baggrund af hans embede behandles han med respekt og ærefrygt. Men andre autoriteter inden for det religiøse domæne vokser frem blandt muslimer i Vesten (og andre steder) – individer, som både kender deres religion godt, og som forstår at kommunikere budskabet udadtil, både til trosfæller og en ikke-muslimsk majoritet. Hvad kendetegner disse nye autoriteter? Lyder deres fortolkninger ens, eller er disse tolkninger præget af variationer eller strid om religionens indhold? Ser vi både kvinder og mænd, som påkalder sig retten til at tale? Det er her nærliggende at se på det lederskab, som udkrystalliserer sig på baggrund af de muslimske ungdomsorganisationer, og analysere, hvordan deres tolkninger forholder sig til hinanden.

TIDLIGE MUSLIMSKE UNGDOMSFORENINGER: MYL OG WYL

Blandt de første og mest markante muslimske ungdomsforeninger i Danmark finder vi Muslim Youth League og Muslim Women's League, – begge associeret med organisationen Idara Minhaj ul-Quran (Koranens Vej).⁸⁰ Muslim Youth League (MYL) blev etableret i 1989 som en forening for unge mænd, mens WYL – en forening for unge kvinder – blev etableret i 1991. Moderorganisationen Minhaj ul-Quran blev grundlagt i Pakistan i 1980 af Dr. Muhammad Tahir ul-Qadri, som fortsat er organisationens åndelige leder. Igennem årene er Minhaj ul-Qurans aktiviteter blevet af stadig større international karakter (samtidig med at den lokalt i Pakistan har søgt politisk indflydelse igennem sit

mark, red. Inge Liengaard og Lise Paulsen Galal. København: Forlaget Anis, 2003.

⁸⁰ MYL etableredes stort set samtidig med Århus Ungdoms- og Kulturforening. Sidstnævnte forening eksisterer stadigvæk og holder til i Islamisk Menighed Århus, Sultan Ayyub Moskeen. Der er dog en vis uenighed om, hvornår Århus Ungdoms- og Kulturforening faktisk blev etableret. I et værk fra 1991 beskrives foreningen som etableret i 1986, mens et værk fra 2004 beskriver den som etableret i 1985. Se Lars Pedersen og Bodil Selmer, *Muslimsk Indvandrerungdom*. Århus: Århus Universitetsforlag, 1992:125ff; Lene Kühle, "Islam i Århus" i *Religiøs mangfoldighed: En kortlægning af religion og spiritualitet i Århus*, red. Marianne Qvortrup Fibiger. Århus: Systime, 2004:206.

politiske parti, Pakistan Awami Tahreek). Hovedformålet for den internationale organisation er, at:

[sikre] en forbedring for masserne på sociale, kulturelle og religiøse områder, at oplyse dem med viden om deres rettigheder og pligter og at præsentere et realistisk, rationelt og videnskabeligt billede af islam.⁸¹

Disse formål stemmer overens med de forudsætninger, som Minhaj ul-Quran startede under i Danmark. En af de unge kvinder, der var aktive i WYL i starten af det 21. århundrede, fortalte, at netop forældrenes ønske om at vide mere om deres religion var afgørende for, at de etablerede en dansk afdeling af Minhaj ul-Quran. Forældrene følte et behov for at definere deres egen identitet og forholde sig religiøst til de spørgsmål, der blev stillet til deres integration og deltagelse i det omgivende samfund. Den måde, som de mente, at man kunne forbedre "massernes" forhold på og mobilisere dem til aktivt at forholde sig til deres samfundsmæssige rettigheder og pligter, gik igennem tilegnelse af islamisk viden:

Det hele startede jo der tilbage i starten af 80'erne, hvor de muslimske pakistanere følte, at de havde et behov for at organisere sig, fordi der var så mange spørgsmål. Det var der, man var begyndt at diskutere integration af udlændinge osv... Det, som de havde til fælles, var jo deres religiøse identitet. Selv i et land som Pakistan er der forskellige etniske grupper, og der bliver talt forskellige sprog osv. Det, der forener pakistanere, for den sags skyld alle muslimer, er jo islam, så det var det [der blev kernen i deres organisation]. Så kom Tahir ul-Qadri [Minhaj ul-Qurans grundlægger] til Danmark og motiverede de her mennesker til at tage aktivt del i samfundsdebatten... og til at deltage i det sociale og i det kulturelle liv i Danmark.⁸²

De faktorer, som gør det religiøse engagement tiltrækkende for forældrene, ligner dem, som i dag gør et tilsvarende engagement attraktivt for deres børn. For begge grupper har blandt andet omverdenens spørgsmål skabt et behov for indre oprustning, for at finde ud af, hvem man er som religiøst menneske, samtidig med at man engagerer sig i det omgivende samfund. De unges prioriteringer og måder at arbejde på opstår altså ikke ud af det blå eller i opposition til deres forældres handlemåder. Der kan på flere måder være et overlap imellem de organisatoriske rammer og ideer, som generationerne arbejder ud fra.

⁸¹ "Organizational structure", Minhaj ul-Quran International's hjemmeside, www.minhaj.org/home/organization/index.minhaj?dir=organization&id=0&e=1085642950 (downloaded november 2004). Min oversættelse.

⁸² Interview, 19. december 2001.

Minhaj ul-Quran fungerede fra starten som en "familieorganisation": Når forældre deltog i organisationens aktiviteter, tog de børnene med, og foreningens lokaler i Valby blev derfor en integreret del af familiens sociale samvær.⁸³ I lighed med forældreorganisationen blev uddannelse – moralsk, religiøs, men også videnskabelig – anset for et centralt fokus for de to ungdomsforeninger. Afdelingerne i København tilbød fra starten studiekredsaftener og religionsundervisning til deres medlemmer og derudover sociale aktiviteter som for eksempel sport og hyttetur. MYL havde også sit eget magasin, MYL *Friday Newsflash*, og et antal velfungerende hjemmesider. Hertil kom engagementet i Minhaj ul-Qurans internationale netværk – en aktivitet, som ungdomsforeningerne delte med forældreorganisationen.

MYL og WYL arbejdede fra starten bevidst på at give omverdenen indblik i islam, blandt andet ved at holde foredrag på folke- og gymnasieskoler i Københavnsområdet og invitere interesserede til omvisninger i Minhaj ul-Qurans moske. Senere blev satsningen mere ambitiøs. I eftersommeren 2000 arrangerede foreningerne "Kulturkonference 2000" i den Sorte Diamant, hvor prominente personer som daværende kulturminister Elsebeth Gerner Nielsen, islamforsker Jørgen Bæk Simonsen og Minhaj ul-Qurans grundlægger, Tahir ul-Qadri, var talere. Formålet med konferencen var, sådan som medlemmer af WYL forklarede mig det, at vise, at man godt kunne være veluddannet og glad for at bo i Danmark, samtidig med at man var aktiv og synlig muslim. Senere arbejdede MYL og WYL sammen om initiativet "Islamophobia", inspireret af et lignende initiativ i England. Igennem debatarrangementer og konferencer ønskede MYL og WYL at gøre op med de negative fremstillinger af islam, som de unge oplevede at møde i den offentlige debat. Initiativet kom dog aldrig længere end et indledende debatmøde og en opstartende hjemmeside. Derefter gik arbejdet i sig selv igen, da de unge ikke havde den nødvendige økonomi til at fortsætte projektet.

Både MYL og WYL var påvirkede af den retning inden for islam, som kaldes for sufisme. Sufismen beskrives ofte som islams åndelige retning, hvor den troende igennem meditationsteknikker og under vejledning af en *sheikh* (åndelig leder) søger at bevæge sig op ad forskellige åndelige stadier imod et tættere forhold til Allah. Dette kan forklare noget af den ærbødighed, som foreningernes medlemmer viste Tahir ul-Qadri. Minhaj ul-Qurans internationale hjemmesider viser tegn på sufistisk inspiration ved at sætte bevægelsen og dens leder i forbindelse med en sufi-sheikh

⁸³ Minhaj ul-Quran havde også filialer i Odense og Århus. I dag råder foreningen over moskeer i Valby, på Amager og i Odense. Se Lene Kühle, *Moskeer i Danmark – Islam og muslimske bedesteder*. Højbjerg: Forlaget Univers 1994; www.minhaj.dk (downloaded juli 2007).

af Jilani-ordenen.⁸⁴ Under mine interview blev inspirationen fra sufismen understreget, for eksempel ved at *dhikr* (egentligt ihukommelse af Allah; en spirituel teknik, der blandt andet kan indebære en gentagen messen af/meditation over et af Allahs 99 navne samt dele af Koranvers) indgik i den praksis, som foreningerne betegnede som "meditation". Påvirkningen fra sufismen blev beskrevet som noget, der gjorde foreningen attraktiv at deltage i. En af MYLs medlemmer forklarede:

Jeg ved, at sufismen er utrolig stærk i Danmark i vores organisation. Og den måde man tiltrækkes på. Det er min erfaring, at man kan tiltrække unge på to måder. Det ene er via sportsaktiviteter, hvis man spiller indendørsfodbold, svømmer lidt osv., og på den måde skaber et venskabsforhold, som man så kan flytte over i det andet. Det andet er det åndelige. Helt klart. Når man kommer til det åndelige, så føler man en form for tilfredsstillelse, som man ikke føler andre steder. Tænk på, at mange af vores medlemmer har været almindelige unge danskere, der har været ude i byen og har prøvet det hele, men alligevel så vendte de tilbage til den her åndelighed.⁸⁵

Sufismen anerkendes langtfra af alle muslimer. For eksempel anser den retning inden for islam, som kaldes wahhabismen, sufismen for at være en forvrængning af islam, hvilket i visse sammenhænge gør samarbejde mellem muslimer svært.⁸⁶ Alligevel er der ikke noget, der tyder på, at den sufistiske inspiration hæmmede MYLs og WYLs muligheder for at arbejde sammen med andre muslimske ungdomsorganisationer. De to organisationer var længe fremtrædende i koordineringen mellem forskellige muslimske ungdomsorganisationer, og de havde ligeledes betydning for, hvordan det muslimske ungdomsarbejde blev kendt i en bredere offentlighed.

MYLs og WYLs udadvendte arbejde resulterede dog langtfra i den accept fra omverdenen, som de to organisationer håbede at opnå – i visse tilfælde ligefrem tværtimod. Da nogle medlemmer engagerede sig partipolitisk i det Radikale Venstre, skabte det diskussion både inden for og uden for partiets rammer.⁸⁷ Den 17.

⁸⁴ For eksempel beskrives bevægelsen på Minhaj ul-Quran International's hjemmeside som under Sheikh Qudwatul Aulia Sayedina Tahir Alauddin Al-Gillanis åndelige beskyttelse (www.minhaj.org, downloaded juli 2007). På en anden hjemmeside skrives sheikhens navn dog anderledes: Hazrat Sayyedina Tahir Ala-ud-din Al-Gilani Al-Baghdadi). Se www.tahir-ul-qadri.com/en/content/view/6/29 (downloaded juli 2007).

⁸⁵ Interview, 14. januar 2002.

⁸⁶ Wahhabismen er en religiøs reformbevægelse, som opstod i Saudi-Arabien i det 18. århundrede. Wahhabismen går imod "folkelige" tolkninger af islam, for eksempel ærbødighed overfor helgener og helgengrave. Wahhabismen er skeptisk overfor sufismen og den spirituelle autoritet, som sheikhen udøver.

⁸⁷ Se også Peter Hervik, "Det danske fjendebillede", i *Islam i bevægelse*, red. Mona Sheikh et al. København: Akademisk Forlag, 2003:190ff.

maj 2001 sendte TV-Avisen på DR1 et kritisk indslag om Minhaj ul-Quran og dens ungdomsorganisationer. Under indslaget blev foreningen blandt andet anklaget for i det skjulte at arbejde for et islamisk verdensherredømme og tillige for at støtte det daværende Talibanstyre i Afghanistan.⁸⁸ Mona Sheikh, en ung folketingskandidat for det Radikale Venstre og medlem af WYL, blev efterfølgende i et direkte interview introduceret som "medlem af en underorganisation af Minhaj, som arbejder for muslimsk overherredømme". Dette var en fremstilling, som hun over for journalisten reagerede kraftigt imod. Hun sagde:

En ting er, at der er en erklæret ideologisk målsætning for en bevægelse i Pakistan. En anden ting er, at jeg er medlem af en afdeling der hedder Women Youth League, som arbejder i en dansk kontekst – holder foredrag, arbejder for den krydskulturelle dialog og forståelse ... Mit politiske engagement tager jeg, i og med at jeg er medborger i et dansk samfund, et dansk samfund, som jeg føler ansvar for. Min muslimske religion og mit medlemskab af Women Youth League er en helt anden side af sagen.⁸⁹

I de efterfølgende måneder rullede en voldsom mediedebat, som på flere måder virkede stærkt miskrediterende for både Minhaj ul-Quran og dets ungdomsorganisationer. Sagen beskrives yderligere i det følgende. Den viser, at netop den politiske sfære er et af de steder, hvor muslimske ungdomsorganisationer i særlig grad bliver synlige i den danske offentlighed. At det forholder sig således, kan ikke mindst tilskrives den *politicerede* rolle, som islam og det at være muslim spiller i det danske samfund.

MYLS OG WYLS SPLITTELSE: MOD EN UNIVERSALISTISK ISLAM

Hvor MYL og WYL modstod pres og kritik fra omverdenen, viste ungdomsforeningerne sig sårbare i forhold til de tolknings- og identitetsmæssige forandringer, som prægede det muslimske ungdomsmiljø i årene omkring årtusindskiftet. Da jeg således i det tidlige efterår 2003 drak kaffe på et af Københavns hovedstrøg med en af de kvinder, som jeg havde interviewet om hendes deltagelse i WYL, spurgte hun mig, om jeg havde hørt om splittelsen af de to ungdomsorganisationer og moderorganisationen. Efterfølgende kunne jeg i dagspressen læse en historie, der understøttede det, som hun nu fortalte⁹⁰: Minhaj ul-Quran i Danmark

⁸⁸ TV-indslag, "Minhaj taler med to tunger", *TV-Avisen*, 17. maj 2001. Efterfølgende klagede Minhaj ul-Quran, via Dokumentations- og Rådgivningscenteret om Racediskrimination, til Pressenævnet. I foråret 2002 fik foreningen medhold i, at de ikke støttede Talibanstyret i Afghanistan.

⁸⁹ Interview med Mona Sheikh, *TV-Avisen*, 17. maj 2001.

⁹⁰ Se også Annelise Pedersen, "Muslimsk oprør mod dansk moske: Formand og 138 unge går i protest; Vil ikke finde sig i diktatorisk styring af fundamentalistisk

havde indsamlet et stort pengebeløb samt nogle kilo guld til at støtte den valgkamp, som Tahir ul-Qadris parti førte under parlamentsvalget i Pakistan i oktober 2002. Men da resultatet af valgkampen udeblev – partiet vandt kun en enkelt plads i nationalforsamlingen⁹¹ – ønskede afdelingen i Danmark at se dokumentation for, hvorledes pengene var blevet brugt. Denne dokumentation kunne hovedkvarteret i Pakistan ikke give, og rygter om, at ul-Qadri var korrump, bredte sig langsomt iblandt medlemmerne i Danmark. Såvel den konkrete sag om valget i Pakistan som en udbredt holdning til, at det var Danmark, som man skulle koncentrere sine aktiviteter omkring, gjorde, at medlemskabet i MYL og WYL mistede sin tiltrækningskraft blandt mange af de unge.⁹² Mere end hundrede unge medlemmer forlod derfor Minhaj ul-Quran og dannede efterfølgende foreningen Muslimer i Dialog. Efter denne hændelse har MYL og WYL spillet en begrænset rolle i det muslimske ungdomsforeningsliv.

Hvor MYL og WYL henvendte sig særligt til unge med pakistansk baggrund, ønskede man i MID at favne muslimer bredt, hvilket blandt andet gør, at den sufistiske profil, som medlemmerne tidligere samledes om i MYL/WYL er nedtonet, om end fortsat eksisterende. Hovedsatsningen burde ikke centrere sig om det land, som forældrene nostalgisk kiggede tilbage på, men om opbygningen af det muslimske samfund i Danmark, ligegyldigt hvorfra i verden medlemmerne af dette samfund kom. En talskvinde for MID udtalte således kort tid efter etableringen af den nye forening til pressen, at:

Det er en forening for og med unge mennesker i Danmark. Vi kommer nok aldrig ud over, at vores forening har pakistansk dominans, men formålet er at skabe bedre integration. Det vil også sige øget dialog mellem muslimer med forskellig etnisk baggrund – som mellem tyrkere og pakistanere – men også mellem de unge og førstegenerationsindvandrere med deres mere "gammeldags" holdninger. Og selvfølgelig til det omgivende danske samfund.⁹³

Selvom talskvinden erkendte, at en stor del af MIDs medlemmer fortsat havde pakistanske rødder, var den vision, som hun tegner for foreningen, langt større. På den ene side skulle muslimer, på tværs af etniske skel og generationer, integreres i forhold til hinanden, og den muslimske identitet var den lim, der skulle binde dem sammen. På den anden side skulle foreningens arbejde

organisation”, *Ekstra Bladet*, 22. september 2003; Morten Rasmussen, “Ungdomsoprør blandt danske muslimer”, *Kristeligt Dagblad*, 23. september 2003.

⁹¹ Se også www.hrcpelectoralwatch.org (downloaded juli 2007).

⁹² Interview, 26. januar 2005.

⁹³ Marie Louise Kjølbye, “Unge muslimer danner ny forening”, *Information*, 12. oktober 2003.

også forholde sig til integrationen i det omgivende samfund. Tolker vi citatet i sin helhed ligger forudsætningen for integrationen – lige meget hvilken vi taler om – i det religiøse engagement. Det er islam, som gør, at personer med forskellig etnisk og aldersmæssig baggrund kan tale sammen. Og det er islam, der gør, at disse grupper kan tale med vægt i forhold til deres ikke-muslimske omgivelser og deltage i dem. Citatet illustrerer, at fokus på en universalistisk islam både findes på individ- og gruppeniveau og er af stigende betydning for det samfundsmæssige engagement, som muslimer lægger i dagens Danmark.

MID har inden for de seneste år vist sig som en markant forening i det muslimske ungdomsmiljø. Elementet dialog står stærkt i foreningen: På den ene side arbejder man for, at kontakten med det omgivende samfund forbedres, blandt andet igennem en tydelig medieorienteret profil og samarbejde med myndighederne (for eksempel Center for Vejledning på Nørrebro). På den anden side søger man at skabe muligheder for, at muslimer bliver bedre til at tale med hinanden indbyrdes, for eksempel ved at holde møder mellem imamer og muslimske foreninger. Kombinationen af det fælles muslimske og det danske fremstår som væsentligt i foreningens arbejde. Et medlem udtaler således, at:

Det hele [foreningens aktiviteter] foregår på dansk. Det, som vi tager udgangspunkt i, er vores danske etnicitet. Alle vores aktiviteter, alle vores møder, foregår på dansk. Der oplever de forskellige grupper ikke, at der er en bestemt etnisk gruppe, som har overtaget. Selvom vi har flertal af pakistanere. Det er noget, som man ikke betragter som noget negativt. Netop fordi alting foregår på dansk... Hvis de muslimske foreninger har langsigtede ambitioner i det danske samfund, så er det vigtigt, at man satser på det danske sprog.⁹⁴

DEN UNIVERSALISTISKE ISLAMSBETYDNING I UNGDOMSFORENINGERNE
MYLS og WYLS splittelse og delvise reetablering i MID understreger en udvikling på tværs af det muslimske ungdomsforeningsliv. Igennem deres foreningsarbejde viser de unge, at deres udgangspunkt ikke er det land, som deres forældre migrerede fra, før de bosatte sig i Danmark, men en universalistisk forståelse af islam. Den religiøse overbevisning, som de unge deler, er af langt større vigtighed end de etniske forskelle, som adskiller dem. Ved at fokusere på foreningslivet og dets udformning kan vi se, at de universalistiske tolkninger ikke kun er noget, som de unge anvender, når de italesætter sig selv. At der er varierende måder at aktualisere denne universalistiske forståelse på, er dog også en

⁹⁴ Interview, 26. januar 2005.

synlig og markant dimension af det muslimske ungdomslandskab. De etniske skel, som de unge mener at kunne overskride via et fælles fokus på den islamiske identitet, bliver erstattet af forskellige konkurrenceversioner og forståelser af, hvad denne identitet indebærer.

Således er MID ikke den eneste muslimske, universalistisk prægede ungdomsorganisation, der eksisterer i midten af det første tiår af det 21. århundrede. I hvert fald tre andre kan nævnes: MUNIDA, Forum for Kritiske Muslimer og Hizb ut-Tahrir.

MUNIDA

MUNIDA (Muslimske Unge i Danmark) har til huse i det Islamiske Trossamfund i Danmarks (bedre kendt som Wakf) lokaler i det københavnske Nordvestkvarter.⁹⁵ Foreningen, som blev dannet omkring 1995, koncentrerede i første omgang sine aktiviteter om undervisning, ledet af Wakfs imam, Abu Laban, men dette ændrede sig i starten af 2005. De unge mænd og kvinder, som hidtil var mødtes til undervisning hver for sig, tog kontakt til hinanden for at sætte en udvikling i gang – undervisningen i sig selv skabte ikke grobund for det sociale samvær og de udadvendte, velorganiserede aktiviteter, som de mente, at der var behov for. Der blev holdt et møde for alle interesserede, hvorunder folk kunne tilmelde sig forskellige udvalg. I de fleste udvalg arbejder mænd og kvinder sammen – undervisningen var derimod fortsat delt op efter køn. Foreningens initiativer indbefattede blandt andet sport, men også projekter, hvis mål det var at holde unge ude af kriminalitet. Medlemmer understregede, at Wakf – ud over at imam Abu Laban fungerede som underviser og vejleder i MUNIDA – i ganske ringe grad havde indflydelse på de unges aktiviteter. Wakf støttede de unges arbejde, og man hjalp hinanden, for eksempel i forbindelse med moskeens åbent hus-arrangementer. MUNIDA tiltrak og tiltrækker unge fra en lang række forskellige etniske baggrunde, da – som det hedder på foreningens hjemmeside – "nationaliteten er ubetydelig i MUNIDA, ligesom den også er det i Islam".

FORUM FOR KRITISKE MUSLIMER

En anden forening, Forum for Kritiske Muslimer, blev stiftet ved et møde på Københavns Rådhus den 12. august 2001.⁹⁶ Initiativtagerne til foreningen var henholdsvis en muslimsk, kvindelig studerende ved Københavns Universitet, Sherin Khankan, og en

⁹⁵ Følgende beskrivelse bygger på interview med to MUNIDA-medlemmer d. 22. juni 2005 samt de oplysninger om MUNIDA, som ligger på foreningens del af Wakfs hjemmeside: www.wakf.com (downloaded juli 2007). MUNIDA har også sin egen hjemmeside: www.munida.dk (downloaded juli 2007).

⁹⁶ Foreningens hjemmeside findes på internet: www.kritiskemuslimer.dk (downloaded juli 2007).

mandlig, ikke-muslimsk lektor ved Åalborg Universitet, Henrik Plaschke. Selvom Sherin Khankan på de fleste måder har tegnet organisationen både indadtil og udadtil, var blandt andet det, at foreningen i den første tid repræsenteredes ved en ikke-muslimsk næstformand, årsag til kritik blandt andre muslimske ungdomsorganisationer. Yderligere profilerede Forum for Kritiske Muslimer sig til at starte med på en måde, der blev anset for kontroversiel af andre muslimer, især ved konsekvent og uforbeholden at tale for adskillelse af religion og politik. Dette er et punkt, som foreningen senere har ændret holdning til. Et foreningsmanifest fra 2005 beskriver således, at:

Koranen er fundamentet for vores levemåde, idet den indeholder Allahs veje, mønstre, formål og retning for skabelsen ... Det er muligt at være troende muslimer og hengivne demokrater på samme tid. Foreningen Kritiske Muslimer er et levende eksempel på dette. Vi er demokrater, men ønsker ikke at fremstille demokratiet som en ny sandhedsideologi. Hvis demokratiet udvikler sig til en ny form for absolutisme er den jo netop blevet til det, som den oprindeligt reagerede imod. Vi tror på, at demokratiet skal udvikles konstant, hvis det skal kunne bruges aktivt i kampen for retfærdige samfund. Demokratibegrebet er universelt i den forstand, at det ikke er knyttet til en bestemt nationalitet, religion eller geografisk område ... Demokrati og pluralisme er indholdsmæssigt ikke noget nyt i en islamisk sammenhæng. Der er ikke tale om, at man skal forene koncepter som islam og demokrati, fordi islam og demokrati allerede er en del af hinanden i essens og indhold.⁹⁷

Modificeringen ligger i fremhævelsen af, at adskillelsen mellem religion og politik ikke må være total. Som troende menneske baserer man sine handlinger i det omgivende samfund på netop det at tro (herunder de religiøse tekster). Men forudsætningen for handling er, ifølge Kritiske Muslimer, at hverken tro eller demokrati, eller identiteten som troende eller demokrat, er fanatisk. Tidligere har Sherin Khankan – for eksempel under foredrag – beskrevet sig som både troende muslim og fanatisk demokrat,⁹⁸ et synspunkt, som hun senere selv har nuanceret, og som der tages afstand fra i manifestet. Er man fanatisk demokrat, citeres hun for at sige, tror man kun på den sandhed, som flertallet beslutter, og der er ikke plads til forskellighed.⁹⁹ Hen-

⁹⁷ Se foreningens manifest på hjemmesiden www.kritiskemuslimer.dk (downloaded juli 2007).

⁹⁸ Et eksempel herpå er Sherin Khankans foredrag under konferencen Indvandrer dage, afholdt af Akademiet for Migrationsstudier i Danmark, 26.-27. november 2003. Sherin Khankans beskrivelse af sig selv som fanatisk demokrat findes også refereret i dagspressen, for eksempel Jesper Thobo-Carlsen, "Khader beklager Sharia-kompromis", *Berlingske Tidende*, 27. september 2002.

⁹⁹ Laurits Nansen og Christian Thye-Petersen, "Sharia er islamisk vejledning",

givelsesprincippet betegner derimod, at man tror på, at flere principper – for eksempel tro og demokrati – kan sameksistere.

Fokus på mangfoldighed har altid stået centralt i Forum for Kritiske Muslimer. Derfor har foreningen fra sin begyndelse optaget Ahmediyya-muslimer som medlemmer. Ahmediyya-muslimerne – som blandt andet er kendt for Danmarks mest markante byggede moske – anses af mange sunnimuslimer som kætterske, fordi gruppen anser deres stifter for at være profet. For sunnimuslimer er dette i modstrid med et centralt dogme i deres tolkning af islam: At Muhammad er menneskeheds sidste profet. Mangfoldigheds-princippet blev skærpet yderligere i Forum for Kritiske Muslimer igennem de første fem år. Konstant var forståelsen, at muslimer – inklusive deres tolkninger – er forskellige, og at ingen har patent på sand islam eller sande muslimer. Men hvor visse dele af foreningens idegrundlag er konstant, forandrer andre ideer sig. Foreningen bevæger sig således væk fra idealet om adskillelse mellem islam og demokrati til at tale om en sammensmeltning. I foreningsmanifestet beskrives dette forhold således som, at "islam og demokrati allerede er en del af hinanden i essens og indhold".

Særligt forkvindens foredrags- og forfattervirksomhed har givet Forum for Kritiske Muslimer opmærksomhed. Herudover har offentligheden kunnet stifte bekendtskab med foreningen igennem foredrags-, debat- og filmaftner. Foreningen har også oprettet en Kvinderådgivning for kvinder med muslimsk eller etnisk minoritetsbaggrund. Rådgivningen udføres af muslimske kvinder, der har forskellige etniske baggrunde. Kvinderne har – ifølge initiativets præsentation af sig selv – det tilfælles, at "flertydigheden altid [har] præget vores opvækst og dagligdag og styrket os i at leve mellem to kulturer og to religioner".¹⁰⁰

Den universalistiske tolkning af islam, som man finder i Forum for Kritiske Muslimer, kan betegnes som ligheds- og synergi-orienteret. Foreningen går uden om hævde af absolutte og almengyldige sandheder, hvad enten der er tale om religion, religiøs identitet eller demokrati. Islam beskrives som en "selvvalgt vejledning". Fokus er således på individets praksis som muslim; i mindre grad på, hvad islam er.

HIZB UT-TAHRIR

Hizb ut-Tahrirs tolkning af islam er noget nær diametralt til den, som Forum for Kritiske Muslimer står for. Inden for Hizb ut-Tahrir eksisterer der en klar og indiskutabel forståelse af, hvad islam siger – eller nærmere – dikterer. Denne bevægelse anser islam for

Jyllands-Posten, 29. november 2004.

¹⁰⁰ Præsentation af kvinderådgivningen findes på www.kritiskemuslimer.dk/raagivning.html (downloaded juli 2007).

at være en ideologi.

Hvorvidt Hizb ut-Tahrir egentligt kan betegnes som en ungdomsforening kan diskuteres – og er noget, som bevægelsen på forskellig vis synes at prøve at gøre op med – men man kan i hvert fald sige, at der er tale om en bevægelse med mange unge medlemmer.¹⁰¹ Bevægelsen har sit udspring i Mellemøsten, hvor den i 1953 blev etableret af den muslimske lærde Taqiuddin an-Nabhani. Bevægelsens mål er at genindføre det islamiske kalifat.

Hizb ut-Tahrir er ikke en bevægelse, som det er let for udenforstående at komme tæt på. I forbindelse med denne bog har jeg flere gange prøvet at kontakte den med henblik på interview, men mine forespørgsler er ikke blevet besvaret. At det forholder sig således, kan blandt andet skyldes, at bevægelsen ofte kritiseres for at være fundamentalistisk eller radikaliseret. Dette var for eksempel tilfældet få uger efter terrorangrebene i USA 11. september 2001, hvor Hizb ut-Tahrir holdt en konference i Nørrebrohallen i København. Under mødet blev der kaldt til hellig krig (*jihad*) mod USA – blandt andet foranlediget af den amerikansk ledede invasion af Afghanistan, der startede i oktober samme år. Mødet blev af medier og højtstående politikere betegnet som ekstremistisk, både ud fra de verbale angreb, som blev foretaget mod USA, og fordi kvinder og mænd sad adskilt under konferencen.¹⁰² Enkelte kommentatorer spekulerede på, om Hizb ut-Tahrir kunne være i kontakt med al-Qaida og aktivt arbejdede for at hverve rekrutter til terrororganisationen. Nogle måneder efter – nærmere bestemt april 2002 – skabte bevægelsen overskrifter igen. Denne gang havde medlemmer uddelt løbesedler i Københavnsområdet, indeholdende følgende reference til Koranen: "og dræb dem, hvor end I finder dem, og fordriv dem, hvorfra de fordrev jer", efterfulgt af en beskrivelse af jøder som et "bagvaskende folk". Løbesedlen var en reaktion på Israels invasion af de palæstinensiske selvstyreområder, men den anvendte sprogbrug blev tolket som et udtryk for, at jøder – også i Danmark – var legitime mål for voldelige aktioner. Hizb ut-Tahrirs talsmand, Fadi

¹⁰¹ At Hizb ut-Tahrir på mange måder kan ses som en ungdomsbevægelse, illustreres for eksempel af Malene Grøndahl et al., *Hizb ut-Tahrir i Danmark: Farlig fundamentalisme eller uskyldigt ungdomsoprør?*. Århus: Aarhus Universitetsforlag, 2003. At bevægelsen prøver at gøre op med forestillingen om, at den kun er for de unge, illustreres ved et indslag om konvertitter, som foreningen havde under konferencen *Islam: Det sande livssyn og livssystem for menneskeheden*, 19. september 2004. En af de konvertitter, som fortalte om sine erfaringer, var en ældre herre, der fremhævede, at selvom omverdenen ofte hævdede, at det kun var unge forvirrede tåber, der havde med Hizb ut-Tahrir at gøre, var han et levende bevis for det modsatte.

¹⁰² For indblik i mediedækningen af denne begivenhed, se for eksempel "Fogh fordømmer yderligtgående muslimer", *Fyens Stiftstidende*, 25. oktober 2001; "Indenrigsministeren: Stormøde et ekstremt alvorligt faresignal", *Politiken* (internet), 25. oktober 2001; Carsten Ellegaard & Eva Plesner: "Internettet tilknyttet moské", *Jyllands-Posten*, 24. januar 2002; Carsten Ellegaard & Eva Plesner: "Danske fundamentalister", *Jyllands-Posten*, 24. januar 2002.

Abdullatif, blev efterfølgende idømt den hårdeste straf for racisme i Danmark nogensinde: 60 dages betinget fængsel for sin deltagelse i mangfoldiggørelse og distribution af løbeseddelen.

Hizb ut-Tahrir udtrykker igennem løbesedler, internet og sjældne interview, at mediernes billede af dem er forvrænget og manipuleret. Bevægelsen har derfor gjort sig svær eller umulig for pressen at komme i kontakt med, og har ofte nægtet journalister adgang til deres møder. Dette var for eksempel tilfældet, da Hizb ut-Tahrir den 19. september 2004 holdt sin første årlige konference i Nørrebrohallen. Her blev Dagbladet BT's journalister afvist ved indgangen, hvorpå en del kolleger fra andre aviser forlod mødet i protest.¹⁰³ Ud over at begivenheden understreger Hizb ut-Tahrirs konfronterende holdning til pressen, så viser det, at bevægelsen mediemæssigt får udbytte af sin konfronterende kurs, for begivenheden skaffede bevægelsen en del overskrifter. Dårlig omtale er lig med presseomtale, hvilket absolut skaber frygt, vrede og forargelse hos nogle muslimer, men potentielt også giver andre indtryk af en gruppe anarkistiske Robin Hood'er, som det er værd at lære bedre at kende. Eksponeringen i medierne er billig reklame. Mediernes angreb på Hizb ut-Tahrir styrker også bevægelsens forståelse af sig selv som forkæmper for den lidende muslimske *umma*, som de mener, at den vestlige verden gør alt for at underminere. Den dårlige presseomtale bliver en del af bevægelsens selvforståede martyrium for det muslimske kalifat. At bevægelsen har et dikotomisk syn på islams forhold til Vesten kan også være et af motiverne for, at de ikke besvarer forespørgsler fra vestlige forskere såsom undertegnede. Vil en sådan person kunne andet end at forvrænge det budskab, som Hizb ut-Tahrir står for?

I Danmark menes Hizb ut-Tahrir først for alvor at etablere sig i midten af 1990'erne.¹⁰⁴ Som andre af de muslimske ungdomsorganisationer foregår en stor del af bevægelsens aktiviteter i studiekredse. Undervisningen foregår tilsyneladende langt mere disciplineret og autoritært end i de andre foreninger.¹⁰⁵ Danmark er langt fra det eneste land i Europa, hvor Hizb ut-Tahrir er aktiv. Hvorvidt aktiviteterne mellem de forskellige dele af bevægelsen koordineres på tværs af lande, er der ikke meget, der tyder på. Beretninger om danske unge, som tager til bevægelsens stormøder i England, er blevet skildret af pressen, og ser man på den danske hjemmeside, er der links til hollandske, tyrkiske, arabiske,

¹⁰³ Se for eksempel Marlene With Binslev, "Hizb ut-Tahrir censurerer pressen", *Kristeligt Dagblad*, 20. september 2004; Jette Meier Clausen, "Muslimsk møde på Nørrebro", *Jyllands-Posten*, 20. september 2004.

¹⁰⁴ Malene Grøndahl et al., *Hizb ut-Tahrir i Danmark: Farlig fundamentalisme eller uskyldigt ungdomsoprør?*, Århus: Aarhus Universitetsforlag, 2003:20.

¹⁰⁵ Malene Grøndahl et al. understreger i deres beskrivelse af Hizb ut-Tahrirs møder, at "det er tilladt at være uenig med partiet på visse punkter, men for at blive medlem skal enhver uenighed være borte." Ibid.

indonesiske og engelsksprogede hjemmesider. Men bevægelsens internationale samarbejde synes begrænset, hvis man ser på, hvem der har fungeret som talere ved de konferencer, som Hizb ut-Tahrir har afholdt: Disse har stort set alle været dansktalende. Bevægelsens ambition om at være en del af den transnationale muslimske *ummas* fælles kamp for kalifatet er altså langt mere af ideologisk end af faktisk art. Men det er i dette ideal, at bevægelsens – universalistiske – tolkning af islam er tydelig. Den islamiske identitet er, hvad der binder muslimer sammen over grænser, og hvad der forbinder dem i forhold til et fælles (geografisk forankret) mål og en fælles ideologi. Og den fælles identitet er, hvad der positionerer dem imod noget andet; det, som ikke er islamisk, herunder det eller de lande, som de lever i – det være sig Danmark eller Mellemøsten.

UNIVERSALISTISKE TOLKNINGER

Listen over muslimske ungdomsorganisationer slutter ikke her. For eksempel er det værd at nævne Foreningen af Studerende Muslimer (FASM), etableret i 1988, men nedlagt i 2002.¹⁰⁶ Også FASM var karakteriseret ved en universalistisk tolkning af islam, som i dette tilfælde fostrede en filosofi om at deltage aktivt i det omgivende danske samfund. FASM var således længe en markant aktør i etableringen af "den muslimske stemme" i det offentlige rum, for eksempel igennem foredrag og deltagelse i medier. En del af de personer, som var aktive i denne forening, er i dag aktive i MID – en forening, som deler mange af de fortolkningsmæssige principper, som FASM i sin tid stod for.

Gennemgangen af organisationer viser os, at det muslimske ungdomsforeningsliv har stået stærkt igennem de seneste to årtier, og at forandring og udvikling især er styret af universalistiske tolkninger af islam. De universalistiske tolkninger skaber dog langt fra homogenitet, men i højere grad variation i foreningslandskabet.¹⁰⁷ Forskelligheden manifesterer sig især i forhold til forståelsen af og engagementet i omverdenen. Her har foreninger

¹⁰⁶ I det år blev FASM lagt ind under MLO, Muslimernes Landsorganisation. En del af FASMs aktiviteter – særligt foredrag og kurser om islam – fortsatte under den nyoprettede organisation Islamisk Info og Foredrag. Se foreningens hjemmeside på www.iif.dk (downloaded juli 2007).

¹⁰⁷ En enkelt organisation, hvor etnisk oprindelse dog fortsat spiller en central rolle, er Organisationen for Pakistanske Studerende og Akademikere. OPSA blev etableret i 1993 og er en pakistansk ungdomsforening, hvor islam er det bærende ideologiske element. Ifølge foreningens vedtægter kan personer optages som medlemmer, hvis de er "muslimske studerende, der er fyldt 14 år, eller har afsluttet en ungdomsuddannelse og er af pakistansk oprindelse". Foreningen har omkring 200 medlemmer, men derudover er der mange (herunder både ikke-pakistanere og ikke-muslimer), der er tilmeldt og udnytter foreningens internetbaserede debatforum „Desi debat”. Som andre muslimske organisationer arrangerer OPSA debatmøder, studiegruppemøder og kulturelle arrangementer. OPSA deltager aktivt i dialog med andre muslimske ungdomsorganisationer.

som Hizb ut-Tahrir og Forum for Kritiske Muslimer ganske forskelligt udgangspunkt. Hertil kommer betydningen af autoritet; hvem man læner sig op ad i sine fortolkninger. Her har vi på den ene side MUNIDA, hvor imamens rolle har været markant, og på den anden side Muslimer i Dialog og Forum for Kritiske Muslimer, hvor autoritet baserer sig på verdslige principper: Foreningernes talsmænd har for eksempel taget akademiske uddannelser. Sidstnævnte element understreger, at de universalistiske tolkninger ikke ensidigt kredser om forståelser af identitet, etnicitet, integration og segregering, men også spørgsmål om religiøs fortolkning som noget alle troende kan deltage i.

MUSLIMSKE UNGDOMSFØRENINGER SOM FORA FOR NYTOLKNING

De forskellige tolkninger i ungdomsmiljøet af, hvad en muslimsk identitet er, og hvad der er præmisserne og målet for det muslimske fællesskab, afspejles i variationen af ungdomsforeninger. Men hvad foregår der egentlig i foreningerne? Hvad er indholdet af de studiekredse, som de unge deltager i? Udfolder den selvstændige fortolkning af religionen, af andre måder at fordele autoritet på, som de unge tidligere har formuleret i beskrivelsen af deres identitet, sig også i disse sociale rum? Og berører de diskussioner, som de unge har med hinanden, alene teologiske emner, eller forholder de sig til de omgivelser, der er ikke-muslimske?

Igennem århundreder har den traditionelle form for studier af islam været *halaqa*'en, hvor de studerende sad i en cirkel for en læremesters fødder, for at få indsigt i den viden, som han havde (betegnelsen *halaqa* kommer af arabisk, *halqa*, hvilket betyder cirkel). I modsætning til hvad man ser i for eksempel engelsksprogede lande som England og USA, anvendes betegnelsen *halaqa* stort set ikke blandt de organisationer i Danmark, som jeg har været i kontakt med.¹⁰⁸ Indbydelser til sammenhænge, hvor folk kan studere og belære hinanden om deres tro, kaldes enten for studiekredse, kursus, eller religions/islamundervisning – dette med undtagelse af MUNIDA, hvor betegnelsen *halaqa* anvendes om den undervisning, som ledes af Islamisk Trossamfunds *sheikh*. Det er nærliggende at se den manglende anvendelse af den klassiske betegnelse som en ærlig erkendelse af, at det i langt de færreste tilfælde er personer med en formel teologisk uddannelse, som leder undervisningen, og at denne hverken baner vejen for akademiske grader eller religiøse titler. Tilegnelsen og bearbejdningen af religiøs viden inden for de muslimske ungdomsforeninger kendetegner snarere en proces, hvor deltagerne i fællesskab prøver at finde frem til religiøst funderede svar på spørgsmål

¹⁰⁸ Se for eksempel Garbi Schmidt, *Islam in Urban America: Sunni Muslims in Chicago*. Philadelphia: Temple University Press, 2004:119ff.

og problematikker, som de støder på i deres daglige liv. Hvordan denne proces kan se ud, kan illustreres af det følgende eksempel:

I efteråret 2002 afholdt MYL en længere undervisningsrække, åben både for mænd og kvinder, muslimer og ikke-muslimer, og med fokus på forskellige aspekter af islam. Møderne fandt sted søndag eftermiddag, en dag, hvor de unge havde fri fra skole, gymnasium eller undervisning andetsteds. Mødets form indeholder elementer, som man også den dag i dag finder i andre foreninger. Et særkende er, at de unge selv står for fortolkning og analyse af deres religions skrifter, og at de gør det ud fra den aktuelle situation, som de står i.

Lokalet, hvori undervisningen foregik, er placeret lige ved siden af bedelokalet i den trelængede bebyggelse (forhus, baghus og mellemliggende barak), som Minhaj ul-Quran ejer i Valby. Der var stillet hvide plasticstole op i to afdelinger – lige rækker, der kunne rumme langt flere end dem, der dukker op. På denne råkølde vinterdag var jeg den eneste kvinde, som fandt vej til bygningen. Hovedparten af det fremmødte publikum var unge mænd af pakistansk baggrund – lige med undtagelse af en ung flergenerationsdansker, som var her med en af sine venner. Han var kæreste med en tyrkisk pige, fortalte han mig, og ville gerne vide noget om islam, for at deres forhold kunne have en fremtid.

Læreren, en ung mand i slutningen af 20'erne med rød Nike-kasket, sort læderjakke og et veltrimmet skæg, havde skrevet en række juridiske termer inden for islam på den sorte tavle, som var opstillet bag ham. Han indledte med, at vi på denne dag, sådan som det var aftalt, ville diskutere aspekter af *shari'a* (islamisk lovgivning), særligt forbud og påbud. "Som udgangspunkt", sagde han, "så er alt tilladt. Der står for eksempel ikke nogen steder, at det ikke er tilladt at gå med slips. Det er Profeten Muhammad eller Allah, der kan gøre en ting *fard* [påbudt] eller *haram* [forbudt]. Ting, som er *fard* er for eksempel pilgrimsfærden, bønner og almissen. Derimod er alkohol *haram*. Disse ting står i Koranen. De forskellige lovskoler inden for islam kan dog nogle gange være lidt uenige om, hvor en handling skal placeres i spektret mellem det påbudte og det forbudte."

En af tilhørerne spurgte, om man kunne finde noget tilsvarende i det danske samfund, ikke mindst i kristendommen. Læreren tænkte sig lidt om og svarede så, at han ikke vidste så meget om kristendommen, men at han mente, at der var forskellige underafdelinger af denne religion, som alle havde deres egne tolkninger. Derpå gik han videre til en beskrivelse af straffelovgivningen inden for islam, hvor især emnet blodpenge¹⁰⁹ gav anledning til diskussion. En af de unge mænd spurgte, om

¹⁰⁹ Blodpenge indebærer en kompensation for drab fra gerningsmandens familie/stamme til offerets familie/stamme.

blodpenge betød, at man kunne betale sig fra sin straf – lige meget hvilken udåd man havde begået? Læreren svarede, at der var visse lærde, der mente, at man kunne kombinere forskellige former for straf. Man kunne for eksempel give bødestraf for en enkelt forbrydelse, men fængselsstraf, hvis denne blev gentaget. Læreren underbyggede derefter sine argumenter ved at læse udvalgte vers op fra Koranen. Han skrev versnumre op på et stykke papir, læste dem op på engelsk og oversatte efterfølgende, sådan at de, som havde begrænsede engelskkundskaber, også kunne være med. Derefter gik han mere eksplicit ind på den form for strafudmåling inden for islamisk lovgivning, som både var hårdest og mest uomtvistelig, nemlig den kategori, som kaldes for *hadd*. "Hadd", sagde læreren, "er en straf, som ikke kan ændres. Straffen udføres af staten, men den skal gøre det så lidt som muligt. Der er syv forbrydelser, som kan straffes med *hadd*: hor, falsk anklage, tyveri, voldeligt overfald, frafald fra religionen, indtagelse af alkohol, sammensværgelse, uro og optøjer..."

"– Men betyder det så, at for eksempel demonstrationer er forbudt?", spurgte en ung mand blandt tilhørerne. "Hvad betyder det for ytringsfriheden?"

"Man kan godt danne partier eller græsrodsforeninger", svarede læreren. "Man kan godt demonstrere. Men en islamisk stat kan ikke ændre på den lovgivning, som står i Koranen."

"– Hvad så med minoriteternes plads?", sagde en anden ung mand. "Hvis man for eksempel tænker på Udlændingepakken,¹¹⁰ som er indført her i Danmark..."

Læreren nikkede: "Der er i en islamisk stat afsat et vist antal pladser til blandt andet kristne i parlamentet – alt efter hvor mange de er i befolkningen som helhed. En kristen kan godt bevæge sig opad i det sociale system inden for et islamisk samfund. De kan for eksempel blive dommere eller hærledere."

"Men hvad så med kvinderne?", spurgte den unge mand igen. "Hvor mange pladser i parlamentet har de?"

"Jeg ved det ikke, men der er helt sikkert plads til dem. En af de ting, som skete for 1500 år siden, da islam blev åbenbaret, var, at der blev givet valgret til kvinder", sagde læreren. "Også kvinder kan blive jurister og dommere ifølge islam."

Diskussionen var tydeligvis af stor interesse for tilhørerne. Resten af undervisningen forløb som et pingpongspil imellem læreren og den unge mand, som stillede de indledende spørgsmål. Alle andre lænede sig forover i koncentration, tog noter eller nikkede, når vægtige argumenter blev kastet ind i arenaen.

¹¹⁰ "Udlændingepakken" var det populære udtryk for den ændring af Udlændingeloven, der blev vedtaget i Folketinget i foråret 2002. Udlændingepakken medførte blandt andet, at det blev sværere at opnå asyl og familiesammenføring i Danmark. Ligeledes blev det gjort sværere for udlændinge at opnå statsborgerskab.

"Hvad med et land som Kuwait, som ikke giver stemmeret til kvinder. Kan man kalde et sådant samfund og dets parlament for islamisk?", lød endnu et spørgsmål, som fik læreren til at ryste bestemt på hovedet. "Der er ikke noget land i verden i dag, som følger islams lære 100 procent. Visse lande tager reglerne om straf, andre regler om socialsystem ind i deres lovgivning. Men der er ingen, som fuldstændigt inddrager den islamiske lovgivning."

"I Danmark har folk, som ikke har dansk statsborgerskab, heller ikke stemmeret", fortsatte den unge mand. Læreren gav ham ret og nævnte, at ifølge en *hadith*, så kan også folk, der rejser igennem et land, stemme der, hvis der er valg. I det tidsrum, som den rejsende er på vej igennem landet, er han også en del af landet. Der blev derved tegnet et skel mellem en "muslimsk" og en "dansk" måde at gøre tingene på, som fremstilles til islams fordel. Hvor dansk lovgivning blev beskrevet som protektionistisk, så er det muslimske samfund – ideelt set – altfavnende.

Eksemplet giver os et indblik i, hvordan rammerne for hovedaktiviteter i de muslimske ungdomsforeninger kan se ud, og nogle af de emner, som diskuteres der. MYL anvendte de lokaler, som moderorganisationen allerede rådede over, men dette syntes ikke at have en indvirkning på, hvordan de unge talte sammen, eller de emner, som blev diskuteret. Hverken Minhaj ul-Quran eller MYL blev som organisationer nævnt under mødet, og der blev heller ikke refereret til et organisatorisk, ideologisk program som noget, hverken deltagerne eller mødeplan skulle opfylde.

Der er en vigtig pointe i dette. Lige meget om muslimske ungdomsorganisationer mødes i organisationslokaler, i muslimske fri-skoler, i dialogcentre (som for eksempel Islamisk-Kristent Studiecenter på Nørrebro i København) eller til stormøder i gymnasie-aulaer, så er dialogen og diskussionen i stor udstrækning deres egen. Også i en organisation som MUNIDA, hvor undervisningen fortsat ledes af den lokale imam, er det tydeligt, at de unge søger at handle på et autonomt grundlag. Diskussionen ved møderne styres utvivlsomt af, at det overordnede tema er islam, og at man som troende derfor forholder sig taktfuldt og ikke-tvivlende til emnet. Men det er i stor udstrækning muligt for deltagerne selv at præge både diskussion og indhold. Møder tager ofte udgangspunkt i enten teologiske problemstillinger (for eksempel *shari'a*), eller emner, som også er af bred samfundsmæssig interesse (naturvidenskab, menneskerettigheder), men derefter kan tilhørerne trække diskussionen i andre retninger.¹¹¹ Det er endvidere typisk, at hvor udgangspunktet for diskussionen kan være abstrakt og teoretisk, drejer tilhørernes spørgsmål og interesse-tilkendegivelser sig i særlig grad om, hvordan de kan tilpasse

¹¹¹ Det må pointeres, at analysen gælder de foreninger, som jeg har overværet møder i.

sådanne temaer til deres eget liv, til det samfund og den verden, som de lever i. I det ovenstående eksempel vendes der således hele tiden tilbage til livet i Danmark og betydning af dansk lovgivning, og hvad det vil sige at være etnisk minoritet i dette land (herunder spørgsmålet om Udlændingepakken, og minoriteters parlamentariske muligheder). Den religiøse viden gøres relevant i forhold til hverdagslivet.

Den overvejende del af de møder, som afholdes i muslimske ungdomsorganisationer, er kendetegnet ved en manglende stringens. Forløbet er diffust, snarere end styret af en formel, autoritativ eller ritualiseret ramme. Ikke alene formen på mødet er mangetydig, fordelingen af lederskab kan også være det. Under mødet i MYL kunne tilhørerne tage en lige så stor rolle som den person, der holdt oplægget. At scenariet i mange tilfælde ser sådan ud, skyldes, at selvom oplægsholderne er aktive individer inden for gruppen, er folk som flertallet kender, har tillid til og mener kender deres religion godt, så har de ikke nogen decideret religiøs autoritet. Det betyder dog ikke, at *alle* deltagere i disse sammenhænge har lige meget at sige. Som vi så i det foregående kapitel, så opstår der parallelle autoritetsstrukturer og hierarkier blandt (unge) muslimer i Danmark. Et af de steder, hvor sådanne ændringer er tydelige er på internettet, hvor rollen som moderator kan give autoritet og hermed mulighed for at styre debatten af religiøse emner.

Den autoritet, som udøves inden for de muslimske ungdomsorganisationer, koncentrerer sig ofte om en håndfuld centrale figurer, heraf ikke mindst foreningens formand eller -kvinde. I studiekredse eller debatmøder kan denne person sagtens indtage en rolle, der overskygger lærerens eller de indbudte taleres. Spørgsmålet om den organisatoriske strukturs betydning for skabelsen af nye autoriteter – også på det religiøse område – er noget, som vi vil vende tilbage til senere i dette kapitel.

KVINDERNES ROLLER OG MULIGHEDER I DE MUSLIMSKE FORENINGER

At der opstår nye former for autoritet, nye måder at forstå sin religion på, har også betydning for kvinderne. Nogle af de mest prominente talspersoner blandt unge muslimer i Danmark er kvinder, hvoraf nogle tager eller har taget rollen som forkvinder eller bestyrelsesmedlemmer inden for ungdomsforeningerne. En af de måder, hvorpå de kvinder, som jeg har talt med, beskriver deres deltagelse i muslimske ungdomsforeninger, er som et opgør med forskelle i mandlige og kvindelige råderum, som de ikke kan acceptere fra en religiøs synsvinkel. Som en ung kvinde med oprindelse i Pakistan fortalte om sin deltagelse i Women Youth League:

Jeg tror, at Women Youth League repræsenterer et opgør med meget af

den patriarkalske tankegang, der er indlejret i de kulturer, forældre-generationen kommer fra. Netop fordi Women Youth League opfordrer kvinder til at deltage i samfundslivet, til at uddanne sig osv. Det er på en måde, som når man ser Women Youth League i andre lande. Hvis man ser på Women Youth League i Pakistan f.eks., så repræsenterer det et opgør med den meget konservative tankegang, hvor kvinder er forbeholdt en plads i hjemmet og netop ved at uddanne ... netop ved at opfordre kvinder til at deltage aktivt i samfundslivet, tage sig en uddannelse osv., ... gå ind i politik osv.¹¹²

Kvinden beskriver sin (og sine medsøstres) deltagelse i ungdomsforeningen som et oprør, men også som et springbræt for større indflydelse, flere muligheder. Den rollefordeling mellem mænd og kvinder, som de unge fremstiller som forankret i forældre-generationens måde at fortolke religionen på, er noget, som de anfægter i deres egen måde at organisere sig på. Svarpersonen pointerer, at muslimske kvinder skal uddanne sig og deltage i samfundsdebat og endog gå ind i politik, hvis de har lyst til det. Kvinder må ikke "gemme sig" bag ved islam og bruge religionen som en undskyldning for at være tilbageholdende.

En anden ung kvinde fremstiller sin holdning til, hvorvidt islam kræver, at kvinden skal holde sig i baggrunden, således:

Mange kvinder ligesom gemmer sig bag islam på en eller anden måde for ikke at bryde ud, for ikke at kunne leve sit liv som de vil. Og der mener jeg, at vi kan træffe nogle valg. Altså, vi kan sige, "vi vil gerne have en uddannelse, vi vil gerne have en karriere, og det er okay med islam"... Fordi det der med en tilværelse, hvor man sådan meget lever på medynk og sådan nogle ting, det kan jeg ikke forholde mig til. Fordi jeg ser muslimske kvinder, der kører meget på [det med at] "jamen, jeg har haft et hårdt liv, og vi har virkelig ofret os gang på gang"... For mig, så er det det modsatte at være muslim. Man skal være stærk som muslim. Man skal udnytte de muligheder, som Allah har givet. Jeg ser det meget som, "jamen, hvis du har fået en uddannelse, hvis du har fået et godt sind, jamen så skal du bruge det, det ville være utaknemmeligt ikke at bruge det."¹¹³

Ifølge denne tolkning kan islam ikke tages til indtægt for kvinders manglende initiativ. Det er kvindernes eget ansvar at bruge deres religion proaktivt – religiøs overbevisning er ikke nogen undskyldning for, at kvinden dukker sig for manden, at hun ofrer sig for sin familie. Det er et personligt ansvar at bruge sine evner og livserfaringer. Har man en uddannelse, så skal man bruge den. I tolkningen slår det igennem, at svarpersonen selv er uddannet –

¹¹² Interview, 18. februar 2002.

¹¹³ Interview, 26. september 2001.

evner og muligheder gøres op i intellektuel formåen. I hendes øjne opnår den muslimske kvinde ikke status som troende ved "blot" at være mor og opdrager. På sin vis kan man sammen-ligne den måde, som svarpersonen beskriver et muslimsk kvindeideal på, med den måde, som Max Weber for snart 100 år siden beskrev sammenhængen mellem protestantismen og kapitalismens ånd: Beviset for tro ligger i arbejdsomhed og (økonomisk) succes.¹¹⁴ Derudover er der ligheder imellem den måde, hvorpå sekulære feminister i 1970'erne og de unge muslimske kvinder af det 21. århundrede formulerer deres kønsideal på. Kvinderne skal have samme muligheder som mænd, og akkurat som mænd skal kvinder dømmes på deres uddannelse, job og intellekt.

At kvinderne tolker deres rolle som lig mandens, betyder ikke, at de ser mænd og kvinder som ens. I Koranen beskrives manden som *qiwama* – som kvindens beskytter og forsørger (sura 4:34). Der er dog forskellige opfattelser af, hvad dette betyder – for ikke at nævne samme suras beskrivelse af, at mænd har ret til at slå kvinder, som nægter at følge deres mænd.¹¹⁵ Såvel teologer som lægfolk, mænd og kvinder, forsøger at komme med udlægninger af verset, som giver mening i verden af i dag – i de fleste tilfælde med udgangspunkt i, at vold mod kvinder er uacceptabelt. Nutidige tolkninger indeholder dog ofte en accept af, at de to køn er væsensforskellige, hvilket afspejles i hverdagens praksis. I ungdomsforeningerne udfører mænd og kvinder ofte deres aktiviteter hver for sig, og der kan ligeledes være forskel på kønnenes ansvarsområde. Et eksempel på dette var et møde i FASM, som blev holdt på den muslimske DIA-skole på Nørrebro i København i december 2001. Mødet blev afholdt i anledning af ramadan, og efter foredraget med en lokal imam blev der afholdt *iftar* middag (det måltid, som man bryder fasten med) ovenpå. Under middagen spiste kvinder og mænd hver for sig: Mændene i et rum på den ene side af gangen, og kvinderne og de mindre i køkkenet på den anden side. Det var også kvinderne, som var mede og anrettede den medbragte mad, og som sørgede for, at den blev bragt ind til mændene. I dette tilfælde var der ingen af kvinderne, som kritiserede adskillelsen mellem kønnene eller for den sags skyld, at det ikke var dem, som blev vartet op af mændene – eller at man hjalp hinanden. Fordeling af arbejde og rum blev legitimeret af den religiøse sfære, den indgik i: ramadanen, det religiøse foredrag, den religiøse forening.

Langt fra alle de muslimer, som jeg har været i kontakt med, synes, at kønssegregering er et islamisk ideal. I den offentlige

¹¹⁴ Max Weber, "The Protestant Sects and the Spirit of Capitalism", i Hans H. Gerth og Charles Wright Mills, *From Max Weber: Essays in Sociology*. London, 1970: 302ff.

¹¹⁵ Se for eksempel Anne Sofie Roald, *Women in Islam: The Western Experience*. London: Routledge, 2000:145ff.

debat har særligt to aktører, Aminah Tønnesen og Sherin Khankan, udtrykt ønske om, at gældende normer om, hvilke roller kvinder kan udfylde i det religiøse rum, reformeres.¹¹⁶ Begge debattører har for eksempel talt for, at kvinder bør kunne fungere som imamer, og Sherin Khankan, som er forkvinde for foreningen Forum for Kritiske Muslimer, taler for en decideret ophævelse af kønssegregering:

I Mekka går kvinder og mænd sammen rundt om Kabaen. Mekka er symbolet på den ultimative trostilstand. Mekka kendetegner en ophævelse af skel. Raceskel, økonomiske skel, nationale skel, kulturelle skel og kønsskel. Alle er lige foran Gud. Kun i åndelig fortrinlighed og retfærdig handlen adskiller det ene menneske sig fra det andet... Hvorfor ikke forsøge at overføre den ideale tilstand på virkeligheden? Jeg arbejder for et opgør med kønssegregeringen og det dertil hørende fokus på kønnenes væsensforskellighed. Vi bør opdrage vore drenge og piger til at være stærke i sig selv.¹¹⁷

Kernen i diskussionen er, om segregering giver kvinden ret til at fortolke religionen selvstændigt, til at handle frit, eller om opdelingen indskrænker hendes muligheder. Hvor nogle ser kønssegregeringen som en hindring, er der andre, såvel kvinder som mænd, som argumenterer for, at kønssegregering gør det lettere for kvinderne at tale åbent og frit med hinanden.¹¹⁸

Det må understreges, at håndhævelsen af kønssegregering er kontekstafhængig. Moskeen inden for de muslimske samfund er et område, hvor opdelingen af køn er særligt fremherskende. Kvinder beder bag ved mændene, og ofte er kønnene usynlige for hinanden. Der kan for eksempel være hængt et stykke stof op imellem mande- og kvindeafdelingen, eller kvinderne kan bede i et helt andet rum end mændene. I andre sammenhænge, såsom under foredrag, er mænd og kvinder ofte adskilt, selvom der er tale om langt mindre markerede og aftalte rammer. Der kan være tale om, at der i et lokale er opsat et antal stolerækker, og at kvinderne uden videre sætter sig bag mændene – og mændene foran kvinderne – eller at det ene køn sætter sig til højre og det andet til venstre. Hvorvidt opdelingen vedligeholdes kan også afgøres af, om mødet tiltrækker et stort antal ikke-muslimer. Således har kvinder og mænd siddet side ved side under de offentlige debatmøder, som organisationen Forum for Kritiske Muslimer har afholdt i Vartov i

¹¹⁶ Se for eksempel Aminah Tønnesen, "Hvorfor ikke kvindelige imamer?", *Weekendavisen*, 10. januar 2003; Sherin Khankan, "Kvindelige imamer ønskes", *Kristeligt Dagblad*, 14. januar 2002.

¹¹⁷ Sherin Khankan, "Kvindelige imamer ønskes", *Kristeligt Dagblad*, 14. januar 2002.

¹¹⁸ Denne pointe fremføres også i anden litteratur. Se for eksempel Carsten Fenger-Grøn og Marlene Grøndahl, *Muslim – otte kvinder fortæller om forholdet til Gud og mennesker*. København: Hans Reitzels Forlag, 2002:185.

København. Dette kan på den ene side skyldes, at et stort antal ikke-muslimer, for hvem kønssegregering ikke er en del af en social og religiøs norm, har deltaget i disse møder. Og det kan skyldes forkvinden for Forum for Kritiske Muslimer, Sherin Khankans, udtalte holdning til, at kønssegregering ikke er et islamisk ideal.

Eksemplerne understreger forskellige fortolkninger af, hvordan kvinder og mænds roller er i forhold til hinanden, og hvad der giver kønnene mulighed for handling. Disse fortolkninger er langt fra homogene, men understreger kompleksiteten i fortolkning, i autoritet og i disciplinering. Resultatet af disse processer afhænger såvel af individets valg og position som af de institutioner og organisationer, som de finder sted i. Endelig hænger det naturligt sammen med den sociale situation, som individ og gruppe befinder sig i – de personer, som har medvirket i denne bog, kendetegnes alle ved middel eller høj uddannelsesmæssig baggrund og gode sociale resurser. At bryde kønsopdelingen og traditionelle magtstrukturer er lettere for nogle individer og i nogle organisatoriske og institutionelle sammenhænge end andre. Men debat, kritik og variationen i, om kønssegregeringen opretholdes i større eller mindre grad, understreger, at traditionelle tolkninger af kvindens rolle i islam ikke naturligt tages for pålydende hverken i eller udenfor Danmark.¹¹⁹

De unge beskriver islam som frigørende for kvinden, men betyder det i sidste ende, at hun kan indtage en lige så central rolle i forhold til tolkning af religionen, som mænd traditionelt set har gjort? Atter er svaret komplekst. Der er ikke tvivl om, at vi i en dansk kontekst finder mange muslimske kvinder, som vitterligt tager tolkningen af deres religion i egne hænder – og blandt andet på den baggrund indtager centrale roller såvel inden for egne rækker som i den danske offentlighed. Men at disse og andre af deres medsøstre fortsat bruger en del tid på for eksempel at skildre kønssegregeringen som uislamisk, understreger også, at der netop i forhold til spørgsmålet om de roller og rammer, som mænd og kvinder skal indtage, fortsat findes store variationer i praksis og tolkning inden for det muslimske ungdomsmiljø. Hvad frigjorthed er for en størrelse, har varierende betydning for forskellige individer og forskellige foreninger. For nogle ligger frigørelsen i kønssegregeringen – for andre i dens ophævelse.

AKTIVE FORTOLKERE: FATIH ALEV OG SHERIN KHANKAN

Muslimske unges organiserede aktiviteter i Danmark tegnes på den ene side af forskellige organisationer og på den anden side af et antal stærke profiler. Oftest har disse profiler rod i de

¹¹⁹ For eksempel Christine M. Jacobsen, *Tilhørighetens mange former: Unge muslimer i Norge*. Oslo: Pax Forlag, 2002:121.

muslimske ungdomsforeninger – for eksempel som talsmænd eller formænd/kvinder. Prominente eksempler er Fatih Alev og Sherin Khankan. Igennem de seneste 5-10 år har de været tilbagevendende aktører i islams og det muslimske mindretals markering i det offentlige rum, også selv i de situationer, hvor scenen er blevet indtaget af en Abu Laban, en Ahmed Akkari eller andre.

FATIH ALEV

Fatih Alevs religiøse engagement skyldes ikke mindst den familie, som han er vokset op i. Selv fortæller han, at familiemedlemmer i Tyrkiet – det land, som han stammer fra – er kendte som muslimske forfattere og skribenter. I 1998 bliver han formand for foreningen FASM, og det er samme år, han for alvor træder frem i medierne. I en artikel i Berlingske Tidende fortæller han og to kammerater blandt andet om, hvordan de har etableret websiden islam.dk (en side, der fortsat fungerer som en omfattende internetportal til islam i Danmark).¹²⁰ Artiklen beskriver Alev som webredaktør og datalogistuderende på Københavns Universitet. Året efter begynder hans langsomme transformering til religiøs autoritet. Fatih Alev benævnes nu i pressen som formand for FASM og som "imam-vikar" for den danskfødte imam Abdul Wahid Pedersen i en moske på den muslimske DIA-skole på Nørrebro.¹²¹ Efterfølgende markerer Fatih Alev sig i stigende grad i medierne, hvad enten han skriver selv, eller andre skriver om ham. Han fremstår nu som *imam* Fatih Alev – en titel, som han selv beskriver som baseret på autodidakte studier.¹²² Imamtitlen, pointerer han, er ikke sammenlignelig med den kristne præsts akademiske titel, da imamen basalt set udpeges af dem, som kommer i en given moske.¹²³ Det var da også en moske i Københavnsområdet, der i 1999 bad Fatih Alev fungere som deres imam.¹²⁴ Indadtil i det muslimske samfund er Fatih Alev blandt andet synlig som prædikant og som moderator for det internetbaserede diskussionsforum Danmarks Forenede Cybermuslimer (DFC), som blev etableret med udgangspunkt i www.islam.dk.

Fatih Alev er en markant fortæller for, at islam skal have en anerkendt plads i det danske samfund. Han taler således for, at fredagsprædikenen afholdes på dansk,¹²⁵ og at der oprettes en

¹²⁰ Allan Wahlers, "Unge islamiske budbringere", *Berlingske Tidende*, 15. oktober 1998.

¹²¹ Bente Clausen, "Kaotisk rådgivning til muslimer", *Kristeligt Dagblad*, 25. september 1999; Pia Fris Laneth, "Det danske sprog er Guds gave", *Information*, 15. marts 2000.

¹²² Interview med Fatih Alev, 7. januar 2001.

¹²³ Lars Halskov og Henrik Røjgaard, "Imam ønsker respekt for islam", *Politiken*, 17. juni 2001.

¹²⁴ Sanne Gram, "Interview: Fatih Alev; Danskerne forstår ikke", *Jyllands-Posten*, 3. oktober 2004.

¹²⁵ For eksempel Pia Fris Laneth, "Det danske sprog er Guds gave", *Information*, 15.

imamuddannelse i Danmark. Men han er skeptisk over for at tale om en dansk islam:

[Dansk islam] er et koncept, og så må man se på, hvordan det koncept defineres. Vi har set konceptet blive defineret på forskellige måder. Jeg har i debatten både hørt folk, som mener, at dansk islam er det samme bare med dansk kontekst, og så har jeg set den udvikling, der hedder, at dansk islam, det er en fordansket islam, det vil sige en islam, som har tilpasset sig alle mulige både gode og dårlige samfundsforhold i det danske samfund. Hvis jeg ser, at flertallet af dem, der bruger det der konceptbegreb, mener noget mere reformistisk, at islam skal reformeres til at kunne fungere i det danske samfund og dermed ligesom, hvad skal man sige, får hevet vingerne af og bliver gjort til noget, som den i virkeligheden ikke er og ikke bør være, jamen så vil jeg ikke være tilhænger af den, hverken jeg eller de fleste muslimer i Danmark.¹²⁶

For Fatih Alev er begrebet "dansk islam" et urealistisk begreb, som primært anvendes af ikke-muslimer eller hvad han benævner "kulturmuslimer".¹²⁷ Alevs skepsis mod at benævne tolkninger af islam som "dansk" kan ses som påvirket af de universalistiske tolkninger af islam, som er en del af ungdomsmiljøet. I en avisdiskussion med folketingsmedlemmet Naser Khader om islams rolle i det danske samfund fremhæver Fatih Alev blandt andet, at:

I det øjeblik muslimerne begynder at formulere islam på dansk, er de en befolkningsgruppe i Danmark, som kan benævnes "danske muslimer". Disse muslimer er ikke "danske muslimer", fordi de følger en "dansk islam", men fordi de er muslimer, der bor i Danmark, taler dansk, "tænker dansk" og tilegner sig danske normer og traditioner inden for rammerne af islam. Der er i islam ikke noget, der hedder tyrkisk-islamiske, arabisk-islamiske, dansk-islamiske osv. værdier. Der er islamiske værdier, som er de værdier, Gud har fundet passende for sine skabninger, og som muslimerne skal holde i hævd. De kulturbestemte traditioner er menneskeopfundne, mens det islamiske værdigrundlag er guddommeligt og derfor gældende til hver en tid og hvert et sted.¹²⁸

Den argumenterede forskel mellem kultur og religion gør, at Fatih Alev argumenterer imod, at islam er en hæmmende faktor i muslimers integration i det danske samfund.¹²⁹ Men integration er ikke lig med assimilation, og muslimerne skal ikke ensidigt være dem, der går på kompromis:

marts 2000; Bente Clausen, "Islamisk fredagsbøn på dansk", *Kristeligt Dagblad*, 22. juli 1999.

¹²⁶ Interview med Fatih Alev, 7. januar 2001.

¹²⁷ Naser Khader & Fatih Alev, "Islam på den danske måde", *Politiken*, 12. maj 2001.

¹²⁸ *Ibid.*

¹²⁹ Per Michael Jespersen, "Til kamp mod åndløsheden", *Politiken*, 19. januar 2002.

Hvorfor skal vi alle være ens?... Det må da være en del af styrken i et samfund, at der er nogen, som på visse punkter har specialiseret sig og sagt: "Hør her, vi vælger at gøre det på den her måde. Vi er ikke lukket for dialog, men på lige præcis de her punkter holder vi fast. Det er vores principper... Der er i den grad brug for en grundlæggende værdi-diskussion i det danske samfund om udviklingens retning. Og i stedet for at afvise de islamiske værdier som gammeldags og reaktionære kunne samfundet måske ligefrem drage nytte af dem."¹³⁰

Fatih Alev beskriver dialogen med omverdenen som vigtig. Ifølge ham er den væsentlige udfordring ikke andre (monoteistiske) religioner, men derimod materialismens og sekulariseringens greb om det danske samfund. Vigtige er derfor de alliancer, som muslimer kan indgå med de andre kræfter i samfundet, der har et åndeligt udgangspunkt, for eksempel jøder og kristne.¹³¹ Alevs anerkendelse af interreligiøs dialog ændrer dog ikke på hans religiøse principfasthed. Her opstår en spænding mellem underkastelsen af religiøse samfundsmæssige normer, mellem religiøst ideal og pragmatisk "real-politik", hvis mulige sam-eksistens ifølge omverdenen synes umulig. Det følgende eksempel anskueliggør dette: I april 2002 havde imam Abdul Wahid Pedersen, en af Fatih Alevs sparringspartnere, i et indlæg på det internetbaserede religionsforum religion.dk fremført, at stening var en af Gud anordnet strafform for sex uden for ægteskab og dermed ikke kunne ændres af mennesker.¹³² Udtalelsen vækker furore – ikke mindst grundet en aktuel sag om en steningsdom mod en kvinde i Nigeria. Efterfølgende udtrykte Fatih Alev i pressen sin holdning til Abdul Wahids udsagn således:

Det [stening] er en meget brutal form for straf. Men det er ikke vores mening om, hvad der er brutalt eller ej, der skal være bestemmende for, hvad det er, vi praktiserer. Vi går ofte galt i byen, når vi lader vores egne skøn bestemme, hvad der er rimeligt eller urimeligt. Det er kørt af sporet her i Danmark, fordi det er vores egne synspunkter, der er normdannende. Sådan er det ikke i islam. Der er det overordnet bestemt af Gud, hvad der er rimeligt og vigtigt for os.¹³³

For Fatih Alev er det guddommelige, herunder den religiøse lov-

¹³⁰ Ibid.

¹³¹ Ibid.

¹³² "Abdul Wahid Pedersen: Stening står ikke til diskussion", www.religion.dk/nyheder/artikel:aid=18990 (downloaded juli 2007).

¹³³ Glen Winzor, "Danske imamer forsvarer stening", *Kristeligt Dagblad*, 18. april 2002. Fatih Alev uddyber sine teologiske argumenter for svaret omkring stening i en artikel på religion.dk den 30. maj samme år. Se www.religion.dk/tema/tema:fid=100002581:aid=21646 (downloaded juli 2007).

givning, som uddrages af Koranen og *ahadith* (pl. af *hadith*), det højeste princip – og der kan ikke rokkes ved dette. Selv når menneskelig fornuft siger andet, så må man underkaste sig den vilje, der står over mennesket. Religionen har, mener han, en klar og overordnet rolle at spille i samfundet, hvilket er tydeligt, når Alev i medierne fremfører, at "som muslim kan man godt være medlem af et dansk parti. Men forskellen er, at en muslim ikke kan forvalte menneskeskabte love, når der i Koranen meget klart står, at vi kun må forvalte Guds love."¹³⁴ Dette betyder dog ikke, at Grundloven skal sættes ud af funktion og erstattes med *Shari'a*: "Shariaen er ikke en model, der passer til Danmark i dag, og det er ikke mit mål at få den indført", citeres Alev for at sige. "Som muslimer er vi en minoritet, og derfor giver det ikke nogen mening at kæmpe for at indføre et islamisk samfund."¹³⁵ Efterfølgelse og eksekvering af den religiøse lov kan altså kun ske i lande, hvor muslimer er en majoritet.

Fatih Alev fremstår som en person, der idemæssigt arbejder på et pragmatisk realplan og et ideologisk principplan. På realplanet må han forholde sig til, at muslimer er en minoritet, og at det danske samfund er et sekulært samfund. Men samtidig mener han, at islamiske principper skal holdes i hævd, for at muslimer i det hele taget kan bidrage med noget positivt. "Islam har til hver en tid fundet sin naturlige form og spillet en konstruktiv rolle i forskellige lande i det omfang, muslimer har haft respekt for religionen",¹³⁶ siger han.

Fatih Alev er i sin tolkning af islam kompromisløs over for de grupperinger af muslimer i Danmark, som tolker islam på måder, der enten afviger fra hans egen – hvad enten de er afvisende overfor det omgivende samfund eller tilpasser sig "for meget" til det. På den ene side af dette spektrum står Hizb ut-Tahrir, som Alev i hvert fald i en periode var ganske håndfast over for, for eksempel ved at ekskludere personer, som udtrykte positive holdninger over for bevægelsen fra internetforummet DFC. Og på den anden side af spektrummet står Forum for Kritiske Muslimer, som Fatih Alev kritiserer og taler imod. Om Sherin Khankan har han således udtalt, at hun hverken er praktiserende muslim eller har nogen kontakt til et muslimsk bagland.¹³⁷

SHERIN KHANKAN

Sherin Khankan¹³⁸ beskriver sig selv som troende muslim.¹³⁹ Ofte

¹³⁴ Lars Halskov og Henrik Røjgaard, "Imam ønsker respekt for islam", *Politiken*, 17. juni 2001.

¹³⁵ Ibid. Se også www.religion.dk/tema/tema:fid=100002581:aid=21646 (downloaded juli 2007).

¹³⁶ Per Michael Jespersen, "Til kamp mod åndløsheden", *Politiken*, 19. januar 2002.

¹³⁷ Ibid.

¹³⁸ I forbindelse med det forskningsprojekt, som ligger til grund for denne bog,

fremhæver hun, at hun er født ind i en religiøs og kulturel flertydighed. Hendes mor er fra Finland, hendes far fra Syrien, og landet, hvor hun er vokset op, er Danmark. Opdragelsen i hjemmet beskriver hun som fri og præget af faderens og moderens gensidige respekt for hinandens religion og de kompromiser, der var resultat heraf.¹⁴⁰ Alligevel fik Sherin Khankan tidligt i sit liv indprentet, at det religiøse valg var vigtigt. Hun begyndte mere intenst at studere både kristendom og islam, da hun startede på gymnasiet, og snart begyndte hun for alvor at overveje, om hun skulle blive praktiserende muslim. For Sherin Khankan er et af den troende muslims kendetegn en aktiv deltagelse i det samfund og den verden, som han eller hun bor i:

At være troende er for mig at kombinere den religiøse tilbedelse med at være aktiv i verden og omdanne den religiøse inderlighed i praksis. Islam er for mig at være moderat, hele tiden at balancere. Verden er ikke sort og hvid.¹⁴¹

Det er nærliggende at sige, at Sherin Khankans meget personlige stil – hendes gentagne referencer til sin familie, sin opvækst, sine universitetsstudier, sine erfaringer som muslimsk kvinde – ligger på linje med hendes måde at se forudsætningerne for muslimsk fortolkning på. Her laver Khankan en distinktion imellem religion og religiøsitet: "Religiøs viden", skriver hun i en avis-kronik, "må ikke forveksles med, og har ikke samme status, som religion. Hvor religionen er uforanderlig, er den religiøse viden under konstant udvikling og forandring."¹⁴² Denne tolkning medfører en vis afstandtagen til religiøse autoriteter: "I sidste ende er det kun Gud, der fastsætter grænserne for fortolkning. Intet menneske kan med sikkerhed påberåbe sig kendskab til Guds endelige afgørelser uden at ligestille sig selv med Gud. Ingen skriftkloge, ingen teologer og ingen imamer er alvidende og i besiddelse af Guds kraft."¹⁴³

På dette punkt er der en væsentlig forskel på de måder, som Fatih Alev og Sherin Khankan tolker religionen på. Dette var ikke mindst tydeligt under et debatarrangement om religion og politik,

interviewede jeg ved et tilfælde Sherin Khankan. Efterfølgende har hun udbedt sig ikke at medvirke med citater fra dette interview i bogen.

¹³⁹ Se for eksempel www.kritiskemuslimer.dk/initiativtagere.htm (downloaded juli 2007).

¹⁴⁰ Dette er en erfaring, som Khankan ofte har fremhævet under interview med medierne. Se for eksempel Ina Kjøge Pedersen, "Så blev det Gullasch", *Weekendavisen*, 27. december 2001.

¹⁴¹ Khankan og Henrik Plaschke, "Kritiske muslimer?", *Information*, 12. september, 2001.

¹⁴² Sherin Khankan og Henrik Plaschke, "Kun Gud er alvidende", *Information*, 12. september 2001.

¹⁴³ Ibid.

arrangeret af Forum for Kritiske Muslimer i november 2002, hvor de begge deltog i panelet. Under en diskussion om, hvorvidt stening var en del af islamisk lovgivning, fremførte Fatih Alev blandt andet, at:¹⁴⁴:

Teologisk set, ifølge *fiqh*, så kan vi ikke komme uden om, at den straf findes. Vi kan ikke lukke øjnene for det. Og det er noget, som muslimer har været enige om gennem generationer. Og som de er enige om i dag, de muslimske lærde, det er dem, som jeg snakker om. Jeg kan ikke begynde at portrættere en anden form for islam, bare fordi man vil høre noget andet i det danske samfund. Det betyder jo ikke, at jeg skal acceptere, hvad en tilfældig nigeriansk domstol finder rigtigt. Jeg kan undersøge præmisserne for denne dom.

Sherin Khankans argument var derimod, at:

Alle vores fortolkninger er relative, fejlbarlige. Men derudover bruger jeg også min sunde fornuft. Når der for eksempel står i Koranen, at utroskab straffes med hundrede piskeslag, hvordan tolker jeg det som troende muslim? For mig er det et utvetydigt billede på, at utroskab er forkasteligt, for alle mennesker, for mænd og for kvinder. Det er et billede på, at det er forkasteligt... Der er altså en fleksibilitet, når det gælder fortolkning... Forum for Kritiske Muslimer er et alternativ til mere ortodokse udlægninger af Koranen. Det er ikke en fortolkning, der prøver at gøre op med disse udlægninger, vi siger bare, at vi gerne vil skabe et alternativ.

Hvor Fatih Alev i sin argumentation henviste til og anvendte den skolastiske, teologiske tradition i islam, brugte Sherin Khankan sig selv. Et punkt, som hun ofte fremfører, er, at kun ganske få vers i Koranen kan siges at være af juridisk karakter. Selvom Profeten Muhammad styrede den muslimske *umma* fra Medina, var hans primære funktion ikke at være konge, men profet.¹⁴⁵ Islam handler om tro og spiritualitet; der er tale om guddommelig inspiration og ikke diktat. Demokrati som absolut ideologisk begreb er ikke et overordnet ideologisk mål, men et mål, som muslimer kan anvende for at opnå et retfærdigt samfund, som Khankan beskriver det i Forum for Kritiske Muslimers manifest fra 2005. Den demokratiske tilgang fører over i et ideologisk standpunkt, som manifesteres i foreningens navn: udførelsen af kritik/selvkritik. Retten til at tolke islam kritisk er ikke begrænset til de få, men er en individuel rettighed. Den almene menneskelige fornuft har indsigelsesret i forhold til religiøse autoriteter og

¹⁴⁴ Både Fatih Alevs og Sherin Khankans udtalelser er transskriberet fra et indslag om debatmødet på P1's program "Orientering", d. 20. november 2002.

¹⁴⁵ Ibid.

religionens autoritet.

Sherin Khankan blev ofte i tiden efter Forum for Kritiske Muslimers etablering rost i medierne, grundet den skarpe adskillelse mellem religion og demokrati, som hun og foreningen i starten stod for. Men billedet ændrede sig, da hun på det Radikale Venstres landsmøde i september 2002 stemte imod en resolution, der bar titlen "Nej til Sharia Lovgivning". Khankan var på daværende tidspunkt kandidat for dette parti til Folketinget. Skønt Sherin Khankan og Fatih Alev i stor udstrækning repræsenterer hver sin tolkning af islam, underkastes de i denne forbindelse handlingsforløb, der ligner hinanden. Sherin Khankans reaktion imod *shari'a*-resolutionen fandt sted cirka et halvt år efter, at Fatih Alev sammen med Abdul Wahid Pedersen var kommet i modvind for deres udtalelser om stening og islam. I både Khankans og Alevs tilfælde var det spørgsmålet om *shari'a* lovgivning og dets anvendelse i Sudan, der ramte dem. Sherin Khankan har i flere tilfælde talt imod stening som en straf for ægteskabsbrud og fremført, at straffen skulle forstås symbolsk.¹⁴⁶

At hun tog afstand fra *shari'a*-resolutionen indebar ikke et forsvar for stening som en reel straf, men hang sammen med hendes forståelse af, hvad *shari'a* er. "Indholdet i resolutionen var, at man ville tage afstand fra blandt andet stening, men ved at skrive 'sharia' i overskriften lavede man en fejlkobling ved at kæde stening og dødsstraf sammen med én bestemt religion", udtalte hun ifølge pressen.¹⁴⁷ Skulle resolutionen give mening, mente hun, burde overskriften i stedet have været "Nej til dødsstraf og barbari i alle afskygninger", og stemte som den eneste imod.¹⁴⁸ Efterfølgende måtte hun forklare sig for sin vælgerforening, dog uden at der offentligt blev sat spørgsmålstejn ved hendes medlemskab og kandidatur.¹⁴⁹ At Sherin Khankan seks måneder senere mistede sit kandidatur under et kampvalg i Søndre Storkreds blev ikke tillagt striden om *shari'a*-lovgivningen, men derimod hendes modstand mod en kommende krig i Irak.¹⁵⁰

Sherin Khankans nej til *shari'a*-resolutionen understreger hendes distinktion imellem religion og religiøsitet. Distinktionen tager atter sit udgangspunkt i hendes personlige erfaring – at hun

¹⁴⁶Se for eksempel Sherin Khankan, "Danske imamer tager fejl", www.religion.dk/religionsdebatten:ktg=islam:aid=20431 (downloaded juli 2007).

¹⁴⁷Jens Kristian Dreyer, "Strid om profetens skæg?", *Information*, 21. september 2002. Sherin Khankan har gentaget argumentet ved debatmøder og under foredrag, herunder Forum for Kritiske Muslimers debatmøde om forholdet mellem politik og religion i København den 18. november 2002, og hendes foredrag "Når tro bliver politisk: Radikal politiker eller radikal muslim?", afholdt under Akademiet for Migrationsstudier i Danmarks konference "Indvandrerdays", Ålborg, 27. november 2003.

¹⁴⁸Carsten Fenger-Grøn og Malene Grøndahl, "Det sprængfarlige s-ord", *Information*, 24. september 2002.

¹⁴⁹Trine Lundager, "Radikale: Fredelig partistrid", *Politiken*, 26. september 2002.

¹⁵⁰"Radikal muslim vrager som folketingskandidat", *Ritzau*, 6. marts 2003.

både er troende og uddannet religionssociolog.¹⁵¹ Som troende arbejder hun med et universelt, transcendent religionsbegreb, hvor *shari'a* betegner rammen for, hvordan mennesker, som individer og samfund, bedst kan tjene Allah. Og som religionssociolog – blandt andet – arbejder hun med et relativistisk religionsbegreb, hvor religion er lig med kultur, og hvor religionens udøvelse er afhængig af kontekst, af menneskelig fortolkning og magtforhold. Khankans nej til *shari'a*-resolutionen bundede i henvisningen til det universelle religionsbegreb, et absolut, hun som troende umuligt kunne forkaste. Hvad hun derimod kunne sige nej til, var hvordan *shari'a* blev praktiseret og tolket af mennesker i en bestemt kontekst og dermed relativiseret: "Det er mennesker, der begår vold, det er mennesker, der begår terror, det er mennesker, der begår brud på menneskerettigheder", sagde hun i et efterfølgende radiointerview.¹⁵² I sagen om *shari'a*-resolutionen reagerede hun på, hvad hun så som en manglende markering af forskel imellem det universelle og det relative – ikke mindst fordi en ureflekteret normativ fordømmelse ville kunne medføre en dæmonisering af alle muslimer.

ISLAMISKE FORTOLKNINGER OG FORTOLKERE – ET BROGET BILLEDE

Beskrivelsen af Fatih Alev og Sherin Khankan er relevant af flere årsager for vores forståelse af muslimske unges organiserede aktiviteter i Danmark. De to profiler er individuelle eksempler på den tolkningsmæssige variation, som findes imellem muslimske ungdomsforeninger, og kompleksiteten i den autoritet, som foreningerne afføder. Og de er eksempler på, at personlig gennemslagskraft har en central betydning for, hvordan muslimske ungdomsforeninger kommer til orde – og hvilke fortolkninger som bliver udslagsgivende inden for dem. Den individualisme, som både unge muslimer og det omgivende samfund agiterer for, viser sin betydning i disse processer.

Men billedet er ikke komplet. Andre elementer må præsenteres og analyseres, for at vi kan komme dybere ned i, hvorfor foreninger, identitetsdannelser og religiøse tolkninger ser ud, som de gør. Hvad enten vi taler om muslimske ungdomsforeninger eller markante profiler, forholder de sig til det omgivne samfund. Her er det værd at vende blikket bort fra den diskussion, som finder sted blandt muslimer, og se på diskussionen om muslimer i den danske offentlighed og på den politiske scene – herunder hvad islam betyder for forståelsen af en dansk, national identitet.

¹⁵¹ Jens Kristian Dreyer, "Strid om profetens skæg?", *Information*, 21. september, 2002.

¹⁵² P1, "Orientering", www.dr.dk/DR-nyheder/orientering/ram/sharia.ram (downloaded juli 2007).

Kapitel 4: Samfundsdebatten

Islamisk-Kristent Studiecenters lokaler en aften i slutningen af september 2001. Tolv unge muslimer har forsamlet sig i det lille rum, hvor centeret normalt afholder sine debataftener. Der er hektisk aktivitet omkring de borde, hvor mødet foregår. Nogle deltagere går med raske skridt frem og tilbage mellem tavlen og deres stole, skriver, forklarer og diskuterer, mens andre på foranledning af diskussionen med jævne mellemrum rejser sig op og går ind i det nærliggende lokale eller halvt vender ryggen til, mens de taler i deres mobiltelefon.

Aftenens møde er planlagt af flere muslimske ungdomsorganisationer i fællesskab. Igennem den seneste tid har der været eksempler på gruppevoldtægter, hvor mænd med etnisk minoritetsbaggrund har været gerningsmænd, og de sammenkaldte organisationer ønsker at iværksætte nogle fælles initiativer, som kan vise både majoritetsbefolkning og (potentielle) voldsmand, at voldtægt ikke tolereres fra en islamisk synsvinkel. Den første presseomtale af det fælles initiativ falder et par uger tidligere, nærmere bestemt i dagene op til den 11. september, og skaber ved dén dags begyndelse pæne overskrifter. Men mediernes interesse rettes andre steder hen, da fire fly kapres i USA og som projektiler rettes mod nogle af landets mest markante bygninger og de mennesker, som befinder sig i dem.¹⁵³ Resultatet er en ændret dagsorden på globalt plan, og blandt de unge muslimer, som ellers havde lagt an til en storstilet kampagne mod gruppevoldtægt, sættes ambitionsniveauet betydeligt ned. Både befolkningens og pressens opmærksomhed er rettet et andet sted hen, og flere af de personer, som ellers skulle deltage i kampagnen, har nu travlt med at forklare muslimers forhold til terrorisme og Vesten som sådan. Fra at være en kampagne, som skulle indeholde demonstrationer, debataftener og arrangementer over hele landet, ændres strategien til, at der afholdes et enkelt debatarrangement i Københavnsområdet og enkelte demonstrationer i København og Odense.

Under mødet denne aften diskuterer de unge, hvordan arrangementerne skal forberedes og foregå, og hvem der skal inviteres. Til demonstrationerne skal der laves plakater, den rigtige dag skal vælges, så arrangementet giver god presseomtale (en af de unge pointerer, at det kan være en fredag, men helst en mandag, hvor pressen har mulighed for at summe over begivenheden). Til alle arrangementer skal laves presse-

¹⁵³ Historien om det muslimske initiativ var blandt andet på forsiden af *Politiken* den 10. september 2001. En enkelt artikel om initiativet publiceredes den 12. september (Isabel Fluxá Rosaldo: "Muslimer går imod voldtægt", *Berlingske Tidende*, 12. september 2001).

meddelelser, og ansvaret for mediekontakt bliver uddelegeret. En deltager fremhæver, at det er vigtigt, at det ikke er de sædvanlige talsmænd og -kvinder, som repræsenterer aktionen, men at der også kommer andre til. Også til debatarrangementet skal der forberedes en del. De unge diskuterer, hvem der vil være oplagte deltagere i et panel. Skal det være en retspolitisk ordfører fra et af de politiske partier eller justitsministeren? Skal denne sættes op imod en forsker i sociale forhold eller en religionsforsker? Måske en kendt journalist fra tv eller en politimand? Der skal også være en aktiv muslim med i panelet – men hvem skal det være? Man enes om, at indbudte personer skal kunne give et nuanceret billede af problemstillingen, og man skal have styr på, at eventuelle ballademagere, som kunne dukke op til mødet (Hizb ut-Tahrir nævnes som et eksempel), holdes i kort snor.

Eksemplet giver os indblik i den dimension af de danske muslimske ungdomsforeninger, som kan kaldes politisk og medieorienteret. Mediestrategierne og den politiske bevidsthed kan ses som en videreudvikling af nogle af de udadvendte aktiviteter, som flere af ungdomsorganisationerne i forvejen udbyder. Men hvor for eksempel foredrag på gymnasier og i skoler retter sig mod lokale kontekster, retter medie- og politisk engagerende strategier sig mod en større national diskussion af, hvilken rolle muslimer skal spille i det danske samfund.

At de unge på mange måder kender mediespillets regler, fremgår af eksemplet ovenfor. De unge ved, hvordan de skal fange pressens opmærksomhed, de er bevidste om publicity i form af pressemeddelelser, løbesedler og plakater. De er bevidste om, at skal budskabet ud i lokale og nationale medier, skal journalister og andre vide præcist, hvem de kan henvende sig til med spørgsmål. Og de er bevidste om, hvordan offentlige møder om kontroversielle emner kan virke som statements i en bred offentlighed, og hvordan de ved at invitere politikere eller andre offentlige nøglepersoner til sådanne arrangementer kan få dem i tale.

Men hvorfor bliver sådanne initiativer i det hele taget fremtrædende i de muslimske ungdomsorganisationers virke udadtil? Hvorfor er det ikke tilstrækkeligt at fortælle om sin tro på forskellige undervisningsinstitutioner eller at invitere til kaffe og hjemmebag i den lokale moske? Skal man fremhæve et kendetegn ved islam i Danmark, både når det gælder muslimers egne måder at agere på, og hvordan der tales om denne gruppes tilstedeværelse i landet, er det dens mediebarne og politiske profil. Det er en væsentlig forudsætning for at forstå, hvorfor (unge) muslimer i Danmark agerer, som de gør, og hvorfor en dansk islam ser ud, som den gør. Vi bevæger os her ind på et område, som de unge muslimer langt fra altid kan påvirke og forme efter eget ønske, men som de til stadighed må forholde sig til. Den rolle, som islam og

muslimer spiller i den offentlige debat – og hvordan den påvirker de unges måde at organisere sig på – behandles i dette kapitel.

DEM OG OS: ISLAM SOM MARKØR AF MODSÆTNINGER

Islam har en historie i Danmark, som går længere tilbage end midten af 1990'erne. Hvad der sker i dette tiår er, at debatten om islam eskaleres i medier og det politiske rum. Gamle konfliktflader forsvinder og giver rum for nye. Berlinmuren falder i 1989, og med den er den kolde krig bragt til en ende. Flere af de nye konfliktflader, som opstår internationalt, har relation til muslimsk dominerede områder. I 1991 bryder den første Golfkrig ud mellem USA og dets allierede på den ene side og Irak på den anden. 1991 er også året, hvor krigen på Balkan starter.

I en europæisk sammenhæng ser vi i dette tidsrum modsatrettede forståelser af, hvad muslimer, og særligt muslimske indvandrere og flygtninge, står for. Billedet som muligt illoyale borgere er for eksempel noget, som muslimske indvandrere i Frankrig må forholde sig til under den første Golfkrig,¹⁵⁴ mens muslimske flygtninge fra Bosnien, der kommer til Danmark, ses som "rigtige krigsofre", der har brug for hjælp og støtte.¹⁵⁵ Fronterne trækkes op i de følgende år, og forholdet mellem Europa og de europæiske nationer på den ene side og (grænseløs) islam på den anden bliver sat ind i en global værdikamp.

Skønt det ikke i første omgang vækker større genlyd i medier og den politiske debat, viser de efterfølgende års debat, at for eksempel udgivelsen af Samuel Huntingtons bog *The Clash of Civilizations* (1996) italesætter en forståelse af muslimer, som vinder gehør i det følgende årti.¹⁵⁶ Huntington giver i sin bog et bud på, hvad han ser som bevæggrundene for konflikter i verden efter den kolde krig. Udgangspunktet er ikke forskelle mellem sociale klasser, mellem rige og fattige, men forskelle imellem folk, der tilhører forskellige kulturelle grupperinger – imellem civilisationer.¹⁵⁷

¹⁵⁴ Nadia Rachedi, "Elites of Maghreb in Extraction in France", i *Muslims in Europe*, red. Bernard Lewis & Dominique Schnapper. London: Pinter Publishers, 1994.

¹⁵⁵ Peter Hervik, "Det danske fjendebillede", i *Islam i bevægelse*, red. Mona Sheikh et al. København: Akademisk Forlag:185.

¹⁵⁶ En søgning på Samuel Huntington i den danske mediedatabase Infomedia viser, at Samuel Huntington sammenlagt er nævnt i 21 artikler i tidsrummet 1994-2004. Selvom direkte henvisninger til Huntingtons værker dermed er sparsomme, er det blevet gængs sprogbrug at tale om en dikotomi mellem civilisationer, når det gælder islam og Vesten, og ligeledes at betegne denne dikotomi som en kamp. Eksempler herpå findes både i den politiske sfære og i medierne. Se for eksempel Folketingets hjemmeside www.folketinget.dk/Samling/20041/salen/B42_BEH1_16_6_51.htm og www.folketinget.dk/Samling/20041/salen/B42_BEH1_16_6_52.htm (korte bemærkninger fra Villy Søvnald, SF, og Søren Krarup, DF, downloaded juli 2007); Ole Hoff-Lund, "Kløften mellem muslimer og kristne er blevet større", *Ritzau*, 10. september 2002.

¹⁵⁷ Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon and Schuster, 1996:28.

Huntington udpeger syv civilisationer på verdenskortet: den kinesiske, den japanske, den hinduiske, den latinamerikanske, den ortodoxe, den islamiske og den vesterlandske. Særligt mødet mellem islam og Vesten beskrives som konfliktfyldt og voldeligt. Kritikere af Huntington fremhæver, at forfatteren undlader at analysere, hvordan mødet mellem islam og Europa igennem tiderne i lige så stor udstrækning har været fredfyldt, og at Vesten for eksempel har ladet sig inspirere af den islamiske verdens filosofi og videnskab.¹⁵⁸ Huntington nævner i sit værk, at kulturer er dynamiske, men det ændrer ikke hans overbevisning om, at kulturer må betragtes som overordnede og afgrænsede helheder, der basalt set er i konflikt med hinanden. Derfor er det heller ikke en (radikal) del af islam – en undergruppe af muslimer – der ifølge Huntington er Vestens problem. Det er islam som sådan. Muslimer er *per se* antivestlige, fordi de føler sig underlegne i forhold til Vestens fremskridt:

Det grundlæggende problem for Vesten er ikke islamisk fundamentalisme. Det er islam, en anden civilisation, hvis folk er overbeviste om deres kulturs overlegenhed og er besat af deres magts underlegenhed. Islams problem er ikke CIA eller det amerikanske forsvarsministerium. Det er Vesten, en anden civilisation, hvis folk er overbeviste om deres kulturs universalitet, og som tror at deres overlegne, om end aftagende magt giver dem pligt til at udbrede deres kultur over hele verden. Disse er de basale ingredienser i konflikten mellem islam og Vesten.¹⁵⁹

Vesten – dens værdier og dens kultur – trues ifølge Huntington således udefra, men truslen kommer også indefra: fra de immigranter fra andre civilisationer, som modsætter sig assimilering i de vestlige samfund, hvor de har slået sig ned. For Huntington er det ypperste eksempel på gruppen af ikke-integrationsvillige de muslimer, som har bosat sig i Europa.¹⁶⁰ Selvom det kan diskuteres, hvor velkendte Huntingtons ideer og holdninger er i en bred, dansk offentlighed, tydeliggør og sætter den ord på en forventning om islam og muslimer, som i særlig grad har vundet terræn op igennem 1990'erne. Referencen til "en kamp mellem civilisationer" er blevet en sætning og et begreb, som der refereres til i pressen og det politiske liv. Forståelsen af, at kulturer og religioner er faste størrelser, er der som sådan ikke noget nyt i.¹⁶¹ Men Huntington tillægger denne forståelse af

¹⁵⁸ Edward Said, "The Clash of Ignorance", *The Nation*, oktober 2001.

¹⁵⁹ Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon and Schuster, 1996:217f. Min oversættelse.

¹⁶⁰ Ibid. 304f.

¹⁶¹ Bruce Lincoln, *Holy Terrors: Thinking about Religion after September 11*. Chicago: University of Chicago Press, 2003:52.

kultur global relevans og ser således kultur som det underliggende princip i de konflikter, som udspiller sig – også – i en moderne verden. Migranter bliver derfor ikke blot personer, som flytter fra en del af verden til en anden, de bliver repræsentanter, frontkæmpere og absolutte symboler på de globale kræfters indtrængen og kamp i det lokale og nationale.

Nyhedsstrømmen om islam i en dansk kontekst forøges i perioden 1990 til 2006.¹⁶² Fokuset er særligt markant i henholdsvis 2001 og 2004-2006, hvilket er affødt af såvel nationale som internationale begivenheder. 2001 er året, hvor al-Qaidas organiserede terrorangreb udføres i USA, og det er året, hvor der indledes valgkamp i Danmark – en valgkamp, hvor spørgsmålet om muslimske indvandreres tilstedeværelse i landet spiller en fremtrædende rolle. Internationale begivenheder, som kan have påvirket mediedækningen i 2004, er situationen i Irak. Forårets afsløringer af mishandling af fanger i Abu Ghraib-fængslet og de efterfølgende bortførelser og videoptagne halshugninger af vesterlændinge, med den angiveligt al-Qaida-affilierede Abu Musa al-Zarqawi som bagmand, giver forestillingen om to civilisationers indædte kamp mod hinanden vind i sejlene. Det samme gør mordet på den hollandske filminstruktør Theo van Gogh. 2004 er også året, hvor den danske Guantanamo-fange Slimane Abderrahmane står frem på tv, og hvor imamen Shahid Mehdi taler om ikke-tørklædebærende kvinders ødelæggende påvirkning af samfundet. Debatten om imamernes rolle og islam som en mulig hindring for ytringsfrihed og visse gruppers integration i det danske samfund bliver intensiveret igennem de følgende halvandet år og kulminerer i Muhammad-krisen i foråret 2006.

Både internationale begivenheder og enkelte, danske muslimer eksponering i medierne har betydning for, hvordan muslimer som gruppe portrætteres i det danske samfund. Sammenhængen er både logisk og paradoksal. Umiddelbart er der en logik i, at muslimer i Danmark sammenstilles med muslimer i andre lande, det være sig Irak, Holland eller noget helt tredje – vi har at gøre med en religiøs gruppe, som blandt andet deler ritualer og traditioner, anser den samme bog for hellig, og som selv fremhæver en fællesskabstanke, for eksempel når de taler om den

¹⁶² Hvor der i 1990 udgives 100 avisartikler, hvor såvel ordet "islam" som "Danmark" indgår, skrives der i 2004 1791 avisartikler. I henholdsvis 2005 og 2006 er tallet 2465 og 5837 (sidstnævnte år frem til 31. maj). Tallene er opgjort på baggrund af en søgning i Infomedias avisdatabase og må tages som et skøn. Søgningen er foretaget 1. juni 2006. At der i det hele taget er en stigende fokus på religion – særligt islam – i danske medier dokumenteres også af Mattias Pape Rosenfeldt, "Hvor meget religion er der i det offentlige rum?" *Religion, Tidsskrift for Religionslærerforeningen for Gymnasieskolerne og HF*, nr. 1, 2007. Af denne artikel fremgår det blandt andet, at fokus på islam står stærkt i de landsdækkende avisers debatsider. I 2005 refererede 15,6% af indslagene på debatsiderne i *Jyllandsposten*, *Berlingske Tidene* og *Politiken* til islam. Kristendommen fyldte ca. det halve, nemlig 8,7% (ibid.:29).

muslimske *umma*. På den anden side kan der være store lokale variationer imellem, hvordan islam praktiseres, for ikke at tale om at muslimer på individniveau kan tolke deres tro ganske forskelligt. Fællesskabstanken giver grobund for en generalisering af den muslimske identitet, som den enkelte troende kan have svært ved at genkende fra sit eget liv, men til stadighed må se sig målt og vejret i forhold til. Sammenkædes islam for eksempel med terrorisme i danske medier pga. internationale begivenheder, er det denne dimension, som individer og organisationer af muslimsk observans må forholde sig til – selvom der er tale om en praksis, der ligger dem fjernt.

BETYDNINGSFULDE POSITIONER I DEBATTEN

Debatten om islam i Danmark er kendetegnet ved en ofte ganske uforsonlig tone og dyb polarisering mellem forskellige positioner. Groft sagt kan man tale om fire positioner. Første gruppe – de *islamskeptiske* – er bekymrede over muslimers indvandring til Danmark og ser islam som en bevægelse, der har et totalt verdensherredømme som ultimativt mål. Islam fremmer på ingen måde integrationen, og de (unge) muslimer, som argumenterer herfor, taler med kløvede tunger. Gruppen af islamskeptiske har kontakter eller indbefatter personer i indvandrer miljøet, som selv tager afstand fra islam. Deltagerne i gruppen er veluddannede, nogle er politisk aktive, andre er aktive inden for kunst- og kulturlivet, og nogle er flittige debattører af andre sociale emner.

Den anden gruppe – de *islam-inkluderende* – betragter islam som en sammensat, flerdimensional størrelse, der netop fordi den manifesterer sig forskelligt på baggrund af geografi, sociale forhold og historie, er integrerbar i det danske samfund. Gruppen beklager og søger at imødegå, hvad den ser som en stigende demonisering af muslimer. Den radikalisering, som finder sted i dele af de muslimske miljøer, også i Danmark, tillægges ikke islam i sig selv, men anses for motiveret af de nationale og transnationale kontekster, som islam ses i. Mange af gruppens medlemmer er veluddannede og tæller blandt andet personer, som er aktive i humanistiske, teologiske eller samfundsvidenskabelige forskningsmiljøer. Gruppen har kontakter til indvandrer miljøet, herunder de aktive muslimske miljøer. Nogle deltagere er politisk aktive eller aktive i tværreligiøs dialog. Nogle af de unge muslimer, særligt med samfundsvidenskabelige eller humanistiske uddannelser, som er aktive i mediedebatten og den politiske debat, kan også siges at tilhøre denne gruppe.

Den tredje gruppe – de *ideologisk anti-islamiske* – ser forholdet mellem Danmark og islam som en kamp af nærmest metafysiske dimensioner. Der er tale om det godes kamp mod det onde, kristendommens forsvarskamp mod islam, det nationales

forsvarskamp mod det universelle. Gruppen anvender derfor ofte religiøst sprogbrug og referencer i sin argumentationsform. Nogle medlemmer har videregående uddannelser, for eksempel teologiske kandidatgrader, andre er faglærte eller ufaglærte. En del er politisk eller foreningsaktive.¹⁶³

Den fjerde og sidste gruppe er de *ideologiske islamister*. De er i ringest grad direkte repræsenteret i medierne/det politiske liv, men der tales og debatteres meget om dem. Denne gruppe arbejder også på et metafysisk, mytologisk niveau, men hér er det islam, der står for det absolut gode, og Vesten, der står for det korrumpierende og ødelæggende. Gruppen repræsenteres blandt andet af Hizb ut-Tahrir, men har formodentlig også repræsentanter inden for andre dele af en mere radikaliseret subkultur, som vi ved langt mindre om, men som muslimer selv beskriver som eksisterende og potentielt voksende, hvis indvandrings- og religionsdebatten i Danmark ikke ændrer sig i dialogsøgende retning. Gruppens socio-økonomiske baggrund synes broget. Ser man på Hizb ut-Tahrir læser nogle medlemmer på universitetet, mens andre har haft gang i en småkriminell løbebane inden de skiftede spor og engagerede sig i bevægelsen.

I det følgende vil jeg forsøge at dekonstruere debatten mellem de fire positioner, dens temaer og retorik som helhed for derved at kunne klarlægge, hvad den på den ene side tydeliggør i forhold til et nationalt fællesskab, og på den anden side hvilken effekt den har på de måder, som unge muslimer synliggør deres religion på. Hvori ligger forskellene mellem positionerne – og hvor finder vi ligheder?

I min gennemgang af de fire positioner anvender jeg følgende kilder: bøger, artikler, kronikker og læserbreve i aviser og tidskrifter, indlæg på internet og udskrifter fra debatter i Folketinget. Det er i disse medier og fora, at de fire positioner i stor udstrækning bliver synlige i det offentlige rum. Jeg har valgt kun i begrænset grad at anvende citater fra interview, da der kan være ændret på svarpersoners udsagn, for eksempel hvis journalisten har ønsket at få en bestemt pointe til at stå tydeligere frem. Mit valg af kildemateriale medfører, at jeg henviser til en række navngivne personer som repræsentanter for de forskellige posi-

¹⁶³ Jeg har foretaget vurderingen af, hvilke uddannelses- og arbejdsmæssige tilhørsforhold medlemmerne af de fire positioner medlemmer på baggrund af de skriftlige kilder, som er anvendt i dette kapitel, og i visse tilfælde interview med repræsentanter for positionerne. At højtuddannede i stort udstrækning er mere positive over for indvandrere (grupper i Danmark, som ofte beskrives som synonymt med muslimer) og oftere har kontakt med sådanne grupper for eksempel på arbejdsmarkedet, samtidig med at frygten for disse gruppers normer og værdier, herunder ikke mindst deres religion, er tydelig i en statistisk undersøgelse af danskeres holdninger i samme periode, som denne bog beskriver. Se Jens Peter Frølund Thomsen, *Konflikten om de nye danskere*. København: Akademisk Forlag 2006.

tioner og grupper. Andre personer kunne også trækkes ind som eksempler; at jeg har valgt netop disse specifikke personligheder, skyldes på den ene side, at deres udtalelser illustrerer centrale elementer i de forskellige positioners måder at repræsentere såvel islam som dens tilhængere på og ikke mindst forholde sig til hinanden på. Samtidig er der i de fleste tilfælde tale om personer, som markerer sig ofte og markant i debatten.

Nogle vil måske spørge sig selv, om de fire positioner kan beskrives som organiserede grupper af personer, som løse netværk eller som holdninger, som individer forskellige steder i landet giver udtryk for uafhængigt af hinanden. Sker der nogen direkte koordinering af ytringer, eller har vi at gøre med et diffust fænomen? I mange tilfælde kan vi sige, at positionerne repræsenteres ved løse netværk, hvor folk kender til hinanden og gør brug af hinanden. Man kan deltage med bidrag i hinandens publikationer – som for eksempel deltagerne i antologien *Islam i bevægelse*, der er redigeret af fire unge aktive muslimer, men hvor en række akademikere bidrager med kapitler (herunder forfatteren til nærværende bog),¹⁶⁴ eller bogen *Islam, kristendom og det moderne*, som er redigeret af en dansk præst i folkekirken og en norsk muslim.¹⁶⁵ Disse to antologier kan begge siges at repræsentere stemmer og netværk inden for gruppen af islaminkluderende. Også i gruppen af islamskeptiske kan man finde samarbejde om publikationer. Her kan for eksempel nævnes antologierne *Islam i Vesten – på Koranens vej?*, som er redigeret af Helle Merete Brix og Torben Hansen, og *I Krigens hus: Islams kolonisering af Vesten*, som ligeledes har Brix og Hansen og derudover Lars Hedegaard som redaktører.¹⁶⁶

Positioner i debatten repræsenteres også igennem dele af det danske foreningsliv. De muslimske ungdomsforeninger, som kan betegnes som dialogsøgende, er eksempler på dette. Blandt andet igennem opsøgende arbejde, debatarrangementer og kontakt til pressen prøver de at påvirke holdningen til islam i den danske offentlighed. I den anden ende af holdningsspektret finder man Den Danske Forening (stiftet 1987), der blandt andet via foreningens hjemmeside og medlemsbladet *Danskeren* agiterer mod indvandring og mod islam. Hvor medlemmer af de muslimske ungdomsforeninger er på vej (mere eller mindre succesfuldt) mod positioner i det politiske liv, er både nuværende og tidligere medlemmer af Den Danske Forening aktive på høje poster inden for denne sfære. Dette gælder for eksempel for to medlemmer af

¹⁶⁴ *Islam i bevægelse*. red. Mona Sheikh et al. København: Akademisk, 2003.

¹⁶⁵ Lissi Rasmussen & Lena Larsen, *Islam, kristendom og det moderne*. København: Tiderne Skifter, 2004.

¹⁶⁶ Helle Merete Brix og Torben Hansen (red.), *Islam i Vesten – på Koranens vej?* København: Tiderne Skifter, 2002; Brix et al., *I krigens hus: Islams kolonisering af Vesten*. Højbjerg: Hovedland, 2003.

Dansk Folkeparti, Jesper Langballe og Søren Krarup.¹⁶⁷

I sidste ende bliver holdninger til islam og muslimer repræsenteret gennem de politiske partier. Hvordan partierne fordeler sig i forhold til de fire debatpositioner varierer dog. Et politisk parti som Minoritetspartiet repræsenterer en radikal islam-inkluderende position, hvorimod Dansk Folkeparti repræsenterer en ideologisk anti-islamisk position. Andre politiske partier ytrer sig også om islam og muslimer – for eksempel Socialdemokraterne, Venstre og det Radikale Venstre – men holdningerne inden for disse partier forekommer langt mere diffuse. Endelig kan man – hvis man honorerer denne bevægelses opfattelse af sig selv som et parti (arabisk, *hizb*) – se Hizb ut-Tahrir som den mest politiserede koordinering af den fløj i debatten, som her betegnes ideologisk islamistisk.

DE ISLAMSKOPTISKE OG DE ISLAM-INKLUDERENDE POSITIONER

Redaktørerne af *Islam i Bevægelse*, Fatih Alev, Babar Baig, Noman Malik og Mona Sheikh, anklager os 22.3 her i avisen for ikke at ville i dialog med troende muslimer. Det er ganske forkert. Vi vil derimod ikke i dialog med truende muslimer, og sådan opfatter vi de muslimer, der har indrullet sig i den politiske islam, islamismen. Sheikh, Baig og Malik er organiseret i Minhaj ul-Quran organisationen, Baig og Malik sidder i bestyrelsen af den danske afdeling.¹⁶⁸

Citatet stammer fra et læserbrev bragt i *Politiken* i slutningen af marts 2003. Brevets forfattere er Helle Merete Brix, forfatter og debattør, og Torben Hansen, historiker og forfatter, som blandt andet har skrevet bogen *Islam i Vesten – på Koranens vej? i fællesskab*.¹⁶⁹ Forfatterne giver en bredside til fire unge muslimer, Mona Sheikh, Babar Baig, Noman Malik og Fatih Alev, som kort tid forinden har udgivet debatantologien *Islam i bevægelse*. Det er ikke antologiens indhold, som de specifikt går i rette med – ud over at beklage, at en række islamforskere har accepteret at deltage i projektet. Kritikken rejses mod de fire, som har redigeret bogen, og som alle beskrives som repræsentanter for islamismen; en politiseret fortolkning af islam. Sheikh, Baig og Malik knyttes sammen med islamismen, fordi de er medlemmer af Minhaj ul-Qurans ungdomsafdelinger. Alev, fordi han i en fredagsprædiken har udtalt, at den materia-

¹⁶⁷ Se for eksempel René Karpantschov, "Højreradikalismen i Danmark – en politisk model på historisk-sociologisk grund", *Dansk Sociologi*, vol. 14, nr. 3, 2003:34.

¹⁶⁸ Helle Merete Brix og Torben Hansen, "Islamisme på Dansk", *Politiken*, 29. marts, 2003.

¹⁶⁹ Helle Merete Brix og Torben Hansen (red.), *Islam i Vesten – på Koranens vej?* København: Tiderne Skifter, 2002; Brix et al. *I krigens hus: Islams kolonisering af Vesten*. Højbjerg: Hovedland, 2003.

listiske (sekulære) verdens eneste virkelige udfordring er islam. At Brix og Hansen i det hele taget går stærkt imod bogudgivelsen kan ses som reaktion på et interview med de fire unge muslimer i *Politiken* en uge forinden, hvori disse blandt andet udtaler "tendenser til intolerant og selvretfærdig sekularisme kender vi også fra den hjemlige islamdebat, hvor eksponenter som blandt andre Helle Merete Brix og Torben Hansen, der afviser dialog med troende muslimer, ikke er en dyt bedre end minoritetsfænomenet Hizb-ut-Tahrir".¹⁷⁰ At Brix og Hansens måder at agere på sammen-lignes med Hizb ut-Tahrir er provokerende, ikke mindst da de to forfatteres mål, igennem deres bøger, kronikker og læserbreve, er at bekæmpe islamismen. Fronterne trækkes skarpt op mellem parterne i et spil om magt og ret til at definere, hvad islam og hvem muslimer er.

CENTRALE TEMAER

Debatten om islam på avisernes debatsider kan groft set inddeles i fire temaer: Hvad indvandringen af muslimer og denne gruppes synlighed vil betyde for den danske nation og velfærdsstat; hvilke rettigheder islam giver/tager fra kvinden; hvorvidt islam kan forenes med en demokratisk parlamentarisk tradition, eller om islam er en aggressiv fornægter af denne; og hvordan islam forholder sig til det at være dansk, og hvilken rolle religionen skal have lov til at indtage i det offentlige rum.

Spørgsmålet om indvandring ligger som en grundsten i debatten. Det er her, bekymringen blandt de islamskeptiske starter. Hvad er det, indvandring af muslimer medfører? Som Lone Nørgaard skriver i *Kristeligt Dagblad*:

Jeg er født og bosiddende i Danmark. Jeg opfatter mig som dybt privilegeret ved – uden at have gjort mig fortjent til det – at være født i et af verdens smørhuller. Et smørhul, jeg gerne vil dele med andre. Jeg betaler fortsat min skat med glæde – om end lidt mindre helhjertet end før. For jeg har ikke nogen som helst lyst til at dele med et stigende antal mennesker, der kommer til Danmark og Europa uden gnist af intention om eller mulighed for at bidrage til de europæiske demokratier. Jeg er ved at gå ud af mit gode skind over at skulle tvinges til at se til fra sidelinjen, mens den danske velfærdsstat går i opløsning, fordi politikerne ikke har hverken indsigt eller mod til at træffe nødvendige beslutninger.¹⁷¹

¹⁷⁰ Peter Wivel, Mona Sheikh, Fatih Alev, Babar Baig & Noman Malik, "Debat: Er demokrati ren ideologi?", *Politiken*, 22. marts 2003.

¹⁷¹ Lone Nørgaard, "Hvad stiller vi op med integrations-uvillige muslimer?", *Kristeligt Dagblad*, 17. november 2004.

Islamskeptikeren retter sin bekymring mod, hvad der skal ske med den danske velfærdsstat. Hun er bekymret for, hvad der skal ske med Danmarks og Europas demokratiske traditioner og fremtid, hvis udefrakommende ikke indordner sig. Hun er bekymret over politikernes – ifølge hende – manglende evne til at gøre noget ved et problem, som hun finder uomtvisteligt. Bekymringen over et smuldrende nationalt og værdimæssigt fundament sammen med bekymringen over, at politikere og akademikere ikke griber ind, kendetegner denne positions indlæg i debatten. Lone Nørgaard anfører, at hun ikke har problemer med at dele sit land med andre. Det er ikke alle muslimer, som er problemet, men nogle af dem. Der er en parallel i denne beskrivelse til Brix og Hansens indlæg mod fire unge muslimer:

Det er ikke de troende muslimer, men de truende muslimer, de har noget imod. Sagt anderledes så er det et hovedanliggende i argumentationen at pointere, hvem den gode muslim er, og dermed hvem der rettelig gør sig fortjent til at regnes som en del af det danske samfund. Inden for den islam-inkluderende diskurs er udgangspunktet nærmest omvendt – her er alle muslimer basalt set gode medborgere, faren ligger derimod i, hvad de bliver gjort til af det samfund, som omgiver dem, for eksempel af medierne.

Antropologen Mikkel Rytter skriver i en kronik i *Kristeligt Dagblad* om pressens (og andres) behandling af de unge aktive muslimer, som vælger at gå ind i politik:

Der er de [muslimer], som [skildres som nogle, der] står på danskernes side, og så er der dem, som taler med "to tunger". Problemet er blot, hvordan skal vi kende den ene fra den anden? Selv den flinke grønthandler, overlægen, Ali fra syvende klasse eller vores nabo kan være "en af dem". De senere års historier om muslimer i Danmark og den resterende verden har bragt os ud på randen af en paranoid samfundsorden... I jagten på den gode historie medvirker pressen til, at politikere bliver ryddet af vejen til glæde for andre, der belejligt venter i kulissen. Det sker, hvis de ... ikke vil afsværge deres religiøse overbevisning, men i dagligdagen tilstræber en pragmatisk balance mellem det at være en god samfundsborger og en god muslim. For at komme videre må vi vælge én af følgende løsninger. Enten må det danske demokrati gøres rummeligt nok til også at indbefatte troende og praktiserende muslimer, eller også må vi omvendt adskille politik og religion for alle – ikke kun muslimer.¹⁷²

For de islam-inkluderende er religiøsitet ikke en kilde til bekymring. Inden for denne position er de fleste danske muslimer at anse for gode medborgere, som gør, hvad de kan for at bidrage

¹⁷² Mikkel Rytter, "Muslimer, medier og politik", *Kristeligt Dagblad*, 9. december 2004.

til det danske samfund. Islam er ikke nogen hindring, men kan snarere være til gavn for integrationsprocessen. Islam formuleres med udgangspunkt i det danske sprog, og nytolkningen af islam skaber loyale muslimske samfundsborgere. Også de islam-inkluderende henviser til, at ekstreme miljøer findes blandt muslimer i Danmark, men understreger, at det er noget, som flertallet af de troende tager afstand fra. Bekymringen blandt de islam-inkluderende går i højere grad på, hvad de ser som en stigende tendens i det offentlige rum til at opfatte muslimer som en homogen gruppe af fanatikere, hvis eneste ønske hævdes at være at ødelægge den vestlige, herunder danske, kulturarv og det demokratiske fundament. Og her er den islamskeptiske position, igennem deres indlæg i pressen og øvrige publikationer, med til at forplumre debatten. Som religionshistorikeren Kate Østergaard skriver i en anmeldelse af Helle Merete Brix og Lars Hedegaards bog *I krigens hus*:

Praktiserende muslimer [bliver] over én kam fremstillet som en faretruende masse, uden at der gøres noget som helst forsøg på at påvise, hvorfor muslimer, der praktiserer bøn, automatisk skulle have ens opfattelser af politik og være religiøse fanatikere.¹⁷³

Forfatteren opfordrer til et mere nuanceret syn på islams udvikling i Danmark og muslimer som gruppe for at forstå, hvad der foregår.

Begge positioner forholder sig til islams synlighed som noget, der både påvirker og ændrer Danmark som samfund og nation. Synligheden er et emne, som vi allerede har stiftet bekendtskab med i nogle af de tidligere kapitler, og som – lige meget hvilken position man indtager – har en effekt og kan anvendes identitets-politisk. Den symbolske værdi, som det muslimske tørklæde indtager, er et eksempel herpå. Og netop tørklædet trækkes da også frem i debatten om muslimers rolle i det offentlige rum. Feministerne Lone Nørgaard og Britta Mogensen skriver således i en kronik i *Politiken*:

Hvordan muslimer vil praktisere deres tro og livsstil bag hjemmets fire vægge, skal de naturligvis ikke stå til regnskab for. Men i det offentlige rum, på arbejdspladser og i offentlige institutioner må muslimer tilpasse sig gængs adfærd. Ellers var der jo heller ingen som helst årsag til, at de skulle bosætte sig lige her. Det gælder tørklæder. Det gælder ligestilling af de to køn. Og det gælder tvangsægteskaber.¹⁷⁴

¹⁷³ Kate Østergaard, "Islam – hellig krig mod muslimer", *Weekendavisen*, 10. oktober 2003.

¹⁷⁴ Britta Mogensen og Lone Nørgaard, "Kæmp videre for ligestillingen", *Politiken*, 13. december 2003.

Og kvindeaktivisten Nahid Riazi, skriver:

Tørklædet er ikke bare en slags påklædning. Når man kigger på kvindernes placering, rolle og indflydelse i religionen Islam, kan man bedre forstå, hvorfor muslimske piger/kvinder skal dække deres hår og deres krop med tørklæde. Kvinder skal så vidt muligt være isoleret fra det modsatte køn og undgå at omgås dem. På de steder, hvor mænd og kvinder nødvendigvis må mødes, er tørklædet et redskab for denne isolation. Bag tørklædet kan kvinden gemmes og hendes følelser skjules for omverdenen. Hun skal som kvinde usynliggøres for overhovedet at kunne vise sig offentligt.¹⁷⁵

Tørklædet er "ikke bare en slags påklædning", som Nahid Riazi beskriver det. Denne forestilling gør sig ikke blot gældende blandt de islamskeptiske, men fremhæves også af de piger og kvinder, som bærer tørklædet, og inden for gruppen af islam-inkluderende. Tørklædet er mere end et tørklæde, det indebærer en transformation af både den person, som bærer det, og den sociale virkelighed, som personen befinder sig i. Det er forståelsen af, hvad denne effekt indebærer, som varierer i debatten. For den islamskeptiske er tørklædet et undertrykkende symbol, et redskab til at begrænse kvindens muligheder. Det er et symbol på patriarkalsk vold. For den troende muslimske kvinde er tørklædet et udtryk for valg af en muslimsk identitet, for underkastelse over for Gud og et middel til frigørelse fra at blive set på som et sex-objekt. Og for den islam-inkluderende er der tale om et sammensat billede, hvor muslimers interne forskellighed skal erkendes og anerkendes for både at hjælpe de kvinder, der af forskellige årsager undertrykkes, og for at give plads og respekt til de kvinder, som bruger tørklædet som et frihedssymbol. Et eksempel på den sidste tilgang er samfundsforskeren Camilla Elgs kronik i *Politiken* den 15. december, 2003, hvor hun gør opmærksom på de forskellige bevæggrunde, kvinder kan have for at bære tørklæde (se kapitel 2). I forlængelse heraf beskriver hun, hvad hun anser for en bekymrende og disintegrerende effekt af, at muslimske kvinder skæres over én kam. Tørklædet kan være undertrykkende for nogle, ja, men værre er det, hvis en hel gruppe marginaliseres i samfundet, fordi de bærer dette stykke stof over deres hår:

Den eneste sikre effekt af den generaliserede, upræcise diskussion er, at en stor gruppe kvinder, som i forvejen har en hel del at se til for at opnå accept og ligeværdighed, føler sig uacceptable og diskriminerede. Og det er vel ikke formålet med debatten? Piger og kvinder bliver ikke

¹⁷⁵ Nahid Riazi, "Kulturkronik: Tørklædet – den islamiske bevægelses våben og symbol", *Jyllands-Posten*, 27. januar 2004.

ligestillede af, at det danske samfund diskriminerer dem, når de har tørklæde på. Det er derimod uundgåeligt, at undertrykkelsen af piger og kvinder taber styrke, når de får mulighed for at deltage i, bidrage til og bruge mulighederne i et demokratisk samfund – blandt andet gennem uddannelse og arbejde – uanset hvordan de går klædt.¹⁷⁶

Samfundsmæssige omvæltninger bliver ikke til med tørklæder alene. Et tilbagevendende tema i debatten er, hvordan islam forholder sig til et sekulært demokrati, om muslimer vil overholde demokratiske spilleregler eller forsøge at undergrave dem. Et undertema er spørgsmålet om ytringsfrihed, som særligt efter mordet på den hollandske filminstruktør i november 2004 har fyldt sind og spalter.¹⁷⁷ Islamskeptikernes bekymring går i dette tilfælde på, om muslimer i det hele taget kan underordne sig demokratiske principper, eller om islam fundamentalt set er udemokratisk. Om der i denne tro er en indbygget mekanisme, som truer demokratiske processer, demokratiske værdier. Denne bekymring er ikke i sig selv et udslag af mordet på van Gogh, men figurerer også tidligere i debatten. Karen Jespersen, indenrigsminister og tidligere medlem af Socialdemokraterne, skriver i sin bog om indvandringen i Danmark fra 2003, at:

Islams overvejende negative holdning til demokrati og menneskerettigheder er ikke noget, der findes i fjerntliggende lande. Disse holdninger findes også blandt muslimer i Vesten – herunder i Danmark. Dette gælder specielt blandt de såkaldte islamister, der er fjendtlige over for Vesten og ønsker et islamisk samfund, som bygger på fundamentalistiske principper.¹⁷⁸

På samme måde reagerer en flittig avisdebattør, Erik Troldhuus, i et læserbrev mod programerklæringen for Foreningen for Moské og Islamisk Center i Århus:¹⁷⁹

¹⁷⁶ Camilla Elg, "Tørklæder er visuel ytringsfrihed", *Politiken*, 15. december 2003.

¹⁷⁷ Det er dog ikke den eneste gang, at spørgsmålet om ytringsfrihed og islam er kommet på dagsordenen. Da forfatteren og historikeren Lars Hedegaard i foråret 2004 søgte optagelse i den danske afdeling af PEN – en forening, der på internationalt plan arbejder for ytringsfrihed – blev hans ansøgning ikke imødekommet, da flere medlemmer af PENS bestyrelse fandt hans deltagelse i islamdebatten i Danmark diskvalificerende. Spørgsmålet var ikke i denne sag muslimers forsøg på at sætte grænser for ytringsfriheden, men ikke-muslimske institutioner, der med henvisning til ytringsfriheden søgte at begrænse, hvad der kunne siges om muslimer. For mediedækningen af sagen, se for eksempel Lars Ole Knippel, "Ballade om ytringsfrihed i dansk PEN", *Jyllands-Posten*, 9. januar 2004; Oliver Stilling, "Dansk PEN i vildrede om medlems sag", *Information*, 9. januar 2004; Lars Hedegaard, "At tale pænt", *Berlingske Tidende*, 10. januar 2004; Lars Hedegaard, "En tale til PEN", *Berlingske Tidende*, 28. januar 2004. Senest er spørgsmålet om islam og ytringsfrihed blevet debatteret intenst under krisen omkring Muhammad-karikaturerne i foråret 2006.

¹⁷⁸ Karen Jespersen, *Til støtte for Fatima: Indvandrenes omstilling til Danmark*. København: People's Press, 2003:164.

¹⁷⁹ Foreningen for Moské og Islamisk Center i Århus prøver at etablere et

Det første, man som dansker bør hæfte sig ved i programerklæringen, er ordet demokrati. Det er vel det ord, der sammen med integration er det mest brugte og misbrugte i indvandrerdebatten. Demokrati i forbindelse med islam er utopi... I intet islamisk land er der indført demokrati, så det er et totalt ukendt begreb for muslimer. Alt, hvad Islam står for og præker i moskéerne, strider imod vore demokratiske principper som f.eks. ligeberettigelse for kvinder og mænd, åbenhed, ytringsfrihed, frihed til kritik og religionsfrihed.¹⁸⁰

At islam som religion er uforenelig med demokratiske principper og derved er en trussel mod den gældende dansk-parlamentariske orden, er et tema, som den islamskeptiske position ofte kredser om. Islam anses for at være en overordnet og determinerende ideologi, og lande i den muslimske verden er udemokratiske og udviklingsmæssigt stagnerede, fordi islam styrer den troendes – og samfund af troendes – måder at tænke på. Islam er en politisk drivkraft, hvilket gør islam faretruende og potentiel revolutionær. Islam ses som modsætning til danske demokratiske principper, hvilket indbefatter langt mere end det, der direkte finder sted i den politiske sfære. Islam er ikke sammenlignelig eller forenelig med danske værdier og kan ikke blive det, netop fordi den opfattes som en politisk og revolutionær drivkraft. "Islam er ikke en religion på samme måde som kristendom, eller nogen anden religion", skriver formanden for Aarhus mod Moskeen, Tomas Kierstein, på foreningens hjemmeside. "Islam har nemlig en politisk dimension. Faktisk er den politiske side af langt større betydning end den rent religiøse, selvom det ikke er muligt i egentlig forstand at skille dem ad. Islam er egentlig en politisk ideologi, som tager sig sin særlige gyldighed i, at den påstår sig guddommeligt indstiftet og – hvilket er meget væsentligt – ikke reelt kan tilpasses nogen udvikling, da den ser sig som værende perfekt fra start."¹⁸¹

Ideologien bliver det handlende subjekt, der driver mennesket – ikke omvendt – og bliver i sit hovmod så styrende, at mennesker, regioner og historie udviskes og bliver til en masse for således at blive til magt. Brix, Hansen og Hedegaard skriver for eksempel i bogen *I krigens hus*, at islam er en "civilisation, der... ikke kan udvikle sig i kvalitativ forstand, hvilket jo heller ikke er islams målsætning".¹⁸² Islam kan kun udvikle sig i ekspansionsmæssig –

sammenhængende moske og islamisk kulturcenter i Århus (se foreningens hjemmeside: www.moskeen.dk, downloaded juli 2007). Foreningen oplever dog en del modstand, ikke mindst repræsenteret ved foreningen Aarhus mod moskeen (www.aarhus-mod-moskeen.dk, downloaded juli 2007). En del af debatten mellem de to foreninger foregår i lokale og landsdækkende aviser.

¹⁸⁰ Erik Trolldhuus, "Naiv forening for en moské", *Jyllands-Posten Århus*, 12. december 2004.

¹⁸¹ Tomas Kierstein, "Formanden har ordet: En sur nødvendighed!". www.aarhus-mod-moskeen.dk/index.asp?id=179 (downloaded juli 2007).

¹⁸² Brix et al., *I krigens hus: Islams kolonisering af Vesten*. Højbjerg: Hovedland,

kvantitativ – forstand, igennem et erobringstogt mod og ikke mindst internt i Vesten. Dette ekspansionstogt finder ikke nødvendigvis sted med knive og bomber, men fordækt, under dække af at opføre sig loyalt mod det land, man har slået sig ned i. De islamskeptiske henviser her til *taqiyya*-begrebet, som et begreb indenfor islam, der muliggør løgnagtighed og dermed kan bruges i kampen mod den vestlige civilisation.¹⁸³ "Ud fra islams eget synspunkt", skriver Brix, Hedegaard og Hansen med henvisning til netop *taqiyya*-begrebet, "er det således ikke behæftet med skam for en muslim at lyve eller vidne eller sværge falsk over for ikke-muslimer, hvis det kan gavne andre muslimer eller den muslimske sag i almindelighed".¹⁸⁴

De islam-inkluderendes billede af, hvad islam og muslimer gør ved demokratiet, ser ganske anderledes ud. Muslimer deler skrifter og praksis, men derudover kan man ikke anskue dem som en homogen gruppe, endsige masse. For at forstå religiøst betingede handlinger må man se på handlingernes og de udførende personers sociale og historiske kontekst. Når en ung muslim i Danmark benytter sig af demokratiets muligheder, ligger der ikke nogen skjulte bagtanker om at undergrave demokratiet. Snarere er det udtryk for en erkendelse af medborgerskab, et tilhørsforhold på trods af forskellighed, som Jørgen Bæk Simonsen, tidligere direktør for Det Danske Institut i Damaskus, skriver:

De [unge] er på det rene med, at de ikke udgør en majoritet og derfor ikke er i stand til at bestemme, hvorledes samfundet skal indrettes. Men som unge med fremtiden for sig ... og som medlemmer af et pluralistisk, demokratisk samfund gør de krav på, at de har ret til at være forskellige. De gør krav på at bruge den frihed, der gælder her i landet, som principielt tilkender den enkelte retten til at forme sig, som han/hun nu finder det bedst.¹⁸⁵

De unge har erkendt, at de er og vil forblive en religiøs minoritet i det danske samfund. Selv når muslimer henviser til *shari'a* som et guddommeligt princip, de ikke kan afvige fra, betyder det ikke, at de afviser Grundloven eller søger at undergrave spillereglerne i det samfund, som bygger på denne lov. *Shari'a* er et religiøst ideal, men mennesket lever ikke i en ideel verden, men i en verden af

2003:27.

¹⁸³ Encyclopedia of Islam fremstiller *taqiyya* som et begreb, som særligt anvendes indenfor tolvser-shia-islam. *Taqiyya* beskrives som en strategi til at skjule sin overbevisning i tilfælde af undertrykkelse. Et eksempel herpå var shiitiske imamer under sunnitisk herredømme, som lod som om at de var sunnitter, for derved at beskytte sig selv, deres menighed og hvad de anså for sand islam (Encyclopedia of Islam, Macmillan Reference USA, 2004, sv. "*Taqiyya*":678f.).

¹⁸⁴ Brix et al., *I krigens hus: Islams kolonisering af Vesten*. Højbjerg: Hovedland, 2003:201.

¹⁸⁵ Jørgen Bæk Simonsen, *Det retfærdige samfund: Om islam, muslimer og etik*. København: Samleren, 2001:178f.

praktiske hensyn. Muslimer ser sig selv som medlemmer af et pluralistisk, demokratisk samfund, som de prøver at bidrage til, men hvor de i langt de fleste tilfælde ikke opnår den nødvendige – og retfærdige – accept, lyder det fra de islam-inkluderende. I stedet bliver der ustandseligt, og ofte på baggrund af spørgsmålet om *shari'a*, sat spørgsmålstejn ved deres loyalitet som danske statsborgere. Som Rasmus Hylleberg, medlem af det Radikale Venstre, skriver i et indlæg i *Kristeligt Dagblad*:

Det [er] tankevækkende, at mange af de fremtrædende muslimer – f.eks. de radikale medlemmer af slagen – i tide og utide skal forholde sig til de mest outrerede tolkninger af Koranen, dødsstraf, islams demokratisyn eller holdninger fra folk, som de blot har et marginalt tilhørsforhold til i Langbortistan.¹⁸⁶

For den islam-inkluderende er det oprørende, at muslimer i Danmark bliver afkrævet svar og krav om afstandtagen fra uacceptable eller gruopvækkende handlinger, som muslimer i helt andre lande har begået. Ifølge denne position illustrerer afkrævningerne både en fejlagtig generalisering af islams indhold – at handlinger begået af muslimer i én verdensdel afspejler holdninger og potentialet for lignende handlinger andre steder i verden, herunder Vesten – og en markant dobbeltmoralsk og ekskluderende holdning til en religiøs minoritetsgruppe i Danmark. Rune Engelbreth Larsen, tidligere formand for Minoritetspartiet, skriver om dette i efteråret 2004: "Alle [muslimer] skal tage afstand fra drabet på Theo van Gogh, hvorimod ingen behøver tage afstand fra nedbrændingen af hollandske moskeer. Alle skal tage afstand fra en muslims rodede kritik af kvinder uden slør i et tv-program,¹⁸⁷ men ingen behøver at tage afstand fra Bertel Haarders ringeagt for kvinder, når han kalder en udenlandsk hustru for 'en lille villig og taknemlig gås' i en sang, der håner Sverige."¹⁸⁸ I den debat om ytringsfrihed, som rejser sig efter drabet på Theo van Gogh, fremfører flere debattører også argumentet om forskelsbehandling af muslimer. "Hvordan kunne det være", spørger debattør og forfatter Klaus Rothstein, "at fhv. trafikminister Arne Melchior i sin tid godt kunne forbyde Jens Jørgen Thorsens Jesus-maleri på en togstation, fordi han mente, at det var krænkende for de kristne, at Jesus blev skildret med

¹⁸⁶ Rasmus Hylleberg, "Fundamentalistiske spøgelser", *Kristeligt Dagblad*, 30. september 2002.

¹⁸⁷ Der henvises til sagen om Shahid Mehdi, se kapitel 2.

¹⁸⁸ Rune Engelbreth Larsen, "Nødråb: Presse og propaganda", *Information*, 9. december 2004. Engelbreth Larsens henvisning til Haarder baserer sig på en festsang, som denne skrev til en sammenkomst for regeringens medlemmer. Sangens indhold refereres i følgende artikel, "Bertels festsang – kontroversiel eller harmløs?", *Politiken*, 2. oktober 2004.

stiv tissemand, når muslimerne fandengalemig skal acceptere hvad som helst ... blandt andet at deres religion bliver fremstillet som voldsforherligende og incestuøs på film?"¹⁸⁹

Også blandt de islam-inkluderende er der frygt for en fremtidig polarisering, som i sidste ende vil medføre en underminering af det danske demokrati. Men frygten ser anderledes ud end i den islamkritiske lejr. Her er det ikke det islamiske ekspansionstogt, Profetens femte kolonne,¹⁹⁰ som er problemet. Problemet er polariseringen i debatten, og hvad de islam-inkluderende ser som en dæmonisering af muslimer i den offentlige diskurs. Forfatteren Malene Grøndahl og forskeren Kirstine Sinclair skriver i et kroniksvar til Helle Merete Brix og komikeren og debattøren Farshad Kholghi, at:

Det danske demokrati er naturligvis ikke modstandsdygtigt over for hvad som helst. Bliver det f.eks. legitimt at smide om sig med vilde påstande og mistænkeliggørende antydninger mod islam og muslimer, er der bestemt en risiko for, at Hizb-ut-Tahrirs tilhængerskare vokser... Brix, Kholghi og deres kolleger ud i de grove generaliseringers kunst kan med andre ord ende med at få ret, hvis de bliver ved længe nok. Ord har det jo som bekendt med at skabe, hvad de nævner.¹⁹¹

For de islam-inkluderende er det muligheden for, at de islamkritiskes forståelse af islam bliver til en selvopfyldende profeti, som er skræmmescenariet. Der er ikke tale om, at muslimer i sidste ende viser deres ansigter som rå voldsmænd, men om at dele af det muslimske miljø igennem social og diskursiv marginalisering tiltrækkes af ekstremistiske fortolkninger af deres tro. En øget radikaliserings blandt både muslimer og dem, der taler om muslimer, vil hverken være godt for debatklimatet eller det danske samfund. Det vil skabe en samfundsmæssig splittelse, hvor det bliver ekstremernes og ikke de fælles demokratiske spilleregler, som sætter dagens orden.

Både de islam-inkluderende og de islamkritiske koncentrerer sig om, hvor den danske nation er på vej hen, om en islamisk leve-måde er forenelig med demokratiske værdier, og hvad islams indtræden i offentlige rum har af social og fremtidig betydning for Danmark og for Vesten. Debatten er kendetegnet af mange stemmer – selvom nogle høres oftere end andre – og af, at indvandrere med oprindelse i lande med muslimske majoriteter også deltager på begge fløje. Og debatten er kendetegnet af bekymring

¹⁸⁹ Klaus Rothstein, "Dobbeltmoral", *Weekendavisen*, 3. december 2004. Citatets afslutning henviser til Theo van Goghs film "Submission".

¹⁹⁰ Femte kolonne-begrebet anvendes blandt andet i følgende kronik: Lars Hedegaard, "Profetens femte kolonne", *Berlingske Tidende*, 6. november 2001.

¹⁹¹ Malene Grøndahl & Kirstine Sinclair, "Fra tørklæder til terrorisme", *Berlingske Tidende*, 24. august 2003.

eller af direkte frygt. Det er ikke håbet, fornemmelsen af at komme videre, som kendetegner kronikkerne, læserbrevene eller bøgerne. Bekymringen på begge sider forholder sig til forestillinger om det nationale, om et Danmark, som det bør være eller var engang – om national autenticitet. For de islamskeptiske er udfordringen til det autentisk danske, tilstedeværelsen af en determineret masse af muslimer, som transformerer offentlige rum på en måde, som ændrer dets kvalitative værdi. Det autentisk danske er kvalitativt, det udefrakommende muslimske andet er kvantificerbart. For de islam-inkluderende, derimod, er udfordringen noget, der kommer indefra – fra en xenofobisk, national selvforståelse, som anser sig selv for at være eksklusiv og dermed ikke har plads til de grupper, som dens repræsentanter tillader sig at determinere som "de andre".

HVORFOR BLIVER RELIGION ET CENTRALT, OFFENTLIGT DEBATEMNE?

Følelsen af bekymring og en øget fokus på risiko beskrives i den teoretiske litteratur som et af det postmoderne samfunds karakteristika.¹⁹² I forhold til nationalstaten er bekymringen ikke mindst knyttet til spørgsmålet om globalisering og de flertydige identiteter og loyaliteter, som denne udvikling skaber. På grund af globaliseringen bliver identiteten i mindre grad territorial og i større grad transnational, baseret på de venskaber, alliancer, forbrugsvaner og modetrends, som vi hver især dyrker. Nogle teoretikere finder, at denne udvikling er tegn på en endegyldig fragmentering af samfundet, andre, at nationen, som vi kender den, er på vej mod sit endeligt.¹⁹³ Ikke mindst om det sidste punkt er der en del diskussion – for nogle forskere er for eksempel Europas nyere historie med borgerkrigen på Balkan og fremkomsten af nationalistiske bevægelser bevis på, at nationen på ingen måde har mistet sit greb om menneskets identitet. For andre forskere er sådanne begivenheder og tendenser kun tegn på, at nationen er ved at miste sit greb om den enkelte.¹⁹⁴ Men mange forskere anerkender, at religionen ofte spiller en rolle som samlende faktor i nationalistiske bevægelser, akkurat som religion kan anvendes som en måde at udpege kulturelle andre og holde dem på afstand.

At netop religion – i hvilken form den end tager – kan komme til at spille så central en rolle i diskussionen af det nationale,

¹⁹² Se for eksempel Zygmunt Bauman, *The Individualized Society*. Cambridge: Polity Press, 2001.

¹⁹³ Se for eksempel Arjun Appadurai, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minneapolis Press, 1996; Partha Chatterjee, "Beyond the Nation? Or Within?", i *Social Text*, vol. 56, nr. 3, 1998; John Sinclair & Stuart Cunningham, "Go With the Flow", i *Television and Media*, vol. 1, nr. 1, 2000.

¹⁹⁴ Se for eksempel Mary Kaldor, "Nationalism and Globalisation", *Nations and Nationalism*, vol. 10, nr 1/2, 2004.

beror på flere ting. Den moderne nation opstår i Vesten efter reformationen, som et barn af oplysningstiden, på baggrund af elementer, som kunne samle folk i et større territorielt fællesskab: En trykkes teknologi, som gjorde det muligt at få et fælles, fikseret sprog, en udjævning af sproglige forskelle inden for det territorium, som nationen dækkede, og en kapitalisme, som fik større sociale enheder til at spille sammen.¹⁹⁵ Selvom vi fra vores tidlige skoletid hører om såvel Harald Blåtand og Jellingstenen som tidlige symboler på dansk identitet, er deres symbolske værdi ændret igennem tiderne. Den amerikanske samfundsforsker Benedict Anderson kalder det nationale fællesskab for *forestillet*, forstået på den måde, at "medlemmer af selv de mindste nationer aldrig [vil] komme til at kende flertallet af deres landsmænd eller høre om dem, men midt i deres liv lever billedet af deres fællesskab".¹⁹⁶ Anderson anvender ordet "kommunion" (engelsk: *communion*) for fællesskab, hvilket har en tydelig religiøs implikation. Selvom vi på dansk er blevet vant til at bruge ordet "altergang", finder man ordet "kommunion" brugt i den katolske kirke, hvor de troende igennem brød og vin forenes med det guddommelige og hinanden.

På trods af at vestlige nationer ofte beskriver sig selv som sekulære, bindes de sammen af forestillinger, som har religiøse dimensioner. Den nationale fællesskabsfølelse samler sig ikke om de funktioner, som gør den interne kommunikation imellem borgere mulig, men om traditioner, symboler, og myter.¹⁹⁷ Et folk kan se sig "udvalgt" til at bebo et specifikt område. Der er mellem jord og folk et slægtskab, som anskues som helligt og ubrydeligt – ikke tilfældigt. Dette slægtskab gøres til kernen i en fælles mytisk historie, ideen om en national guldalder, som for eksempel kan personificeres i Harald Blåtand, Christian IV eller Holger Danske. Nationen har sine egne pilgrimssteder (for eksempel den ukendte soldats grav) og sine egne martyrer: De soldater eller frihedskæmpere, som giver deres liv for det nationale fællesskab. Og nationen har sine egne symboler, der skaber forestillingen om en fælles og fællesskabskonstituerende fortid,¹⁹⁸ hvilket i den danske sammenhæng dækker et spektrum fra Jellingstenen til det danske kongehus, Grundloven eller for den sags skyld, den danske krone.

Blandt de islamkritiske underspilles eller afvises nationens og den nationale identitets religiøse dimension. Positionen forstår den danske nation som absolut sekulær. Sekularismen har sikret det moderne fremskridt, og det er derfor nødvendig at forsvare sig

¹⁹⁵ Benedict Anderson, *Imagined Communities*. London: Verso, 1991.

¹⁹⁶ Ibid.: 6. Min oversættelse.

¹⁹⁷ Se for eksempel Anthony D. Smith, "The 'Sacred' Dimension of Nationalism", *Millenium: Journal of International Studies*, vol. 29, nr. 3, 2000.

¹⁹⁸ Eric Hobsbawm, "Introduction: Inventing Tradition", i *The Invention of Tradition*, red. Eric Hobsbawm og Terence Ranger. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

imod den islamiske fundamentalisme. Skal islam tilpasses europæiske forhold, må den også sekulariseres.¹⁹⁹ Truslen mod Vesten og Danmark, som vi ser det i dag, er religionens – konkretiseret i islam – higen efter indflydelse. Det sekulære må og skal stå over det religiøse, og dette forhold er konstituerende for det autentiske danske. Man kan godt være religiøs, men religionen tilhører den private sfære og ikke den offentlige. Loyalitet over for det danske samfund afgøres igennem den enkeltes bekendelse til adskillelse mellem religion og politik. Derved bliver en dialog med netop truende muslimer (for at vende tilbage til citatet fra Brix og Hansen) eller "hardcore" muslimer, som det her formuleres af journalist og teolog Sørine Gotfredsen, umulig:

Vi tillader, at danske grundværdier bliver sat til diskussion, præcis som vi lige nu gør i Theo van Gogh-sagen, fordi vi i troen på det kulturelt fritstillede menneske lader os overtrumpe af de mest målrettede muslimer, der er alt andet end kulturelt fritstillede. De er tværtimod så rodfæstede i en mental middelalder, at deres mentalitet er helt anderledes end vores, og der er lang vej til forståelse af et dansk samfund, hvor enhver kan gøre grin med både Gud, konge og fædreland uden at blive dømt til piskeslag. Vi lever ikke i den samme verden, og enhver, der har deltaget i debatter med hardcore muslimer, må på et tidspunkt have overvejet, hvad meningen med det hele egentlig er. Hvorfor skal vi lytte til dem?²⁰⁰

Blandt de islam-inkluderende opfattes forholdet mellem religion og politik i mindre grad som problematisk. Man skal være opmærksom på personer og grupper, som ønsker at anvende religion udemokratisk, men religionen kan godt have og har allerede en betydning i det danske samfund og dansk politik. Afgørende for samfundets sammenhængskraft er, at de tros-samfund, som eksisterer i Danmark, gives lige muligheder og rettigheder. Den særstatus, som der gives til Folkekirken i Grundloven, kan ikke opretholdes, men må enten give rum for en absolut adskillelse af religion og folkestyre eller må give rum for absolut religionslighed.

DEN IDEOLOGISK ANTI-ISLAMISKE POSITION

I 2004 skriver formanden for Den Danske Forening, Harry Vinter, i foreningens blad *Danskeren*:

I dag står de frie samfund over for et ondskabens imperium strækkende

¹⁹⁹ Se for eksempel Helle Merete Brix "Koloniseringen af Europa", *Weekendavisen*, 24. maj 2002.

²⁰⁰ Sørine Gotfredsen, "Vi lever ikke i samme verden", *Kristeligt Dagblad*, 13. december 2004.

sig fra Marokko i vest til Indonesien i øst, som fører permanent ekspansionskrig mod sine naboer. De islamiske systemer har vind i sejlene: Men ikke på grund af økonomisk succes eller bæredygtighed, men tværtimod på grund af stagnation og ufrihed, som får millioner af mennesker til at udvandre... En kompromisløs hjemsendelsespolitik er en uomgængelig forudsætning for at redde de frie demokratiske samfund fra at blive løbet over ende af menneskemasser, som ikke anerkender anden lov end den, der fremgår af Koranen.²⁰¹

Ideen om islam som en udefrakommende masse, hvis absolutte mål det er at løbe Vesten over ende, er en forestilling, som også findes i den islamkritiske position. Men – således som citatet synliggør – tolker den ideologisk anti-islamiske position modsætningsforholdet mellem "islam" og "dansk" som af nærmest kosmologiske dimensioner. Islam er et "ondskabens imperium". Sprogbrugen minder om den måde, som den tidligere amerikanske præsident Ronald Reagan i 1982 beskrev den daværende stormagt Sovjetunionen på under en tale i det britiske underhus.²⁰² Reagan talte her under netop overskriften "ondskabens imperium", hvorved han betegnede en kommunistisk totalitarisme, som havde plaget verden igennem et blodigt århundrede. Hvor Reagan under sin tale viste sig som en optimist, der troede på demokratiets endelige sejr, befinder repræsentanterne for en ideologisk anti-islamisk holdning i Danmark sig endnu i dag midt i kampens hede, hvor intet endnu er definitivt afgjort. Danmark befinder sig midt i en (militær) belejringstilstand, hvor kampen mod totalitære kræfter finder sted blandt dem, som tør se realiteterne i øjnene. Hvor fjenden i 1940'erne var nazismen, og under den kolde krig var kommunismen, er fjenden fra 1990'erne og fremefter islam.²⁰³ Islam er en besættelsesmagt, som der må føres modstandskamp imod.²⁰⁴

Inden for den ideologisk anti-islamiske position sammenlignes islam ofte med både nazismen og kommunismen. Også islamkritiske fortolkere henviser til et sådant påstået slægtskab, som når Lars Hedegaard i en aviskronik sammenligner Adolf Hitler og unge danske muslimers medlemskab af Minhaj ul-Quran.²⁰⁵ I det hele taget må man anskue overgangene mellem, hvad jeg i denne bog beskriver som de islamkritiske og de ideologisk anti-islamiske som glidende. Inden for den sidste position finder vi et intensiveret, dualistisk og ideologifokuseret perspektiv (at verden deles op i sort

²⁰¹ Harry Vinter, "Inddæmning og tilbagerulning", *Danskeren*, vol. 18, nr. 2.

²⁰² Talen kan blandt andet læses på www.fordham.edu/halsall/mod/1982reagan1.html (downloaded juli 2007).

²⁰³ Se for eksempel "Jo, det er islam", *Danskeren*, vol. 15, nr. 6, 2001:1.

²⁰⁴ Sune Dalgård, "Militær og Muhammed", *Danskeren*, vol. 16, nr. 3, 2002:7; Peter Neerup Buhl, "Besættelsestid på Rådhuspladsen", *Danskeren*, vol. 16, nr. 5, 2002:7.

²⁰⁵ Lars Hedegaard, "Profetens femte kolonne", *Berlingske Tidende*, 6. november 2001.

og hvidt, i positive, ordnede og negative, kaotiske kræfter), en intensiverende reference til slægtskabsforhold mellem national og religiøs identitet og hyppige referencer til islam som "belejring" og danskheden som "friheds-" eller "modstandskamp". At der findes overgange mellem de to positioner er ikke mindst tydeligt i den måde, som forskellige deltagere i debatten anvender hinandens udsagn og skrifter på som vidnesbyrd i deres egen argumentation. Som når Jesper Langballe refererer til bogens *Islam i Vesten – på Koranens vej?* under en folketingsdebat om familiesammenføring:

Vi har sagt, at islam skal bekæmpes, for selvfølgelig skal den da det, ligesom nazismen og kommunismen skulle bekæmpes. Men der er tale om en åben kamp med ord i modsætning til dem, som er opflammet af islam og bruger ganske andre midler og udøver terror... Jeg er nødt til at sige nu, at jeg har beskæftiget mig med islam som teolog cirka 10 år. Og det, mener jeg selv, forholdsvis kvalificerede standpunkt, jeg har dannet mig, er, at islam og kris-tendommen og kristenheden ikke kan trives i en fredelig sameksistens i det samme land, og at islam er en tikkende bombe under den vestlige verden med den tilstrømning, vi har, herunder Danmark, et synspunkt, som nu bekræftes af respekterede og fremragende folk som Poul Erik Andersen²⁰⁶ og Helle Merete Brix, der i den nye bog om islam, *Islam i Vesten – På Koranens vej?* gør opmærksom på det samme... Der er ikke tale om at tale ned-sættende om mennesker. Der er tale om at bekæmpe en religion, som med det gamle udtryk af Hartvig Frisch er en pest over Europa.²⁰⁷

Inden for denne position benytter deltagerne sig ikke altid af religiøst sprogbrug, når de taler om islam. Men udgangspunktet for positionen, også i dens mere sekulære formulering, er en forståelse af islam som en kaoskraft, en sygdom, som noget absolut ondt og uordentligt, der står i et uomgængeligt modsætningsforhold til et civiliseret, ordnet og "sundt" vi. Perspektivet illustreres af Mogens Camre, medlem af Dansk Folkeparti, når denne på partiets årsmøde 2001 udtaler, at: "Det, vi står over for, er ikke blot en kortvarig militær operation. Det drejer sig om at drive denne ondskabens ideologi ud af den vestlige civilisation. Aldrig skal islam få plads i vore lande".²⁰⁸ Eller når Pia Kjærsgaard, formand for samme parti, udtaler fra Folketingets talerstol, at "det har været nævnt, at den 11. september blev anledningen til en kamp mellem civilisationerne. Deri er jeg ikke enig. For en kamp mellem civilisationer ville jo betyde, at der var tale om to civilisationer, og det er ikke tilfældet.

²⁰⁶ Poul Erik Andersen er tidligere domprovst i Odense. Han er også bidragyder til antologien *Islam i Vesten – på Koranens vej?*

²⁰⁷ Jesper Langballe, fra Folketingets talerstol, 31. maj 2002.

²⁰⁸ Mogens Camre, Dansk Folkepartis landsmøde, september 2001.

Der er kun én civilisation, og det er vores".²⁰⁹ Fokus er på kamp, på ondskab, på det "uciviliserede" – altså det vilde, uregerlige, utæmmelige.

Inden for andre dele af den ideologisk antimuslimske position er det religiøse sprogbrug langt mere udtalt og på ingen måde begrænset til den politiske sfære. Et eksempel er Rolf Slot-Henriksen, formand for Foreningen Dansk Kultur, som både i kronikker og bøger argumenterer mod islam som en fanatisk religion og anvender såvel bibel- som korancitater som bevisførelse for sine fortolkninger.²¹⁰ Lignende tendenser findes i læserbreve i diverse aviser eller på internet. Her vil jeg koncentrere mig om de tilfælde, hvor religionen bliver en del af den institutionaliserede politiske diskussion, for eksempel inden for et politisk parti, hvor kristendommen gøres til forudsætning for nationalt tilhørsforhold og anvendes som et normativt argument mod islams tilstedeværelse i Danmark. Ét parti har markeret sig som fortalere for en sådan ideologi, nemlig Dansk Folkeparti. Det er her nærliggende at tænke på Søren Krarup og Jesper Langballe, som begge er præster i den danske folkekirke, men terminologien deles også af andre ikke-teologisk skolede personer i partiets top, herunder partiforkvinde Pia Kjærsgaard:

'Den offentlige orden' er en bred formulering for den måde, hvorpå vi i vort kristne land har indrettet os. Det er den måde, vi omgås hinanden på i tolerance, dannelse, venlighed, omsorg og indbyrdes forståelse og respekt. Det er kort sagt den måde, hvorpå vi behandler hinanden. Og i denne væremåde passer den muslimske levevis ikke ind. Den muslimske levevis er med andre ord uforenelig med dansk kristen tankegang. Det strider nemlig mod dansk tankegang at acceptere ekstrem mandschauvinisme, voldelig opdragelse, adskillelse mellem kønnene, tvangsægteskaber, pigeomskæringer, prygl og hjernevask af skolebørn – ikke at forglemme: Dannet, pæn og civiliseret omgangsform. Derfor vender vi os mod frivilligt at forære islam det overvældende brohoved, en stormoské midt i Danmark ville blive.²¹¹

Det "kristne" nævnes eksplicit to gange i citatet, og begge gange i forbindelse med en national identitet ("vores kristne land", "dansk kristen tankegang"). Sammenkoblingen af begreberne anvendes retorisk til først at indlede en passus om, hvad denne dansk-kristne identitet er, og derefter som overgang til præsentation, af

²⁰⁹ Pia Kjærsgaard, Folketingets åbningsdebat, 2. oktober 2001.

²¹⁰ Se for eksempel Rolf Slot-Henriksen "Havde Jesus haft et sværd havde han skabt en sø af blod!", *Den Nye Dialog*, nr. 87, 2002:6f.

²¹¹ Pia Kjærsgaard, "Nej og atter nej til en stormoské", *Berlingske Tidene*, 24. november 1998. En næsten ordret gengivelse af Kjærsgaards formuleringer findes i et læserbrev, skrevet af Søren Espersen i december 2004 (Søren Espersen, "Det er nu, der skal siges nej", *Jyllands-Posten København*, 23. december 2004).

hvad den *ikke* er. Her står "den muslimske levevis" som en antitese. Den muslimske levevis "passer ikke ind" og er "uforenelig" med de danske (kristne) dyder, den offentlige orden. Det muslimske repræsenterer ikke en national identitet, hvilket gør den truende. Ikke blot er det muslimske antitetisk til det kristne; islam prøver også i sin uafgrænsede universalisme at gøre krav på det afgrænsede nationale danske. En moske – som det formuleres, placeret "midt i Danmark" – vil derfor være et brohoved for en identitetsmæssig, religiøs invasion. Den religiøse komponent afvises ikke som en del af danskheden, men komponenten er entydigt kristen. Muligheden for en flerreligiøs national identitet kan ikke komme på banen. Der er tale om et enten-eller.

SØREN KRARUP

Det religiøse element fremstår endnu stærkere, når man ser på udsagn fra et andet medlem af Dansk Folkeparti, Søren Krarup. At det religiøse sprogbrug er så centralt i Krarups argumentation, hænger utvivlsomt sammen med hans årtier lange engagement i den danske folkekirke og den dansk teologiske bevægelse Tidehverv. Centralt i Søren Krarups kristendom står det nationale – også længe før hans indtræden i Dansk Folkeparti. Blandt andet med Krarup som redaktør på Tidehvervs tidsskrift styrkes en kurs, hvor kristendom og danskhed sammenstilles, og hvor kristendommens bud om næstekærlighed sættes i forbindelse med loyalitet over for folket, landet og historien. Krarup formulerer derfor sin forståelse af danskheden og sin afstandtagen til islam i religiøse termer. Som hér i en kronik i *Jyllands-Posten*:

Det er ikke fundamentalisme at have et fundament og at hævde det med styrke. Men det er fundamentalisme at gøre sit fundament helligt...Et opgør med fundamentalisme forudsætter en sondring mellem det hellige og det sekulære. Jeg kan også sige, at forudsætningen for at kunne gøre op med fundamentalismen er kristendommens adskillelse af lov og evangelium, af Guds og kejserens rige. Kun dér, hvor mennesket er gjort ansvarligt for forholdet til sit fundament, er fundamentalismen udelukket. Kun dér, hvor loven er sekulær, ikke hellig, kan fundamentalismen ikke være. Til ingens overraskelse er det da i dette kristne land kristendommens indhold og fundament, der sætter tingene på plads. Vi i Danmark afviser fundamentalisme, for vi vil lade den danske Grundlov, ikke Das Kapital eller Koranen være grundlov i Danmark. Det hele handler for så vidt om respekt for loven – den verdslige, gældende lov, givet af Folketinget, ikke af Allah eller Muhamed. Det hele handler om, at samfundet er sekulært, er kejserens rige, ikke Guds, og at i

samfundet er der ingen lov, der står over Grundloven.²¹²

Umiddelbart kunne man se Krarups indlæg som et forsvar for sekularisering. I kronikken taler han om en adskillelse af tro og stat, og om respekten for Grundloven frem for alt. For at forstå Krarups argumentation må man se på andre dele af hans forfatterskab, for eksempel den nytårsprædiken fra 1987, hvor han beskriver kristendommen som "forkyndelse af lov og evangelium, og ingen af delene i denne kristne forkyndelse kan undværes".²¹³ Den menneskelige lov er altså en del af kristendommens grundlag. Fundamentet – selv når det forekommer sekulært – er religiøst. "Sekularisering", skriver Krarup andetsteds, "er sat af kristendommen. Eller sekulariseringen er kristendommens konsekvens".²¹⁴

For Krarup er religionen ikke abstrakt, men nærværende – ikke mindst igennem nationalstaten. To gange i citatet ovenfor refereres der til en sontring mellem Guds og kejserens rige – som det eneste mulige forsvar mod fundamentalismen og som forudsætning for, at verdslig lovgivning (her Grundloven) kan eksistere. Sprogbrugen er en direkte reference til Matthæus-evangeliet.²¹⁵ Den religiøse tekst anses for kraftfuld, transformerende. Uden Biblens ord ville det danske samfund – "dette kristne land" – være et ganske andet. Sagt anderledes: Adskillelsen mellem stat og religion (herunder sammenhængen mellem lov og evangelium) er funderet i religiøse anordninger. Kunstgrebet er, at Krarup kan betegne et fundament (kristendommens verdslighed), som både fundamentalt og ikke-fundamentalistisk. Inden for denne konstellation er mennesket ansvarligt og ikke en blind fanatisk medløber. At "gå ind i sin skabte virkelighed" og være "sine forældres barn, sit folks og sit fædrelandsbarn... Dette er et kristent menneskes opgave" skriver Krarup.²¹⁶

Henvisningen til islam falder umiddelbart efter, at Krarup har betegnet Danmark som "et kristent land", og på baggrund af denne arv giver han sig til at tale om Grundloven. Hverken Karl

²¹² Søren Krarup, "Al den snak om fundamentalisme", *Jyllands-Posten*, 19. maj 2004.

²¹³ Søren Krarup, "Kristendommen sætter nationaliteten", *Tidehverv*, vol. 61, nr. 3/4, 1987:25f.

²¹⁴ Søren Krarup, "Politik og religion i Danmark", *Jyllands-Posten*, 5. juli 2002.

²¹⁵ Matthæus-evangeliet 22:16-21 lyder: "De [farisæerne] sendte deres disciple hen til ham sammen med herodianerne, og de sagde: 'Mester, vi ved, at du er sanddru og lærer sandt om Guds vej og ikke retter dig efter andre, for du gør ikke forskel på folk. Sig os, hvad du mener: Er det tilladt at give kejseren skat eller ej?' Men Jesus gennemskuede deres ondskab og sagde: 'Hvorfor sætter I mig på prøve, I hyklere? Vis mig skattens mønt!' De rakte ham en denar. Og han spurgte dem: 'Hvis billede og indskrift er det?' 'Kejserens,' svarede de. Da sagde han til dem: 'Så giv kejseren, hvad kejserens er, og Gud, hvad Guds er!'" Jfr. den danske autoriserede oversættelse af Bibelen af 1992.

²¹⁶ Søren Krarup, "Hvad er det at være dansk?", i *Kristendom og danskhed: Prædikener og foredrag*. Højbjerg: Hovedland, 2001.

Marx' værk, *Das Kapital*, eller Koranen, Allah eller Muhammad skal stå over den verdslige lov. Henvisningen til marxismen kunne umiddelbart ses som en anakronisme, givet at det ved kronikkens tilblivelse er 15 år siden, at jerntæppet faldt mellem øst og vest. Ligeledes virker henvisningen til marxismen som en eksponent for ikke-verdslig tankegang overraskende, da der er tale om en politisk ideologi, som i vid udstrækning bygger på og promoverer verdslighed. Men parallellen har en funktion. Ved at sammenligne islam med marxismen kan Krarup betegne islam som totalitær, idet "denne totale ideologi [marxismen] ikke blot [er] totalitær, men den er også fundamentalistisk, for den ophæver ethvert forhold til fundamentet".²¹⁷ Fundamentet for Krarup er, som det beskrives ovenfor, det nationale – en dimension, som marxismen, islam og humanismen ikke rummer. "Kærlighed til fædrelandet er ikke en isme, en ideologi, en holdning. Det er noget grundlæggende, som man ikke taler om, endsige dyrker", hedder det andetsteds i Krarups omfangsrige forfatterskab.²¹⁸ Islam kan knap regnes for en religion:

Islam er rigtignok i mere traditionel religiøs stil med en hellig bog og hellige bud, men marxismen bliver jo ikke mindre hellig af at kalde sin sandhed for videnskabelig og sin lære for objektiv. Realiteten er den samme. For realiteten er, at den troende har fået det absolutte fundament for sit liv og sin adfærd, som han eller hun skal rette sig blindt efter for at blive retfærdig... den troende muslim har som bekendt ikke anden pligt her i tilværelsen end at leve i overensstemmelse med Allahs udførlige bud i den hellige bog. Således bliver han frelst. Således kan han leve trygt. Faste tider, faste bønner, faste regler, faste remser. En himmelsendt åbenbaring, som han blot skal eftersige og efterleve. I robotens automatik. Uden afgørelse og ansvarlighed.²¹⁹

Ismer gør ifølge Søren Krarup mennesket til en robot, mens religionen, kristendommen, i sin konkrete forankring i det nationale gør mennesket medvidende, ansvarligt. Et af problemerne med totalitarismen – i hvilken form den end har – er dens universalistiske karakter, at den anses for gældende for alle, på tværs af nationale og regionale tilhørsforhold. Her er der et sammenfald mellem Kjærsgaard og Krarup: Et universalistisk perspektiv er nationens absolutte fjende. Netop kravet på det universelle beskrives som drivkraften i islams stormløb på såvel Danmark som Europa: "I 1500 år har dette islam løbet storm imod et Europa, der var forment af kristendommens menneske- og

²¹⁷ Søren Krarup, "Al den snak om fundamentalisme", *Jyllands-Posten*, 19. maj 2004.

²¹⁸ Søren Krarup, *Kristendom og taknemmelighed: Prædikener og foredrag*. Højbjerg: Hovedland, 2001:15.

²¹⁹ Søren Krarup, "Al den snak om fundamentalisme", *Jyllands-Posten*, 19. maj 2004.

samfundsforståelse. I 1500 år vidste Europa at forsvare sig mod det islamiske stormløb, fordi Europa var sig sine rødder bevidst."²²⁰ Religiøs identitet er derfor også i Krarups univers afgørende for, om en person kan opnå dansk indfødsret,²²¹ altså dansk statsborgerskab:

Der er jo nemlig ingen, der har ret til at opnå dansk indfødsret. Det er det danske folks gave, den fornemste, vi kan give... Men hvordan skal man kunne bedømme en ansøgers forudsætninger for at kunne blive en del af det danske folk, hvis man ikke kender vedkommendes religion? Det er selvsagt ikke muligt. Og heri ligger jo ikke en krænkelse af religionsfriheden... Ligesom dansk kultur i alle sammenhænge er bestemt af kristendommen, således er islam naturligvis også bestemmende for en muslims kultur og holdning.²²²

Dansk kultur, skriver Søren Krarup, er i *alle* sammenhænge bestemt af kristendommen. Derfor vil han også være mindre betænkelig ved at give en kristen palæstinenser opholdstilladelse i Danmark end en muslim med samme regionale baggrund.²²³ For sidstnævnte vil den danske kultur være en hindring, der er uoverstigelig. Således er ideen om det multikulturelle og det multireligiøses sameksistens inden for rammerne af det nationale en umulighed. Eller – for at bruge Krarups egne ord – et udtryk for selvhad, en fornægtelse af rødderne i det nationale og det nationale rødder i det kristne som er grundlæggende:

Det er underligt med denne trang til at bagtale kristenheden, i hvilken der er skabt sekulære samfund med lov og ret, og lovsynge islam, som ikke kender til verdslighed og derfor ikke til retssamfund og folkestyre som i Vesten. Hvortil dette selvhad? Hvorfor opbygge en multietnisk myte, som ikke har anden realitet end Vestens selvdestruktion?²²⁴

Krarup er en central figur, når det gælder det religiøse arguments tilsynekomst i det danske politiske liv. I anden sammenhæng kan det være værd at undersøge og analysere, om denne form for argumentation ikke historisk har været en konstant, men at tydeligheden i argumentationen er fremkommet, fordi religionen er blevet en faktor i angrebet på/forsvaret mod "en anden", som fremstilles og forstås i religiøse termer. Nationen, som i Krarups terminologi kædes tæt sammen med det religiøse, står som en sårbar aktør i de transnationale bevægelser, ideologiers og reli-

²²⁰ Søren Krarup, "Den kandiserede skinvirkelighed", *Politiken*, 15. oktober 2004.

²²¹ Søren Krarup er næstformand i Folketingets Indfødsretsudvalg.

²²² Søren Krarup, "Religiøs baggrund er relevant", *Kristeligt Dagblad*, 7. februar 2003.

²²³ Ibid.

²²⁴ Søren Krarup, "Den vanlige overfladiskhed", *Politiken*, 28. oktober 2004.

gioners vinde. Staten, symboliseret ved Grundloven, er midlet til forsvar. Nationen vedbliver med at være religiøs, og ikke nok med det, den er specifikt religiøs – hvilket er forudsætningen for statens sekulære udtryk. Det er blandt andet denne sekulære stats opgave at sikre det religiøst-nationales egenart, for eksempel via tildelingen af indfødsret.

DEN IDEOLOGISKE ISLAMISTISKE POSITION

Det er ikke kun dele af majoritetsbefolkningen, der anvender religiøse tolkninger til at tegne absolutte skel mellem personer, som deler ens egen religiøse observans, og dem, der ikke gør, og for hvem dette skel afgrænser, hvem der hører til i et nationalt fællesskab, og hvem der ikke kan deltage. Lignende forståelser findes også hos den mere radikale islamiske fløj i Danmark, dem, som vi kan betegne de ideologiske islamister. Positionen kan eksemplificeres ved bevægelsen Hizb ut-Tahrir, som jeg har nævnt flere gange i de tidligere kapitler. Hizb ut-Tahrir er synlig i debatten, både som resultat af bevægelsens intensive medieekponering, men også på baggrund af dens møder, demonstrationer og skrifter, som lægges offentligt til skue (som artikler eller videofilm) på hjemmesiderne www.khilafah.dk og www.hizb-ut-tahrir.org. At dele af bevægelsens aktiviteter og skrifter er let tilgængelige, gør det muligt at identificere og analysere bevægelsens holdninger. Der findes utvivlsomt sympatisører med endnu mere rabiante holdninger på den radikale islamistiske fløj, sådan som de senere års terrorsager i dansk sammenhæng understreger.²²⁵

Men Hizb ut-Tahrirs røst kan beskrives. Som udgangspunkt er det bemærkelsesværdigt, at bevægelsen ikke taler om islam som en religion, men som en politisk ideologi. Bevægelsen ser religionsbegrebet som et begreb, hvormed Vesten har forsøgt at korrumpere en sand forståelse af islam som en rationel doktrin og et politisk system.²²⁶ Vesten er i det hele taget den primære modstander, som den islamiske vækkelse står over for. Det er Vesten, som har forsøgt at ødelægge islam, for eksempel under kolonitiden, men også igennem dens fortsatte pres på og tilstedeværelse i den islamiske verden:

²²⁵ *Politiets Efterretningstjeneste: Årsberetning 2003*. København: Politiets Efterretningstjeneste, 2004. På samme måde findes der en subkultur blandt radikale (ikke-muslimske) nationalister, (herunder Dansk Nationalsocialistisk Bevægelse, Dansk Front og Blood & Honour), som blandt andet er aktive på Internet (Se for eksempel www.dnsb.info/ og www.danskfront.dk, downloaded juli 2007). Disse subkulturbevægelser udfører ifølge PET regelmæssig "intimidering og chikane af personer af anden etnisk herkomst, og af personer, der arbejder for integration og kulturel og religiøs forståelse" (*Politiets Efterretningstjeneste: Årsberetning 2003*. København: Politiets Efterretningstjeneste, 2004:47).

²²⁶ "Islam – en religion eller ideologi?", www.khilafah.dk/artikler.php (downloaded juli 2007).

Det er velkendt, at hvis tanker holdes skjult i bøger og ikke bliver fremført til samfundet for at fremprovokere en kamp, vil ideologien forblive ineffektiv i realiteten og vil ikke være andet end forstenet information. Derfor spreder regimerne [i Vesten] ideer og koncepter, der har til formål at svække kampen mellem Islam og kufr [vantro], således at de kan holde muslimerne uvidende om den realitet, at Islam og kufr ikke kan sameksistere. Eksempler på sådanne ideer inkluderer dialogen mellem religioner ... den multikulturelle dialog ... ligeledes er det med ideen om religiøs tolerance. Udbredelsen af sådanne ideer vil neutralisere den islamiske ummah og begynde at tvinge den til at svigte dens pligt til at bære Islam og udfordre alle religioner og ideologier... Hvis muslimer accepterer ideen om forhold, der er baseret på sådanne falske og vildledende perspektiver om livet, såsom humanismen, vil de uden tvivl frafalde Islam.²²⁷

Citatet illustrerer, at der eksisterer en række paralleller mellem de måder, hvorpå der argumenteres inden for den anti-islamiske og den ideologisk islamistiske position. Hvor man i det anti-islamiske ideologiske miljø taler om en modstandskamp mod islam, taler Hizb ut-Tahrir om en kamp – men også hér på et defensivt grundlag. Det ødelæggende, invaderende element anses for at være Vesten og dens ideer, opsummeret i det koraniske (religiøse) begreb *kufr* (vantro). Som i den anti-islamiske lejr finder Hizb ut-Tahrir det mere relevant at betegne islam som en ideologi end en religion. Hertil kommer, at både anti-islamiske ideologier og ideologiske islamister finder en fælles fjende i tiltag, der kan få personer af forskellig observans til at tale sammen og respektere hinanden. I citatet ovenfor fordømmes således "dialogen mellem religioner", "den multireligiøse dialog", og "religiøs tolerance". Sidst i citatet fordømmes også humanismen som et falsk og vildledende perspektiv. En lignende fordømmelse kan man for eksempel finde i Søren Krarups skrifter.²²⁸

Flere paralleller mellem de to fløje kan trækkes frem. Invasionstanken, at en totalitær, falsk magt igennem en århundredlang historie har forsøgt at ødelægge nationens renhed, gør sig gældende i dem begge. Således lyder det i en anden af Hizb ut-Tahrirs skrifter, at:

I midten af det sidste århundrede førte Vesten en kulturel og intellektuel invasion i den islamiske verden, som skulle være et

²²⁷ "Angreb indefra", www.khilafah.dk (downloaded juli 2007).

²²⁸ Se for eksempel Søren Krarup, "Tidehverv", *Tidehverv*, vol. 58, nr. 1, 1984; Søren Krarup, "Hvad er det at være dansk?", i *Kristendom og danskhed: Prædikener og foredrag*. Højbjerg: Hovedland, 2001; Søren Krarup "Den kandiserede skinvirkelighed", *Politiken*, 19. oktober 2004.

alternativ til den flere århundrede gamle militære krig (korstogene), som ikke gav nogen resultater... Invasionspolitikken gik ud på at skabe tvivl og mistænksomhed over for Islams tanker og regler blandt muslimer, for at de skulle miste tilliden til Islams kunnen til at behandle deres samfundsproblemer i alle livets affærer... Så begyndte Vesten, som den altid plejer, at give sine idealer, systemer, tanker og værdier et universalpræg, der skulle gælde for alle over hele verden. Vestens erfaringer med den kristne religion, som forårsagede ynkelige levevilkår (præsteskabets indflydelse på samfundet, undertrykkelse af kvinden, tortur, henrettelser af videnskabsmænd, uligestilling mellem manden og kvinden og de rige og de fattige osv.), skal åbenbart generaliseres og indføres over hele verden, uanset om andre folk og nationer har oplevet det samme, som europæerne oplevede med kristendommen eller ej.²²⁹

Afvisningen af den anden kobles i citatet med kristendommen. Ifølge bevægelsen forårsagede kristendommen "ynkelige levevilkår" i de vesterlandske samfund – blandt andet igennem undertrykkelse af kvinder og forfølgelse af videnskabsfolk. Centrale aktører i disse processer er præsteskabet, som Hizb ut-Tahrir mener får en uhensigtsmæssig stor indflydelse på samfundets processer. Atter finder vi paralleller imellem den måde, som anti-islamiske debattører (men også islamskeptiske) og ideologiske islamister beskriver modparten på. Præsteskabet som forløbere for en korrump religiøs ideologi, hvad enten vi snakker islam eller kristendom, forårsager undertrykkelse af basale rettigheder – ikke mindst kvinders.

Også for Hizb ut-Tahrir er nationen central. Hvad nationens essens er, er dog vagere defineret, end man ser det blandt dem, som søger at beskytte en sårbar danskhed under angreb. En begrundelse herfor kan være Hizb ut-Tahrirs grundlægger, Taqiuddin an-Nabhanis uvilje imod nationalismebegrebet.²³⁰ Måske derfor tolkes nationen som noget universelt, som et andet ord for *umma*. I det omfang, der tales om en territorial forankring af begrebet, fokuseres der på fremtidige ambitioner. I et af bevægelsens skrifter hedder det således, at: "Partiet [Hizb ut-Tahrir] har et fastlagt veldefineret mål, som er vækkelsen af den islamiske nation gennem reetableringen af den islamiske levemåde i den islamiske verden ved oprettelsen af det islamiske kalifat."²³¹ Bevægelsen arbejder altså for en (global) vækkelse, hvor det islamiske kalifat specifikt etableres i den islamiske verden. Andetsteds hedder det, at "gennem jeres aktive deltagelse i

²²⁹ "Islam – en religion eller ideologi?", www.khilafah.dk/artikler.php (downloaded juli 2007).

²³⁰ Malene Grøndahl et al.: *Hizb ut-Tahrir i Danmark: Farlig fundamentalisme eller uskyldigt ungdomsoprør?*, Århus: Aarhus Universitetsforlag, 2003:58.

²³¹ "DR's programmer om islam: Et budskab af løgn, fordrejninger og had", www.khilafah.dk/forfoelg.php (downloaded juli 2007).

muslimernes lidelser i den islamiske verden, vil I påvise, at I ikke er en minoritet, men en uadskillelig del af denne islamiske nation, som udsættes for det ene felttog efter det andet".²³² Den muslim, som befinder sig i en minoritetssituation, skal ikke se sig begrænset af eksisterende territoriale grænsedragninger, idet han eller hun tilhører noget langt større. Men selv inden for dette grænseløse fællesskab synes der at være dominerende zoner, som er mere centrale end andre. Hvor herboende muslimer beviser deres solidaritet med den islamiske nation ved at vende blikket mod Irak, fordres der ikke nødvendigvis solidaritet den anden vej. Lidelsen og offeret er centrale komponenter i argumentationen for, hvad der er retmæssige prioriteringer i den forbindelse. Angrebet mod islam føres de geografiske steder, bevægelsen anser for betydningsfulde for islam – og de ligger ikke i Vesten.

I Hizb ut-Tahrirs terminologi er nationen således både det delokaliserede, det universelle – den muslimske *umma*, samtidig med at nationen har et geografisk center i den islamiske/arabiske verden. Det er i den arabiske verden, at kalifatet, den islamiske stat, skal genetableres. Etableringen af kalifatet er som sådan en religiøs pligt, et påbud fra Gud. Først når de muslimske lande er forenede i islam under en leder og under en stat, kan de "udlevere dawah til hele verden, indtil islam hersker over hele jorden".²³³ At kalifatet således er alfa og omega i forhold til, om menneskeheden som sådan i sidste ende bekender sig til islam, er tydeligst, men projektet skal i øvrigt realiseres igennem ikke-voldelige midler.²³⁴

Selvom der er lighedspunkter imellem den måde, hvorpå de ideologisk anti-muslimske og de ideologiske islamister præsenterer deres fundament på, er der også forskelle. Hvor den første gruppe på ingen måde søger at eksportere eller ekspandere danskheden, men derimod sikre dens forankring og særprægs eksistens inden for et klart defineret område, er målet et ganske andet for Hizb ut-Tahrirs tilhængere. Kalifatet, den islamiske stat, skal godt nok etableres geografisk (om end der ikke tales mere præcist end om en samling af den islamiske verden eller de muslimske lande under islams banner), men *da'wa*, vidnesbyrd om eller mission for islam, skal fortsat finde sted uden for dets grænser. Kalifatets grænser er således ikke endegyldige. Men den konkrete etablering af kalifatet er som sådan nødvendig for, at grænserne kan bevæge sig. Hvor der i den ideologisk anti-islamiske tilgang er en entydig forbindelse mellem det nationale og det religiøse, er Hizb ut-Tahrirs forståelse af forholdet tvetydigt.

²³² Fadi Abdullatif, "Muslimernes dagsorden", www.khilafah.dk/massakrer/musldags.html (downloaded januar 2005).

²³³ "Mindedagen for Khilafahs destruktion burde motivere os til at genetablere den", *Khilafah Magasinet*, vol. 8, nr. 2, 2002: 4f.

²³⁴ Malene Grøndahl et al.: *Hizb ut-Tahrir i Danmark: Farlig fundamentalisme eller uskyldigt ungdomsoprør?*, Århus: Aarhus Universitetsforlag, 2003:66ff.

Nationsbegrebet hentyder både til *kalifatet* og *ummaen*, til det geografisk lokaliserbare og til det universalistiske og transnationale.

En anden forskel på de ideologisk anti-muslimske og de ideologiske islamister er, hvor synlige positionernes deltagere er som enkeltpersoner. Skønt en aktiv debattør som Søren Krarup er medlem af et politisk parti, så taler han med en stemme, som er markant hans egen. Krarups teologiske fundament giver hans argumentation sin egen form, som adskiller sig fra den måde, som for eksempel partikollegaerne Mogens Camre eller Pia Kjærsgaard taler på. Hvad angår Hizb ut-Tahrir kender man i offentligheden prominente medlemmer som Fadi Abdullatif (bevægelsens hovedtalsmand) og Musa Kronholt, men det er ikke dem, man ser skrive kronikker og læserbreve i aviserne eller stille op til interview i nationale medier. Ser man på bevægelsens skrifter, er de oftest uden navngiven forfatter. Begrundelsen herfor kan være, således som Grøndahl, Rugberg og Sinclair beskriver i deres bog om Hizb ut-Tahrir i Danmark, at det ud fra bevægelsens tolkning er uinteressant, hvad de enkelte medlemmer mener. Det væsentlige og bestandige er bevægelsens fælles lære, som der ikke sættes spørgsmålstegn ved – her anses varierende fremstillinger ligefrem for at være skadelige.²³⁵

NATIONEN, DET RELIGIØSE OG DET GLOBALE

Nationen fremstår som et omdrejningspunkt i diskussionen om islam, hvilken position vi end har med at gøre. Særligt centralt står nationen dog blandt de islamskeptiske, de ideologisk anti-islamiske og de ideologiske islamister. For de islam-inkluderende er nationen vigtig i det mål, at den formår at sikre lige rettigheder for samtlige de borgere, som lever inden for dens område. Hvorvidt disse borgere har forskellige religiøse, kulturelle og geografiske udgangspunkter, udgør ikke en trussel mod nationen, så længe nationen formår at inkludere alle. Truslen mod samfundets sammenhængskraft ligger i den ulige fordeling af goder og pligter på baggrund af særligt religiøst og etnisk tilhørsforhold. Nationen er en relativ størrelse, som bygger på historiske forudsætninger, og som derfor er foranderlig. Der kan ikke tales om en essentiel dansk identitet – det danske har igennem tiderne altid været påvirket af den verden, der lå uden for landets grænser. På samme måde kan man ikke tale om en essentiel muslimsk identitet – og slet ikke noget, der automatisk er en trussel mod det dansk nationale. Truslen mod den danske nations sammenhængskraft kommer fra de tolkninger af nationen, som gør den til et eksklusivt, ekskluderende fællesskab.

Inden for de tre andre positioner er tolkningerne af det natio-

²³⁵ Ibid.: 30, 57, 91.

nale og religiøse ganske anderledes. Her kan man både tale om en essentiel national og essentiel religiøs identitet. Hvad der er dansk nationalt – ikke mindst en demokratisk dansk tradition – er ifølge de islamskeptiske og de ideologisk anti-islamiske under en vældig fjende, islams, belejring. På samme måde hævder den ideologisk islamistiske position, at islam er under de vestlige nationers belejring. Dialog, multikulturalisme og multireligiøsitet beskrives både som en umulighed og direkte farligt inden for disse positioner.

Danskhedens essens er ikke entydigt den samme blandt de islamskeptiske og de ideologisk anti-islamiske. For den første position er der særligt tale om en samfundsform, mens der for den anden er tale om, hvad individer og grupper af individer *er*. Ifølge den første position kan muslimer godt blive en ordentlig samfundsborger, så længe han eller hun underkaster sig det danske samfunds normer og regler, ikke mindst ved at sætte det sekulære over det religiøse. For den anden position er en sådan reformation af individet en umulighed – islam er forankret i muslimer på en lige så uløselig måde, som danskheden er forankret i danskeren. Hertil kommer, at kristendommen beskrives som en del af den danske nationale identitet, og det sekulære som en naturlig, forankret, konsekvens heraf. Religion, nation og menneskelig væren kan ikke skilles ad – de er dybt forbundne.

Vender vi tilbage til Benedict Andersons beskrivelse af nationen, er der ikke noget odiøst i den religiøse sprogbrug eller de religiøse forestillinger, som den omgives med. Snarere kan det virke påfaldende, at netop den religiøse-nationale sammenhæng ofte underspilles i den danske kontekst, herunder i det politiske liv. Sammenhængen er dog noget, som muslimer i Danmark ved forskellige lejligheder har gjort opmærksom på – for eksempel når det gælder den særstilling, som den danske folkekirke har ifølge Grundloven. Tydeligt er det, at den religiøse sprogbrug åbenlyst er kommet på banen som modsvar til den globalisering, der frygtes at udviske nationale særkender, og det globale religiøse ansigt i Danmark: tilstedeværelsen af et ikke-kristent mindretal som landets andenstørste religiøse samfund. Religion og nation bliver et sammenfaldende begrebspår, hvis forventede sammenhæng skaber klare afgrænsninger omkring individets identitet. Er man dansk, så er man også kristen. På den anden side kan nationen og religionen inden for andre positioner stå som hinandens modsætninger: Er man dansk, så er man også sekulær. Eller, er man muslim, så kan man ikke være national – i den vestlige forståelse af begrebet.

Inden for alle fire positioner anerkendes religion som politisk faktor. Bevægelsen Hizb ut-Tahrir henviser ligefrem til betegnelsen "politisk ideologi" som den eneste rigtige måde at forstå islam på.

Islam kan opfattes som samfundsomvæltende, transformerende, kristendommen som samfundsbevarende, samfundsbeskyttende. Religion kan opfattes som korrumperende for den sekulære nation, nationen som dybt afhængig af det religiøse, og det religiøse (for eksempel islam) som korrumperet af det nationale (de vestlige magter). Atter er sammenhængen mellem begreber forståelig, særligt når man ser dem i forhold til et andet, som er anvendt flere gange i denne bog, nemlig begrebet identitet. Den dansk-amerikanske forsker Helle Ryttkønen skriver her, at: "Identiteter er ikke fastsatte eller uimodsagte, og kollektive identiteter eksisterer ikke *før* det politiske, men *igennem* det politiske."²³⁶ Både religion og nationalitet anvendes synonymt med identitet i flere af de citater, som der refereres til ovenfor. Det politiske aspekt understreger, at religiøs og national identitet har mobiliserende potentiale: De kan medvirke til forandring eller yderligere forankring af tingenes tilstand. I en dansk kontekst er det, som er på spil, den kollektive nationale identitets indhold og dens politiske udtryk i det statslige. For de tre positioner, for hvem denne pointe er vigtig, er spørgsmålet så, hvad der konstituerer denne kollektive identitet, og hvad man anser for det ideelle indhold heraf.

Nogle vil mene, at polariseringen af holdninger påviser en national identitet i krise, men uden at gå så langt kan man i hvert fald tale om en bevidstgørelsesproces, påvirket af globalisering og indvandring, som påtvinger en gennemtænkning af, hvad det nationale fællesskab bygger på, og hvordan det skal forstås. Modsat tvinger det specifikt nationale også religiøse fællesskaber til at gennemtænke deres grundlag. Udfaldet af disse processer kan så se forskellige ud – for nogle bliver der tale om en forsvarskamp og essentialisering, for andre indebærer processen krav om nuancering og flertydighed.

UNGDOMSFORENINGERNES REAKTION PÅ DEBATTEN OM ISLAM

Diskussionen om, hvordan national og religiøs identitet hænger sammen, om religionens rolle i det offentlige rum, og hvorvidt muslimer bidrager til eller er ødelæggende for det danske samfund, formes ikke ensidigt af ikke-muslimer, men har også muslimer som deltagere. Unge muslimer kan, som vi har set det i de foregående kapitler, deltage i debatten på flere forskellige måder. Muslimske ungdomsforeninger kan søge at påvirke den offentlige holdning igennem foredrag og seminarer. Nogle skriver læserbreve og optræder i medierne. Her vil vi se på, hvordan muslimske unge reagerer *politisk* på politiseringen. Hvilke

²³⁶ Helle Ryttkønen, *Europe and Its "Almost-European" Other: A Textual Analysis of Legal and Cultural Practices of Othering in Europe*. Ph.d.-afhandling. San Francisco: Stanford University, 2002:18.

initiativer tager de til at påvirke overordnede, offentlige diskurser om den rolle, som de spiller og skal spille i det danske samfund?

Taler man med de unge om den måde, hvorpå de oplever debatten om islam i Danmark, og hvordan det påvirker dem som individer og gruppe, forholder de sig i særlig grad til de aspekter, som de opfatter som negative og stereotype. Nogle udtrykker, at de i stigende grad føler sig desillusionerede, ikke mindst når det gælder de reaktioner, der har været på muslimske ungdomsforeningers deltagelse i det offentlige rum, eller når unge muslimer har engageret sig på den politiske arena. En ung kvinde, der på interviewtidspunktet var medlem af Women Youth League, fortæller om sin umiddelbare reaktion på den heftige debat, der udspillede sig omkring Minhaj ul-Quran og Mona Sheikh i forsommeren 2001:

Det var forfærdeligt, fordi her har vi i ti år ... vi har knoklet for det, jeg har pjækket fra skolen, vi har været ude alle mulige steder. Jeg har været med i den der studiegruppe og var det aktivt i 5 år, og vi lavede så meget integrationsarbejde... Det var så skuffende, at alt det man havde lavet, det var der ingen, der havde forståelse for. Og så kommer de og hiver en lille sætning ud fra en hel anden sammenhæng²³⁷ og blæser den stort op og gør os til fundamentalister og folk, som vil gøre Danmark til jeg ved ikke hvad. Og jeg tænkte bare, det er lige meget, hvad vi gør, det er til ingen nytte, sådan tænkte jeg på det tidspunkt.²³⁸

Selvom flere udtrykker skuffelse, er der ingen blandt mine informanter, som har trukket sig fra foreningsarbejde eller deres politiske engagement, fordi de enten personligt eller som forening er blevet kritiseret i medierne eller det politiske liv. Frustrationen synes – i hvert fald indtil videre – at resultere i endnu mere ihærdige forsøg på at opnå accept for den indsats, som de unge selv forbinder med integrationsarbejde og ikke fundamentalisme.

Nogle, herunder nogle af dem, som personligt har været skydeskiver i mediedebatten, opfatter diskussionen om islams rolle i det danske samfund mere abstrakt. Nogle inden for denne gruppe mener, at det er forståeligt, at islam er under beskydning, fordi majoritetsbefolkningen kun ved lidt om denne forholdsvis nye religion i Danmark. Islams tilstedeværelse stiller et samfund, som anser sig selv for at være sekulært, over for nye udfordringer – blandt andet på baggrund af det politiske engagement, som nogle grupper og individer med denne religiøse observans vælger at tage. En af de unge, som har oplevet stærk kritik i medierne i forbindelse med sit politiske engagement, fortæller:

²³⁷ Under tv-indslaget blev der refereret og anvendt citater fra Minhaj ul-Qurans amerikanske hjemmeside.

²³⁸ Interview, 18. september 2001.

Jeg var jo ikke [et politisk partis] kandidat, jeg var jo muslimsk kandidat. Det var jo sådan, jeg blev fremstillet i medierne ... Jeg [er] da fuldt bevidst om, at det et eller andet sted er en nødvendig debat, og det er nærmest uundgåeligt, vil jeg sige, hvis man tager i betragtning hele det opløb, der har været i integrationsdebatten i Danmark... Man kan ikke bebrejde hverken journalister eller den danske offentlighed, når de bliver serveret for alle de her myter, at de har den vinkel, de har... Det handlede jo ikke bare om mig som person og kandidat. [Der var også tale om] større spørgsmål: Er der potentiel værdikonflikt eller en potentiel konflikt mellem det at være overbevist og religiøs muslim, samtidig med at man lever i et sekulært samfund?²³⁹

Citatet understreger, at offentlighedens og pressens fokus på islam kan få kandidater med en sådan baggrund til at fremstå som kandidater for islam snarere end som kandidater for et politisk parti. Dermed ikke sagt at et islamisk engagement er uvedkommende – for eksempel kan deltagelse i et politisk parti delvist bygge på de organisatoriske erfaringer, som de unge har gjort sig i det muslimske ungdomsmiljø. Men kandidaterne ønsker ikke per automatik at give dette miljø en stemme i den politiske debat. Som praktiserende muslim kan man handle ud fra andre individuelle kriterier end det religiøse – hvilket de unge også forsøger at gøre opmærksom på. En person som Mona Sheikh understreger således under det tv-interview, som starter debatten om hendes kandidatur for det Radikale Venstre, at "mit politiske engagement tager jeg i og med, at jeg er medborger i et dansk samfund, et dansk samfund, som jeg føler ansvar for. Min muslimske religion og mit medlemskab af Women Youth League er en helt anden side af sagen..."²⁴⁰ Selvom det er sandsynligt, at Mona Sheikhs politiske engagement er inspireret af den samfundsmæssige etik, som muslimske unge beskriver som en spirende del af deres religiøse praksis, er det vigtigt for hende at pointere, at engagementet ikke "kun" er religiøst. Det personlige valg af politisk karriere er for hende noget, der bygger på en opvækst i det danske samfund og de personlige erfaringer og den følelse af medansvar, som er vokset ud af dette.

Det politiske engagement, som vi ser blandt unge muslimer, falder inden for to kategorier. På den ene side har vi *individuelle aktører*, som melder sig ind i politiske partier på baggrund af individuelle ambitioner. Politisk engagement kan præges af de processer og den sociale eksponering, som flere giver udtryk for, at de har levet med fra barnsben, og det religiøse engagement, som kan være et resultat heraf. At gøre politisk karriere betyder

²³⁹ Interview, 18. februar 2002.

²⁴⁰ Interview med Mona Sheikh, *TV-Avisen*, 17. maj 2001.

ikke, at de unge lægger deres foreningsengagement bag sig, men det synes i de fleste tilfælde at blive nedtonet. Begrundelsen herfor kan være individuelle prioriteringer, men kan også være reaktion på den negative omtale, som "afsløringer" af mere eller mindre udtalte medlemskaber af sådanne foreninger, for eksempel i sagen om de unge radikale, har skabt i offentligheden.

På den anden side er de unge muslimers politiske engagement også præget af *kollektive aktører*. De muslimske ungdomsorganisationer er eksempler på dette. Vi har her at gøre med aktører, som specifikt handler på et religiøst grundlag og aktivt forsøger at repræsentere en religiøs tolkning og gruppe i det offentlige rum. Religionen viser sig her som et socialt fænomen, afhængigt af de mennesker, som praktiserer den, og det sociale felt og de magtrelationer, som religionen indgår i. I det nationale rum har det betydning, at muslimer og islamiske bevægelser bruges som blikfang i aviserne, på tv og inden for de politiske partier. Det politiske liv og medierne bliver derved attraktive arenaer for blandt andet muslimske ungdomsorganisationers præsentation af egne budskaber. I en større sammenhæng kan organisationerne være påvirket af globale islamiske strømninger, både direkte og indirekte. En indirekte påvirkning kan være, når nationale medier stiller spørgsmål til muslimer i Danmark på baggrund af, hvad der sker blandt trosfæller i Pakistan eller Afghanistan. Effekten af den indirekte påvirkning er blandt andet tydelig i det følgende eksempel, som en af mine informanter, en ung mand, tidligere stærkt involveret i Muslim Youth League, nævnte, da jeg spurgte til baggrunden for organisationens involvering i medierne.

I midten af 1990'erne verserer en sag om en 14-årig kristen dreng og hans onkel i Pakistan, der var blevet idømt dødsstraf på baggrund af landets strenge blasfemilove.²⁴¹ I Danmark blev Minhaj ul-Qurans imam på en lokal pakistansk radiostation spurgt om sin holdning til sagen. På urdu forklarede imamen, at hvis anklagerne var rigtige, var strafudmålingen også korrekt efter islamiske standarder – der var tale om en god dom. Udtalelsen blev ifølge svarpersonen beskrevet af pressen som repræsentativ for Minhaj ul-Qurans holdninger til spørgsmålet. Ligeledes blev foreningen beskrevet som uvillig til at svare på den kritik, der efterfølgende blev rejst.

Dette fik de unge, der var engagerede i Minhajs ungdomsforeninger til at tage affære:

²⁴¹ Eksempler på pressedækning af sagen, særligt centreret om reaktionen på den danske afdeling af Minhaj ul-Qurans holdninger, er: Philip Lauritzen, "Afviser glæde over dødsdom", *Ekstra Bladet*, 27. februar 1995; Tine Bøge Pedersen, "Imamen i Valby snyder pressen", *Berlingske Tidender*, 6. marts 1995.

Jeg ringede til journalisten: "Hvad fanden har I gang i?", og så sagde han: "Foreningen vil ikke svare, [for] de tager ikke telefonen. De har simpelthen lukket sig inde, ikk'?" Så tænkte jeg: "Nå, det må vi få gjort et eller andet ved" ... Jeg tror, vi var væk i en uge eller sådan noget... Vi [arbejdede] i døgn drift. Vi sad også om natten, og så begyndte vi at arbejde på en pressemeddelelse. Vi havde aldrig lavet en pressemeddelelse før. Vi troede aldrig, den ville have en effekt... [men] den fik bare det vildeste respons. Det kom også bag på os. Så vi lærte ligesom på den hårde måde, hvad [den offentlige debat] krævede. Så gik vi i gang: "Okay, vi bliver nødt til at være mere åbne. Vi bliver nødt til på en eller anden måde at have en funktion, der gør, at folk kan få fat i os". Så det var sådan noget med mobiltelefoner og alt muligt, hvorigennem folk skulle kunne få fat på os ... det er nødvendigt at have kontakt med medier, med omverden, lokalområdet, og det er ikke nok at blande sig i debatter og udtale sig til pressen. Vi bliver også nødt til at arbejde på andre områder".²⁴²

Islam som et politisk symbol skabes i spændingsfeltet mellem de troendes egen religiøse tolkning og den måde, som de som gruppe tolkes på i en bredere offentlighed. For at komme til orde vælger de unge flere udadvendte strategier – det er, som svarpersonen siger, ikke nok at udtale sig til pressen. Man skal for eksempel være til at få fat på, hvad enten det drejer sig om at have en mobiltelefon i tasken eller en faxmaskine stående i foreningens lokaler. Eller man engagerer sig politisk. Åbenhed, tilgængelighed og synlighed anses for påkrævet, hvis man vil have en chance for at blive hørt. Vælger de unge stilheden, bliver det også taget som et svar.

Ser man på de udadvendte, mediesøgende og politisk engagerede handlinger blandt muslimer i Danmark, ligger meget i de unges hænder. Som det beskrives i de foregående kapitler, foregår en stor del af den religiøse tolkning i denne gruppe uden indblanding fra traditionelle religiøse autoriteter. På samme måde fremstår den samfundsengagerede virksomhed i høj grad som de unges eget projekt. Vender vi tilbage til eksemplet fra Minhaj ul-Quran, beskriver svarpersonen, at selvom den ældre generation var med til planlægningsmøderne, lå deres indflydelse primært på "erfarings- og støtteplanet". Det var de unge, som drev værket – hovedsageligt fordi de besad kompetencer, som forældre generationen ikke rådede over:

Forældre generationen deltog i samtlige møder, men det var os, der skulle foretage arbejdet, fordi de ikke havde baggrund for at kunne gøre

²⁴² Interview, 11. januar 2002.

det. Altså de kunne ikke sætte sig ned og skrive en dansk pressemeddelelse. De sad med os for at sige... "I er ikke alene om det her, og vi bliver glade for at se jer arbejde, og så skal vi nok give de råd, vi har i livet".²⁴³

Alligevel skal forældrenes opbakning ikke undervurderes. I Minhaj ul-Qurans tilfælde var for eksempel forældregenerationens brug af resurser på at drive et center i Valby af betydning for, at de unge havde et sted at mødes. Hvor de unge var de udfarende, var forældrene de muliggørende. Den interne arbejdsdeling generationerne imellem kan forklares med, at de unge på den ene side beherskede sociale kompetencer, som deres forældre ofte manglede (kendskab til det danske sprog og det danske politiske system), og på den anden at forældregenerationen havde et økonomisk råderum, som uddannelsessøgende unge ikke havde. Hertil kom givetvis også generationelle forskelle i forhold til, hvilken national sammenhæng man særligt orienterede sig imod.

FORENINGERNES REAKTION PÅ MULIG RADIKALISERING

For den overvejende del af de unge og de bevægelser, som beskrives i denne bog, er det et udtalt ønske, at islam anerkendes som en selvfølgelig del af det danske samfund, og muslimer anerkendes som loyale medborgere på linje med alle andre. Ifølge denne gruppe er der ingen forskel på "det danske" og "det muslimske". Men at et sådant slægtskab kan eksistere, modsiges både af dele af majoritetsbefolkningen og af engagerede dele af det muslimske miljø. Hvordan de unge, som prøver at vise islams berettigelse i det danske samfund, forsøger at holde disse to positioner i skak, varierer. I forhold til majoritetsbefolkningen er brugen af medier og politisk engagement mest fremtrædende. Inden for egne rækker kan forsøget på at få kontrol over situationen være mere bastant og medføre en bevidst indskrænkelse af visse positioners synlighed i de rum, som man deler. Igennem mit eget arbejde har jeg ikke observeret, at muslimer af "forkert" observans er blevet nægtet adgang til foreningsmøder eller debataftener, men ofte forsøger de foreninger, som afholder arrangementet, at holde dem i kort snor. Det gælder ikke mindst, når medlemmer af Hizb ut-Tahrir dukker op. For eksempel kan ordstyrere ved debatarrangementer vælge at indskrænke den taletid, som gives til personer, der er kendte Hizb ut-Tahrir-tilhængere, eller de kan direkte irttesætte dem og imødegå bevægelsens ideologi. At Hizb ut-Tahrir ikke udelukkes fra møderne, kan skyldes de dårlige signaler om censur af trosfæller, som man derved vil kunne sende til både andre

²⁴³ Interview, 11. januar 2002.

trosvæller og ikke-muslimer. I et tilfælde har Hizb ut-Tahrir-medlemmer og -sympatisører, som tidligere beskrevet, dog oplevet ekskludering, nemlig inden for internetforummet DFC. At en så håndfast reaktion på et tidspunkt blev set som nødvendig, begrundes moderatoren med, at yngre deltagere i forummet kan være "nemme ofre" for bevægelsens argumenter.²⁴⁴

Strategien over for extreme elementer inden for egne rækker er altså kontrol. På den måde prøver man at undgå, at islamskeptiske eller mere radikale anti-islamiske strømninger i den offentlige debat får fornyet skyts mod islam, men ligeledes at det bliver sværere for radikale kræfter inden for det muslimske miljø at rekruttere sympatisører. På trods af dette arbejde pointerer flere svarpersoner, at den vigtigste faktor for at dæmme op for radikaliserings er, at den afvisning og mistænkeliggørelse, som man føler sig mødt med i omverdenen, hører op. Som en dansk kon-vertit udtrykker det:

[Der er den mulighed, at] der er nogen, der bliver fuldstændig radikaliseret, som bliver så vrede, så de siger, nu kan det kraftedeme også være nok, hvis ikke de vil høre på os, så [svarer vi med] terror! Og du ved, så skaber man de der ekstremister. Altså, jeg er sikker på, at den reaktion, der kom over for muslimer generelt efter den 11. september har skabt en masse ekstremister. Det er en grov påstand, men jeg er sikker på, at det er sådan, på grund af den vrede, som man kan opleve ved konstant at blive mistænkeliggjort.²⁴⁵

For denne svarperson er anerkendelse af islams berettigelse i det danske samfund, og ikke mindst en strategi mod en moderat, humaniserende måde at tale om hinanden på, den eneste vej frem:

Jeg ved, hvor vi vil hen, hvor jeg vil hen, hvor mine ligesindede vil hen. Vi vil derhen, hvor islam bliver normaliseret, hvor vi ikke er monstroser, fordi vi er muslimer, men hvor man begynder at se på os som mennesker, hvor man ikke stereotypificerer os, hver gang vi træder ind ad en dør. Jeg er træt af, hver gang jeg træder ind ad en dør, at jeg skal modbevise, at jeg spiser små børn til morgenmad... Vi vil gerne have folk til at se, at ... islam [er] kommet til Danmark for at blive. Der er ikke noget, man kan gøre ved det, og derfor må man hellere begynde at forholde sig realistisk til det i stedet for at forholde sig til det i overskrifter og i superlativer... Jeg ved ikke, hvor vi er på vej hen, så jeg håber sandelig da, vi er på vej mod en større forståelse, men jeg er ikke rigtig sikker på, jeg er så optimistisk.²⁴⁶

²⁴⁴ Interview, 7. januar 2002.

²⁴⁵ Interview, 9. januar 2002.

²⁴⁶ Interview, 9. januar 2002.

Kapitel 5: Transnationale forbindelser

"Allahu akbar, Allahu Akbar [Gud er større!]" lyder det fra højtaleren på en råkold aprildag i året 2003. Kaldet til bøn (*adhanen*), som ellers lyder bag lukkede døre i de beboelses- eller erhvervskvarterer, hvor landets moskeer ligger, rejser sig med et drøn over pladsen. Under den efterfølgende prædiken prøver imam Fatih Alev over højtalerne at konkretisere, hvad bønnen denne dag markerer, og hvorfor den har taget plads i hjertet af København, hvor den er synlig for alle. Formålet er at vise, at muslimer i Danmark kan mødes på tværs af etniske skel; at de er bevidste om deres grundlovssikrede rettigheder; og at det troende menneske i en verden præget af krig kun kan reagere med bøn. Folk begynder i fællesskab af bede, mens et kanonslag går af et sted i nærheden. Som tilhører kigger man nervøst efter tegn på røg og panik, mens lyden ikke synes at påvirke de mange, som skiftevis rejser sig, knæler og presser hovedet mod jorden, koncentrerede om ritualen.

Måske er det Alevs ord om enhed på tværs af etniske skel, der gør, at man fæstner blikket ved de bedendes ansigtstræk. Som udenforstående opfatter man den etniske forskellighed blandt de bedende, sådan som imamen siger. Det universalistiske element står stærkt i Alevs prædiken, og det afspejles i de fremmødtes intension om, i dette rum, først og fremmest at blive set som muslimer. Det etniske tilhørsforhold – om man har en pakistansk, tyrkisk, somalisk eller dansk baggrund – er mindre betydningsfuldt.

De unge i denne bog fremstiller islam som en religion, der kan favne alle. Udviklingen af universalistiske tolkninger af islam er ikke kun et fænomen, som man finder i Danmark. Snarere er der tale om et fænomen, der kendetegner muslimer i en lang række vestlige lande, og som også er en del af den måde, som muslimer i den "gamle" muslimske verden forstår sig selv på.²⁴⁷

Universalistiske tolkninger af islam kan ses som måder, hvorpå religionen kommer til at give mening i en verden præget af globalisering, men er også en videreudvikling af elementer, som har præget islam igennem århundreder. Islam er på samme måde som andre verdensreligioner blevet spredt via handel, religiøse ordner og krige. De universalistiske tolkninger, som vi ser repræsenteret blandt unge muslimer i Danmark, er ikke mindst præget af den migrationserfaring, som de enten direkte eller indi-

²⁴⁷ Se for eksempel Stefano Allievi & Jørgen S. Nielsen (red.), *Muslim Networks and Transnational Communities in and across Europe*. Leiden: Brill, 2003; Peter Mandaville, *Transnational Muslim Politics: Reimagining the Umma*. London: Routledge, 2003; Garbi Schmidt, "Islamic Identity Formation among Young Muslims in Denmark, Sweden, and the United States", *Journal of Muslim Minority Affairs*, vol. 24, nr. 1, 2004.

rekte har fået i kraft af deres familiebaggrund. Migrationen har medført, at de unge inden for Danmarks rammer står ansigt til ansigt med muslimer, der stammer fra flere steder i verden, og endvidere at de som individer og familier indgår i transnationale netværk, forbindelser og loyaliteter. Transnationale netværk udmønter sig blandt andet i vedligeholdelse af kontakter til det land, som familien i sin tid udvandrede fra. Religionen indgår ofte som et element til vedligeholdelse af kontakter med oprindelseslandet, hvilket nogle unge opponerer imod, når de taler om moskeer i Danmark som "etniske" eller beskriver deres forældre som repræsentanter for en kulturel islam. Religiøse bevægelser som Milli Görüş og Minhaj ul-Quran tiltrækker primært medlemmer blandt tyrkere og pakistanere og retter en stor del af deres aktiviteter mod, hvad der sker i henholdsvis Tyrkiet og Pakistan. Vi kan kalde sådanne transnationale praksisser af islam for diasporiske. Begrebet diaspora henviser til en befolkningsgruppe, der af forskellige årsager forlader deres oprindelige land og bosætter sig andetsteds i verden. Diasporiske gruppers netværk er ofte transnationale (i visse tilfælde globale) og kan være af for eksempel politisk og økonomisk art.²⁴⁸ Den etniske diaspora kan selvkært have betydning for, hvordan man praktiserer sin religion, og hvad man prioriterer i den forbindelse.

De universalistiske tolkninger af islam, som vi har set repræsenteret af de unge, står på mange måder i modsætning til den diasporiske. Kultur og etnicitet anses for underordnet og ligefrem ødelæggende for sand religionsdyrkelse. Vigtigere er det, at man er en del af et større fællesskab, baseret på islam. Dette fællesskab kan også overskride Danmarks grænser, men da uden et bestemt nationalt fællesskab som målgruppe. Det er muslimer på tværs af det nationale, som er i fokus. Sådant er det religiøse ideal i hvert fald. Spørgsmålet er, om der på baggrund af idealet faktisk opstår transnationale kontakter med muslimer andetsteds, for eksempel andre steder i Vesten. Er den *umma*, som vi gentagne gange har set de unge referere til i det foregående, faktisk til stede som en transnational *praksis*, eller er der primært tale om en *vision* for, hvordan man forestiller sig islam som en verdensreligion og sig selv som medvirkende til denne visions fuldførelse?

IDEEN OM UMMAEN

Taler vi om en transnational *umma*, baseret på universalistiske tolkninger af denne religion, taler vi i første omgang om en ide. Selvom både muslimer, forskere og debattører ofte henviser til begrebet som noget, der eksisterer, så ved vi som udgangspunkt

²⁴⁸ Se blandt andet Steven Vertovec, "Three Meanings of Diaspora, exemplified among South Asian Religions", *Diaspora*, vol. 6, nr. 3, 1997.

ikke, om *ummaen* er andet end et ideal, noget, de troende gerne så realiseret. Brugen af *umma*-begrebet har som sådan rødder i islams tidlige historie. Det nævnes i Koranen og traditionen og er i sit udgangspunkt det samfund af tilhængere, som samlede sig om Profeten i Mekka og Medina. Som ideel konstruktion har forestillingen om *ummaen* i en nutidig kontekst betydning for, hvordan unge aktive muslimer forstår sig selv, hvordan de præsenterer sig selv, og hvordan de bliver forstået af deres omverden. Omar Shah skriver i sit tidligere citerede indlæg i *Information*, at:

Den globale islam, der har vind i sejlene verden over, lægger afgørende vægt på *ummah*-begrebet, at alle verdens muslimer er et trosfællesskab. Det vil sige, at de unge muslimer i Danmark, der er globale muslimer, ikke længere opfatter sig selv som tyrkiske, pakistanske eller marokkanske muslimer, men på den anden side heller ikke som danske muslimer, hvilket er vigtigt at bemærke. De opfatter sig slet og ret som muslimer og som del af den verdensomspændende *ummah*. Deres fokus er i hele den muslimske verden. De har stor interesse i, hvad der foregår andre steder i *ummahen*.²⁴⁹

Forudsætningen for Shahs argument er, at det globale, grænseløse muslimske fællesskab findes. Hverken islam eller de troende er begrænset af nationale tilhørsforhold. I nogle tilfælde, for eksempel i Hizb ut-Tahrirs terminologi, beskrives nationen som menneskeskabt. *Ummaen*, derimod, er ønsket af Gud og derfor en målsætning, som den troende forventes at ihukomme og efterleve.²⁵⁰ Forestillingen om at føle sig forbundet til og ansvarlig over for *ummaen* findes også uden for Hizb ut-Tahrir, blandt muslimer, der deltager i ikke-ekstreme dele af det muslimske ungdomsmiljø. Som en af mine svarpersoner beskrev det: "[*Ummaen*] er noget, som man som muslim skal føle sig bundet til."²⁵¹ Hvordan *ummaen* så faktisk manifesteres på både trans-nationale og nationale planer er et andet spørgsmål.

Ideen om *ummaen* har ikke kun betydning for den enkelte troende. I Danmark bliver begrebet fælleseje, når de unge anvender det i aviskronikker eller under bøn i offentlige rum. Den stærke markering af en fælles religiøs gruppeidentitet inden for det nationale fællesskab kan tolkes som en higen efter rettigheder, anerkendelse og position. Forestillingen om, at *ummaen* eksisterer – eller visionen om, at den en dag *vil* eksistere – danner baggrunden for en kollektivt funderet identitetspolitik. Man anvender

²⁴⁹ Omar Shah, "Permanent forsvarsposition", *Information*, 19. april 2004.

²⁵⁰ Se for eksempel "Jihad, hellig krig eller kolonialisme", *Khilafah Magasinet*, vol. 6, nr. 1, 2000:1f.

²⁵¹ Interview, 26. januar 2005.

identitetsmarkører i politisk øjemed for at opnå noget. At *umma*-begrebet smitter af på den måde, hvorpå der samfundsmæssigt diskuteres om muslimer i Danmark, er derfor forståeligt. Men hvordan begrebet anvendes, og hvilke forestillinger det synes at bekræfte, er der forskellige holdninger til. Blandt nogle (ikke-muslimske) debattører bekræfter *umma*-begrebet en forestilling om muslimer som en gruppe mennesker, der ønsker at undergrave den nationale enhed. Der er variation i, hvor radikalt modsætningen mellem *umma*'ens universalisme og den nationale egenart tolkes, sådan som vi har set det i det foregående kapitel. Den politiske kommentator Ralf Pittelkow skriver i et indlæg i *Jyllands-Posten* om sin frygt for et grænseløst islamisk fællesskabs yderste konsekvenser, at:

Generelt har oplevelsen af islam som en global religiøs-politisk bevægelse fået en renæssance, der er blevet voldsomt forstærket af konflikterne efter 11. september. Det gælder vel at mærke ikke bare blandt de ekstremister og terrorister, som opererer på verdensplan, men også blandt fredelige muslimer. Man skal ikke gøre selve styrkelsen af den religiøse bevidsthed blandt unge muslimske indvandrere til et problem. Problemerne opstår først, hvis udviklingen bevæger sig i en retning, der har negative konsekvenser for integrationen... Flere unge indvandrere identificerer sig med et grænseløst islamisk fællesskab. Risikoen er, at det til gengæld skaber grænser i det danske samfund.²⁵²

For Pittelkow er den religiøse identitet ikke risikabel i sig selv. Men hvis den religiøse identitet ser sig forbundet med et grænseløst fællesskab, der tiltrækker sig loyalitet på bekostning af det specifikt nationale, indeholder den en fare. Loyaliteten over for magtfulde fællesskaber kan kun være entydig – man kan ikke både identificere sig nationalt og transnationalt og derved have dobbelte eller mangedobbelte loyaliteter. Flertydighed skaber potentielt en splittelse inden for det danske samfund.

Forskningsmæssigt kan det være interessant at klarlægge, om en sådan polarisering, med afsæt i religiøse loyaliteter, faktisk finder sted i Danmark. Men før vi kan undersøge og drage slutninger om den transnationale *ummas* konsekvenser inden for den nationale sammenhæng, må vi se på, hvad dette fællesskab faktisk betyder for muslimer – i dette tilfælde den unge generation – og hvor magtfuldt det i sin transnationale dimension er for denne specifikke gruppe. Dette spørgsmål er, hvad nærværende kapitel prøver at give svar på. Handler unge muslimer i Danmark i praksis inden for rammerne af en transnationalt eksisterende *umma*, og betyder dette, at et nationalt engagement – i forhold til

²⁵² Ralf Pittelkow, "Global islam", *Jyllands-Posten*, 29. september 2004.

andre muslimer, men også i forhold til samfundet som sådan – nedtones?

TRANSNATIONALE FORBINDELSER

At transnationale kontakter blandt muslimer eksisterer, har vi allerede set flere eksempler på. Mere eller mindre hyppige besøg i det land, hvorfra ens familie i sin tid migrerede til Danmark, kan påvirke religiøs praksis og bidrage til følelsen af at være forbundet til et større fællesskab, der går på tværs af grænser. Organisationer og bevægelser med rødder i Pakistan (Minhaj ul-Quran), Tyrkiet (Milli Görüş), eller Mellemøsten (Hizb ut-Tahrir) har betydning for, hvordan islam slår rod og tolkes i Danmark. Det transnationale felt er en erfaring og et praksisfelt, som mange unge har deltaget i fra barnsben, hvad enten det drejede sig om aktiviteter i moskeen eller i familien. Disse former for transnational praksis kan, som tidligere nævnt, i stor udstrækning beskrives som diasporiske. I Danmark er handlingsforløbet omkring Minhaj ul-Qurans indsamling af penge og guld til valg-kampen i Pakistan et eksempel på sådanne diasporiske praksisser: For mange medlemmer var religionsudøvelse og loyalitet over for oprindelseslandet tæt forbundne størrelser. Men handlingsforløbet viser også, at andre forståelser af både national og transnational deltagelse opstår og foretrækkes blandt de unge. At et stort antal unge medlemmer forlod organisationen, hang sammen med deres voksende ønske om at rette engagement mod Danmark og dermed bort fra Pakistan. Samtidig talte den universalistiske, akulturelle tolkning af islam, som de unge plæderer for, for måder at praktisere et transnationalt fællesskab på, som ikke har en enkelt national kontekst i søgelyset.

Foreningslivet er en betydningsfuld kilde til transnationale aktiviteter blandt de unge. De unge kan for eksempel rejse til andre vestlige lande, når der er muslimske konferencer. Unge foreningsaktive muslimer har deltaget i konferencer afholdt af muslimske ungdomsforeninger i såvel Norge som Sverige. Andre drager til konferencer i Storbritannien. I sommeren 2001 fik FASM bevilget penge fra Nordisk Ungdomskomite til at etablere et nordisk muslimsk ungdomsforbund, herunder nogle seminarer.²⁵³ Ambitionen bar aldrig frugt, og den dag i dag er der ikke noget formaliseret samarbejde mellem skandinaviske muslimer.

Muslimer i Dialog er en organisation, som i stigende grad synes at satse på transnationale aktiviteter, ved for eksempel at arrangere studieture til muslimske lande (Tyrkiet, Syrien og Jordan), besøg blandt andre muslimer i Europa (Holland) og ved at invitere muslimske lærere fra Europa og Nordamerika til at tale ved

²⁵³ Interview, 25. januar 2002.

konferencer afholdt i Danmark.²⁵⁴ Et særligt område, som ikke kun præges af de unge, men som i flere tilfælde er blevet støttet af muslimske ungdomsorganisationer, er det muslimske nødhjælpsarbejde, som varetages af DM-Aid (Danish Muslim Aid). DM-Aid støtter udviklingsprojekter, blandt andet for forældreløse børn, i lande som Sudan, Uganda, Pakistan og Maldiverne.²⁵⁵

En mere individualiseret form for transnationalisme er de unges brug af internettet. Som vi har set, anvender mange unge internettet til at downloade viden om islam. Deltagelsen i debatforummet DFC, Danmarks Forenede Cybermuslimer, er også transnationalt forbundet – selvom udgangspunktet er islam i Danmark: Nogle medlemmer er bosatte uden for Danmarks grænser. Hertil kommer, at medlemmer ofte indsender e-mails med citater fra engelsksprogede tekster om religiøse emner, som de har fundet på nettet. På internet har det ikke så stor betydning, hvor i verden en internetside er blevet til. Af større betydning er det, om man anser kilden for troværdig, at den repræsenterer en tolkning, som man finder korrekt (og eventuelt prøver at overbevise andre om berettigelsen af), og som man kan læse og sprogligt dele med andre. På DFC er der efter 11. september 2001 en ændret holdning til, hvilket sprogligt materiale man kan dele med hinanden. Tidligere var det listens politik, at al kommunikation skulle foregå på dansk – i dag ser man en del indlæg, som er skrevet på engelsk. At 11. september markerer et vendepunkt i forhold til, hvilke sprog der kan anvendes på listen, skyldes ifølge moderatoren, at folk efter denne begivenhed havde brug for at få adgang til så mange oplysninger som muligt. Indlæg, som blev indsendt på engelsk, blev derfor ikke tilbagevist – og folk vænnede sig derfor til, at en del af korrespondancen på DFC kunne foregå på andre sprog, særligt engelsk.²⁵⁶

Netop 11. september kan ses som et tidspunkt, hvor et transnationalt islamisk rum etableres via internet. I tiden efter terrorbegivenheden delte DFCs medlemmer et stort og forskelligartet

²⁵⁴ I marts 2005 afholdt MID for eksempel en konference med deltagelse af Sheikh Abdal Aziz Fredricks fra Skotland og Sheikh Amir Naveed fra Canada på Bellahøj Skole i København. En oversigt over MIDs transnationale aktiviteter findes på foreningens hjemmeside.

²⁵⁵ DM-Aids hjemmeside findes på www.dm-aid.dk. DM-Aids arbejde startede i 2005 og viderefører på mange måder det arbejde, som den tidligere organisation ISRA (Islamic Relief Agency) varetog. ISRAs arbejde stoppede i oktober 2004, da TV2 bragte et indslag, hvori foreningen blev beskrevet som tilføjet til det amerikanske finansministeriums terrorliste (nyhederne-dyn.tv2.dk/politik/article.php/id-1466273.html, downloaded juli 2007). Efterfølgende tog ISRA kontakt til Politiets Efterretningstjeneste og Udenrigsministeriet for at få korrigeret påstanden om, at ISRA havde samarbejdet med organisationer, som for eksempel støttede Osama bin Ladens terrornetværk, al-Qaida, finansielt. ISRA lod også sine konti og transaktioner indfryse. Til slut valgte folkene bag ISRA at nedlægge organisationen, og DM-Aid blev efterfølgende oprettet.

²⁵⁶ E-mailkorrespondance mellem forfatteren og moderatoren af DFC, 4.-5. juni 2003.

materiale (nyhedsartikler, konspirationsteorier, pressemeddelelser) med hinanden, som ikke kun var produceret i Danmark, men flere steder i den vestlige verden. I andre lande og på lignende lister kunne man se lignende tendenser – for eksempel på DFCs svenske søsterliste SFCM (Sveriges Förenade Cybermuslimer).²⁵⁷ Selvom udvekslingen af information i de fleste tilfælde ikke er sammenhængende og koordineret, understreger den en tendens til at se sig selv som et globalt fællesskab, ikke mindst fordi man i denne periode oplevede sig selv som mål for en lige så global skepsis og frygt. Et eksempel på en direkte kontakt – eller i hvert fald inspiration – over grænser efter terrorangrebet var den pressemeddelelse, som FASM udsendte 12. september 2001, som fordømte handlingen som uforenelig med islam. I ordlyd stemte pressemeddelelsen overens med den, som FASMs søsterorganisation i Sverige, SUM (Sveriges Unga Muslimer), udsendte dagen før. Om internettet muliggjorde denne overensstemmelse i budskab og tekst, er svært at afgøre. Men det forhold, at de to pressemeddelelser blev udsendt over nettet med cirka et døgn mellemrum, og at SFCM på daværende tidspunkt talte fremtrædende medlemmer fra DFC og omvendt, tyder på en gensidig påvirkning.

Spørgsmålet er, i hvilken grad ligheder i identitetsformuleringer og tolkninger mellem unge muslimer i Danmark og andre steder i Europa og USA – eller dele af den "gamle" muslimske verden, for den sags skyld – skyldes transnationale kontakter. Forestillingen om islam som en vigtig markør af individuel- og gruppeidentitet, om forholdet mellem en "kulturel" og "autentisk" islam, om islam som frigørende for kvinden, islam som et personligt og rationelt valg, for blot at nævne noget, er elementer, som man kan genfinde i en lang række nationale sammenhænge.²⁵⁸ Brug af internet og – ikke mindst i Skandinavien – indbydelse af islamiske lærde fra andre lande til større nationale konferencer samt deltagelse i muslimske konferencer andetsteds, understreger en transnational praksis, som i hvert fald kan være med til at forklare nogle af de eksisterende fortolkningsmæssige ligheder. Men hvorvidt disse ligheder understreger eksistensen af en transnational *umma*, er noget, som de unge selv er skeptiske over for.

²⁵⁷ Se også Garbi Schmidt, "Construction Identity, Constructing Community: Young Muslims in the West and the Transnational Impact of the Internet," i *Religious Communities on the Internet*, red. Göran Larsson. Stockholm: Swedish Science Press, 2006. For en beskrivelse af SFCM, se Garbi Schmidt, "Blågul islam på internet", i antologien *Blågul islam*, red. David Westerlund og Ingvar Svanberg. Nora: Nya Doxa, 1999.

²⁵⁸ Se for eksempel Marcia Hermansen, "How to Get the Genie Back in the Bottle? Identity Islam and Muslim Youth Culture in America", i *Progressive Muslims: On Justice, Gender, and Pluralism*, red. Omid Shafi. Oxford: One World, 2003; Stefano Allievi & Jørgen S. Nielsen (red.), *Muslim Networks and Transnational Communities in and across Europe*. Leiden: Brill 2003; Peter Mandaville, *Transnational Muslim Politics: Reimagining the Umma*. London: Routledge, 2003.

En kvindelig konvertit fortæller, at:

Jeg ser det [ummaen] som de der tværnationale fællesskaber, som man finder på nettet. Og nogle gange de der grupper, som man mødes med, når man er på konferencer. Jeg tror, at der mere bliver lavet nogle små nogen [ummaer]. Den store muslimske umma, den findes ikke, fordi vi er så forskellige ... jeg føler mere, at der er tale om nogle overensstemmelser i fortolkning... For eksempel muslimer i Vesten, hvad er det, som vi laver heroppe? Skal vi styrke de her samfund, skal vi indgå i normen, hvad er kvindens rolle? Og så finder man nogle, som man læser bøger af, og nogle mennesker, som man kommunikerer med på nettet.²⁵⁹

For denne svarperson er det urealistisk at tale om et overordnet muslimsk fællesskab. De fællesskaber, som den troende føler sig knyttet til, er begrænsede i omfang og baserer sig på ligheder i religiøs fortolkning, herunder hvilke erfaringer man er fælles om, fordi man bor i de samme områder af verden. Hvad der ofte markeres som et enhedsbegreb, som noget alle muslimer deler, beskrives af denne person som flertydigt, opsplittet, når man ser på den faktiske praksis. Andre svarpersoner ser *ummaens* nutidige dimension som et resultat af, hvordan man bliver behandlet af andre – at man som gruppe udsættes for skepsis fra omverdenens side, fordi man er praktiserende troende. *Ummaen* manifesteres ifølge denne tolkning igennem identifikationer, som ikke nødvendigvis skaber direkte kontakt, men snarere følelsesmæssig forbindelse. Et mandligt medlem af Muslimer i Dialog fremfører således, at:

Før i tiden var begrebet om ummaen meget begrænset til den arabiske verden og den østasiatiske verden... Man havde forskellig historie, forskellig kultur, forskelligt sprog. Men nu er det anderledes, for det er ikke bare enkelte muslimer, som bliver undertrykt, men det er noget, som man faktisk ser over det hele. Hvor muslimer bliver undertrykt, også i muslimske lande... Netop den følelse, at man er undertrykt, danner en fælles forståelse for umma.²⁶⁰

Ummaens fællesskab beskrives som lidelsens eller offerets fællesskab. Denne type fællesskab har dog ikke nogen egentlig struktur, der får det til at hænge sammen – sådan som man ser det inden for nationens rammer. Her finder svarpersonen, at hvis *ummaen* virkelig skal realiseres, må strukturen også etableres – og her er den eneste farbare vej etableringen af en islamisk stat:

²⁵⁹ Interview, 1. februar 2005.

²⁶⁰ Interview, 26. januar 2005.

Opfattelsen af *umma* bliver meget mere virkelig, når man har en islamisk stat. Der kan man se, at der er noget, som man er fælles om. Men på nuværende tidspunkt, der har man ikke den følelse af, at muslimer er en enhed... Lige nu er det næsten en utopi at tale om en islamisk stat, netop fordi der er så forskellige interesser.²⁶¹

Den transnationale *umma* er altså mange ting. Den er oplevelsen af fælles lidelse. Den er den ultimative islamiske stat. Den er små, usammenhængende enklaver af interessefælles-skaber. Den er et krav om at føle ansvarlighed for de nødlidende trosfæller, som bor forskellige steder i verden, og forståelsen af en selv som uden for et nationalt fællesskabs anerkendelse og mulig-heder. Men *ummaen* er i langt de fleste tilfælde en ide, en utopi – noget, som man gerne så eksisterede, men som ikke gør det for øjeblikket. *Ummaen* er altså langt mere vision, end den er egentlig praksis.

Hvorfor kommer denne vision så til at spille så central en rolle i den måde, som danske unge muslimer fremstiller sig selv på, ikke mindst i interaktionen med majoriteten? Ideen om *ummaen* har på den ene side funktionen af at markere fællesskab, men også styrke for dem, som befinder sig i en minoritetssituation. Igennem forbindelsen til et større, grænseløst fællesskab finder man et formål, som giver mening i den situation, som man befinder sig i. Ideen om *ummaen* sætter ord på erfaringer, begivenheder og magtforhold, som nutidens verden og livet i Danmark kendetegnes ved, og/eller som afspejles i de nyheder, som forældre-generationen modtager fra oprindelseslandet. Hertil kommer, at ideen om et fællesskab som sådan er central i enhver religionsudøvelse og ofte forstås på et metaplan – her er islam ikke exceptionel. Også fra den kristne kirkes trosbekendelse kender vi fokus på fællesskabet som en konstitueret del af gudsdyrkelsen, når det fremføres, at de troende bekender sig til "den hellige, almindelige kirke [og] de hel-likes samfund".

Umma-begrebet som et transnationalt begreb skaber og markerer et forestillet fællesskab. Markeringen anvendes indadtil som en måde at skabe ansvarsfølelse over for andre troende og motivere til fælles handling på. Udadtil, mod det omgivende samfund, kan vi som tidligere nævnt se markeringen som (identitets)politisk, som en måde at skabe synlighed og påberåbe sig lokal/national indflydelse. Denne markering mangler de nuancer og forskelligheder, som de unge hver især, med deres individuelle, særegne tolkninger af begrebet, sætter ord på. Begrebet bliver entydigt – og ligeledes bliver det entydigt, at *ummaen* eksisterer. Det er i denne (tilsyneladende) entydighed – ikke mindst i sin transnationale dimension – at begrebet bliver

²⁶¹ Interview, 26. Januar.

magtfuldt, og noget, som den ikke-muslimske omverden ser behov for at forholde sig til. I samme mål som begrebet afsendes som endimensionalt, modtages det som endimensionalt, for eksempel når det bruges til at illustrere islam som en totalitær religion. Vi kan her tale om styrkeforholdet mellem (minoritets)identitet og (majoritets)identifikation – sammenfaldet mellem, hvordan man beskriver sig selv, og hvordan man beskrives af andre.²⁶²

UMMAEN I EN LOKAL, DANSK KONTEKST

Selvom markeringen af *ummaen* ofte refererer til noget transnationalt og verdensomspændende, er det måske særligt inden for den lokale kontekst, at dette fællesskab spiller en rolle. Her er det tydeligt, at de unge igennem forskellige initiativer prøver at gøre ideal til virkelighed. Det mandlige medlem af MID formulerer det således:

Det er bedre at løse de opgaver, som er lokale, end det globale i første omgang. Særligt når det gælder muslimer i Danmark. Det er bedre at løse de problemer, som er i ens nærområde først, før man satser på at løse problemerne i Afrika eller andre steder, hvor muslimer også bor. De steder skal også have en prioritet, men den første prioritet, det er Danmark. Er man ikke stærk indadtil, så er det meget svært at styrke budskabet udadtil.²⁶³

I de fleste sammenhænge beskrives den etniske fragmentering som den væsentligste hindring for, at muslimer kan komme til enighed og samarbejde. De unge beskriver således danske moskeer som opsplittede efter etniske linjer, hvilket de anser for problematisk. De skarpe etniske skel kan for eksempel gøre det svært for konvertitter at finde et sted, hvor de kan føle sig hjemme.

En universalistisk tolkning af islam, som for mange er afgørende for deres valg af islam, er ikke noget, som de oplever praktiseret i moskeerne. Netop på dette område fremstår imamerne (specifikt dem, som har deres oprindelse uden for Danmark) og den autoritet, som de har i de muslimske forsamlinger, som værende af afgørende betydning. En ung kvindelig konvertit beretter her, at:

Jeg synes, at der er stor forskel [mellem ideal og praksis]. Selv imamerne, de religiøse overhoveder, de søger ikke efter idealet. Jeg synes, at de søger at fastholde [den kulturelle praksis] ved at opretholde alle de her små moskeer. Jeg gik på et tidspunkt i en somalisk moske, og jeg blev bedt om ikke at komme der, for det var kun for somaliere...

²⁶² Gerd Baumann, *Contesting Culture: Discourses of Identity in Multi-Ethnic London*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

²⁶³ Interview, 26. januar 2005.

Imamerne søger ikke efter det [idealet]. Der er nogle enkelte idealister tilbage. Men idealet synes jeg er noget, som man har lagt fra sig.²⁶⁴

Skal *ummaen* hænge sammen i en lokal sammenhæng, ser de unge det som afgørende at få imamerne i tale og vinde dem for ideen om samarbejde med andre moskeer, andre imamer. Muslimer i Dialog har siden sin start i 2003 fra tid til anden haft en sådan intern dialog mellem religiøse autoriteter på dagsordenen. Men også før denne forenings igangsættelse har et antal forskellige aktører inden for det muslimske samfund i Danmark forsøgt at få imamer og moskeer til at tale sammen. I mange af disse tilfælde har unge muslimer deltaget aktivt i processen. Organisationen Muslimers Landsorganisation, som blev etableret 2002, præsenterede som en af sine centrale visioner, at "samfundet af muslimer ikke længere er delt op i etnisk baserede grupper, men arbejder sammen på tværs af etnisk oprindelse til fælles gavn".²⁶⁵ Trods en ambitiøs start er MLO i dag praktisk talt uvirksom, om end MID på flere områder kan ses som en arvtager af dens funktioner. Også igennem større møder og konferencer – såsom arrangementet "Nye muslimer, medier og islam", der blev afholdt på Skt. Annæ Gymnasium i september 2002 – har unge muslimer prøvet at samle muslimer, og ikke mindst imamer, på tværs af etniske skel. Men netop sidstnævnte arrangement viste, hvor stærke disse skel er. Da de indbudte imamer på et tidspunkt inviteres op på scenen, er der ganske vist nogle, som rejser sig, men i lige så mange tilfælde besvares opråbet med tavshed. Flere af imamerne viste sig ikke at være til stede.²⁶⁶

At de unge ofte oplever imamerne som svære at arbejde med eller som direkte modarbejdende den eller de universalistiske tolkninger af islam, er utvivlsomt en medvirkende årsag til, at de unge danner deres egne foreninger, hvor tilhørsforholdet til enkelte moskeer nedtones. Hvor moskeen ifølge de unge ideelt set burde afspejle visionen om den muslimske *umma*, ser de dens nutidige funktion som en hel anden. Selvom de unge kan give udtryk for frustration over den nuværende situation, er der dog en tydelig bevidsthed om, at det er igennem dialog og ikke oprør, at slaget skal vindes. Imamerne skal indbydes til forhandling, og de skal kritiseres, men deres autoritet, viden og betydning inden for gruppen skal anerkendes.

Såvel de unges muligheder for forhandling som kritik af traditionelle institutioner skabes igennem den magtposition, som

²⁶⁴ Interview, 1. februar 2005.

²⁶⁵ www.mlo.nu (downloaded januar 2005).

²⁶⁶ Et nyt forsøg på at skabe en paraplyorganisation for muslimer i Danmark, Muslimernes Fællesråd, blev etableret i september 2006. Foreningens hjemmeside findes på www.mfr.nu (downloaded juli 2007).

de igennem ungdomsforeningerne skaber for sig selv, på eget initiativ og med eget indhold. Ungdomsforeningerne er således mere end centre for individuel identitetsdannelse og ambassadører i forhold til det omgivende samfund. De er magtfulde agenter i forhold til at få det muslimske samfund til at fremstå som en gruppe – herunder med afsæt i tolkningen af det traditionelle *umma*-begreb.

En satsning på samarbejde med muslimer i andre lande er ikke den umiddelbare førsteprioritet, når vi ser på det muslimske ungdomsmiljø i Danmark. Blandt de svarpersoner, som medvirker i denne bog, fremføres det som vigtigt først at etablere samarbejder lokalt, før man etablerer en mere formaliseret kontakt med muslimer i andre lande, for eksempel i Skandinavien. Udkrystalliseres ideen om *ummaen* til reel praksis i det lokale, vil man føle sig i stand til at udbygge sit virke på andre planer. Dette være sig i forhold til en international sfære, repræsenteret af trosfæller, og i forhold til deltagelsen i det danske samfund, hvor det universelle ikke nødvendigvis transcenderer det nationale, men manifesteres igennem det, som når de unge fremhæver, at en fælles religiøs praksis nødvendigvis må foregå på dansk. Således forholder visionen om *ummaen* sig både til det lokale og det transnationale og viser et behov for at deltage på begge planer.

UMMAEN OG PROFETTEGNINGERNE

I efteråret 2005 bragte Morgenavisen *Jyllands-Posten* 12 karikatur-tegninger af Profeten Muhammad. Baggrunden for at avisen valgte dette skridt, er kendt af de fleste: En ikke-muslimsk forfatter, Kåre Bluitgen, havde skrevet en Muhammad-biografi, men havde haft svært ved at finde en tegner, som turde illustrere den, af frygt for repressalier fra ekstremistiske muslimer. Sagen bragte ved til det bål, som var sat i brand efter mordet på Theo van Gogh i efteråret 2004: Hvorvidt tilstedeværelsen af muslimer i Europa og Danmark virkede hæmmende på ytringsfriheden. I en dansk sammenhæng er ytringsfriheden siden da både blevet fremstillet som en borgerlig rettighed, og i stigende grad som en del af et nationalt, kulturelt særkende.

Viste begivenheden *ummaen* i aktion? Den viste i hvert fald muslimer globalt i aktion. Den vrede, som rettedes mod Danmark, havde sit udspring i religiøse følelser; fordi den religiøse identitet og profet var krænket. Men den globalt udtrykte vrede forholdt sig også til andre elementer af langt mere lokal og international politisk karakter. Totalitære styre brugte begivenheden til at tillade, at masserne for en kort tid fik luft, og masserne brugte begivenheden til at vise deres frustration over manglende frihed i den nationale kontekst og vestens dominans i den internationale. Hvordan vi end vender og drejer det, handler krisen ikke kun om religion. Der er ikke tale om én *umma*, der forholder sig til et lille, i

storpolitisk henseende ganske magtesløst land. Der er tale om mange små *ummaer*, som i vid udstrækning handler ukoordineret, om end inspireret af hinanden: Afbrændingen af Dannebrog antager næsten rituel karakter og transporteres via medier fra den ene kontekst til den anden. Dannebrog's grafiske udtryk kunne variere, men behandlingen, det blev udsat for, var den samme.

Krisen synliggør dog de transnationale forbindelser, danske muslimer indgår i. At muslimske ledere fra Danmark rejste til Mellemøsten, hvilket uomtvisteligt havde betydning for den efterfølgende boykot af danske varer, er et ofte fremhævet eksempel. Et andet eksempel, som understregede transnationale forbindelser, er, at et stort antal danske websites blev hacket og i visse tilfælde lå uvirksomme i dagevis under krisens første tid.²⁶⁷ Det er svært at forestille sig, at overvejende dansksprogede hjemme-sider som eksempelvis *Jyllands-Postens* hjemmeside og en række anti-muslimske websites ville blive udsat for hacking – og desuden bombardement af rasende e-mails fra udlandet²⁶⁸ – hvis ikke personer, som var bekendt med Danmarks internet-subkultur og sprog, havde videregivet viden om sidernes eksistens.

De positioner, som er beskrevet i denne bog, spillede tydelige roller under Muhammad-krisen. Således blev repræsentanter for de tre første positioner – de islam-inkluderende, de islamskeptiske og de ideologisk anti-islamiske – atter og atter trukket frem i tv- og radiostudier, ofte i de samme udsendelser. Den sidste position, de ideologiske islamister, særligt og synligt repræsenteret af Hizb ut-Tahrir, holdt en konference under titlen "Forsvar af Muhammad ved etablering af hans Shari'ah i en Khilafah-stat",²⁶⁹ hvilket atter understregede bevægelsens aggressive mediestrategi. Den retorik, som var etableret og anvendt allerede før krisen, fortsatte ufortrødent.

Men ungdomsforeningerne – hvor var de henne i billedet? Her sker der to skift, som er værd at bemærke. For det første førte krisen til, at gruppen af imamer, altså religiøse autoriteter, fik langt mere plads, end det tidligere var set. I særlig grad satte imamer som Abu Laban og Ahmed Akkari i denne periode ansigt på islam; i mindre udstrækning imamer som Abdul Wahid Pedersen og Fatih Alev. Fokus på imamerne kan siges at være udløst af de rundrejser i Mellemøsten, som var med til at sætte særligt boykotten i gang. Men hertil kommer, at krisesituationer,

²⁶⁷ Se for eksempel Lars Otto Andersen, "Næsten 3000 danske sider Muhammed-hacket", *Com-On*, 24. februar 2006. Begivenheden beskrives også af islam-kritiske sites som blog.thomasloenbaek.dk/?p=88 (downloaded maj 2006) og uriasposten.net (downloaded juli 2007). Sidstnævnte side blev hacket og lå uvirksom igennem cirka en uge fra 26. januar til 2. februar (www.uriasposten.net/?m=200602&paged=10, downloaded juli 2007).

²⁶⁸ Se for eksempel www.uriasposten.net/?p=3048#comments (downloaded juli 2007).

²⁶⁹ Konferencens website findes på www.prophetdk.com (downloaded juli 2007).

der indebærer en konfrontation mellem islam og Vesten, og som er af internationalt tilsnit, synes at øge den betydning, som imamer og andre religiøse lærde har i offentlige, vestlige rum. En interessant parallel kan tegnes i forhold til USA i tiden efter 11. september 2001, hvor blandt andet imamen Hamza Yusuf blev kaldt til det Hvide Hus for at rådgive præsident Bush.²⁷⁰ Forskellen mellem de to lande har vist sig blandt andet at være, at man i Danmark så imamerne som problemet, mens de i USA blev set som en mulig del af løsningen.

De muslimske ungdomsforeninger forsvandt altså tilsyneladende – kort – fra scenens rampelys. Tilsyneladende, ja, men langt fra reelt. Her kommer vi til det andet skift, for Muhammad-krisen bringer også med sig, at de muslimske ungdomsforeninger forankres internationalt. Flere internationale konferencer, arrangeret af internationale muslimske tænketanke og medier, bliver afholdt i København med repræsentanter for det globale jetset af talere (for eksempel Hamza Yusuf og Jamal Badawi), som normalt fylder stadioner i lande som Storbritannien og USA. De muslimske ungdomsforeningers virke bliver således, for en tid, i lige så høj grad af højprofileret internationalt som af lokalt tilsnit. Hvorvidt denne position er noget, som foreningerne vil kunne bevare i fremtiden, er både usikkert og egentligt usandsynligt. Men det understreger, at de unges – og deres foreningers – dagsorden både forholder sig til Danmark og til verden.

²⁷⁰ Garbi Schmidt, "Construction Identity, Constructing Community: Young Muslims in the West and the Transnational Impact of the Internet", *Religious Communities on the Internet*, red. Göran Larsson. Stockholm: Swedish Science Press, 2006; Jack O'Sullivan, "If You Hate the West, Emigrate to a Muslim Country", *The Guardian*, 8. oktober 2001.

Efterskrift

Denne bog har beskrevet nogle af de centrale temaer, som muslimske unges organiserede aktiviteter dannes på baggrund af i en dansk sammenhæng. Tre af disse – identiteten, det nationale og det transnationale – har været en del af bogens struktur fra starten, mens andre tre er blevet tydelige ved gentagne gange at have vist deres betydning i såvel materiale som analyser. Det er henholdsvis betydningen af synlighed, betydningen af politisering og endelig variationerne i, hvordan islam tolkes og praktiseres.

At samfundsmæssig synlighed har stor betydning for gruppen af unge muslimer, viste sig tidligt i bogen, hvad enten fokus var på bønnen på Rådhuspladsen, brugen af tørklædet, på nogle af de unges aktive deltagelse i den politiske og mediebarne debat eller de afholdte debatarrangementer i københavnske medborgerhuse. Synligheden var og er en måde at manifestere en muslimsk identitet på, at præge og indtage sociale rum på – at markere det muslimske som en del af en dansk hverdag på. Synligheden fremstår som en væsentlig del af den religiøse praksis, på samme måde som ritualer som bøn eller faste. Selvom man i et moderne samfund som det danske på mange områder kan tale om en privatisering af, hvordan religionen udføres, kan man i hvert fald i islams tilfælde i lige så høj grad tale om en offentlig markering af religionen. Denne markering er ikke mindst intensiveret efter *Jyllands-Postens* Muhammad-karikaturer.

Som beskrevet i indledningen konstrueres identiteten i relationen med andre. Hvem vi "er" afhænger af, hvilke sammenhænge vi befinder os i, og hvem vi er sammen med. Ser vi på den *synlige* markering af en muslimsk identitet, påvirkes den i stor udstrækning af relationen mellem minoritet og majoritet. Synligheden anvendes af muslimer selv som en måde at markere medborgerskab og inklusion på i forhold til majoriteten – og i visse tilfælde til at markere kritisk afstandtagen fra samme. Det er blandt andet her, at det "etiske medborgerskab" – at man opfører sig på en måde, som vækker anerkendelse i samfundet – bliver en central religiøs praksis. Det er også her, at synligheden kan gå hen og blive en markør i forhold til personer, som har samme etniske og religiøse baggrund som en selv, sådan som vi så i eksemplet med den unge mand, som irettesatte en større gruppe trosfæller i bussen. Irettesættelsen havde to sæt af modtagere: Både de unge, som fik en belæring om, hvordan de som muslimer skulle opføre sig, og andre personer i bussen, som fik at vide, at den opførelse, som de var vidner til, ikke var i overensstemmelse med islam. Den offentlige markering – at budskabet blev formuleret højtlydt, tydeligt for alle – var en del af den valgte strategi.

Men hvorfor dette fokus på synlighed, på markering? Som udgangspunkt er synlighed – ved siden af det at blive født ind i en muslimsk familie – ofte en ganske væsentlig faktor for, at islam i det hele taget vælges som aktiv, udadvendt strategi, ikke mindst når vi ser på de unge. Synlighed er en del af det at være anderledes eller at blive mødt med forventningen om at være det. Flere af de unge, som har bidraget til denne bog, har fortalt om, hvordan de fra forholdsvis tidligt i deres barndom af deres omverden blev mødt med forventninger i forhold til, hvem de var, og at de blev afkrævet forklaring på, hvad deres identitet gik ud på. Svarpersonerne beskrev sådanne situationer som medvirkende til, at de begyndte at udforske deres islamiske arv og slutteligt valgte en erklæret muslimsk identitet som væsentlig for deres ageren som borgere i det danske samfund. Synligheden tegner sig altså som en del af religiøsitetens forudsætning, i samme mål som den er en del af den religiøse strategi.

Men synlighed i denne kontekst medfører langt mere end blot at blive set. Synligheden fremhæver tegn på den politiserede debat, som islam indgår i – hvad islam "er" – i det danske samfund. Det er i relationen til det nationale, at det (anderledes) religiøse fanger såvel blik som mediespalter. Spørgsmål om islam og islams samfundsmæssige betydning kredser ikke om, hvad folk spiser og drikker i deres hjem, eller hvor tit de går i moskeen. Spørgsmålene drejer sig derimod om, hvorvidt islam er forenelig med demokrati, og om det at være muslim medfører en svækket loyalitet over for Danmark. Disse temaer spiller ikke kun en central rolle i diskussioner *om* muslimer, men også i de diskussioner, som finder sted *blandt* muslimer. I denne sammenhæng er en interessant konsekvens, at det at agere i forhold til det politiske felt bliver et særkende ved islam i Danmark og derved bliver en del af den religiøse praksis. Unge muslimer, som er vokset op i Danmark, kommer til at spille en særlig rolle, fordi de både kender sprog, kultur og det politiske system og dermed bliver naturlige talsmænd og -kvinder for og tolkere af islam som en samfundsmæssig faktor.

At netop religion bliver et område, hvor striden om den nationale identitets grænser foregår, kan henføres til de religiøse træk, som den nationale identitet – selv i et sekulært samfund som det danske – bærer. Ikke mindst fordi det nationalt danske ofte forbindes med kristendommen, som når folkekirken i Grundloven gives en særstatus, kommer andre religioner – herunder islam – til at fremstå som noget afvigende, fremmed. De reaktioner, som man finder i den danske befolkning på islams rod-fæstelse i landet, indeholder både forsøg på forsvar og gennemtænkning af, hvad "det danske" egentlig er for noget. Hvad end reaktionen er, understreger den en redefinering af en national identitet. For nogle indeholder denne redefinering et forsøg på ce-

mentering af, hvad der opfattes som nationale særkender. Her bliver islam til en kaosmagt, som truer med at forurene de smulte vande: En totalitær og altopslugende isme, en destruktiv besættelsesmagt. For andre betyder redefineringen af det danske, at et fokus på forandring: Hvad der engang var særkender kan ikke vedligeholdes i en globaliseret verden. Her er det ikke det udefrakommende, som er det truende, men hvad der kommer indefra, når angst for omvæltning og for verdens sande tilstand sætter centrale dyder og etik over styr. Det er her, at roden til national stagnation og selvdestruktion ligger. Således er det værd at understrege, at debatten om islam i Danmark basalt set er en debat om, hvad danskerne er for et folk. En mulig konsekvens heraf er, at islam og muslimskhed etnificeres, og at denne religiøse etnicitet knyttes til indvandring og etnisk minoritetsforhold. At vi i de aktive muslimske miljøer finder "etniske danskere", som har taget den muslimske identitet til sig, er et faktum, som oftest overses.

Selvom begreb som islam, muslimer og danskhed ofte fremstilles som afgrænsede og klare i den politiserede diskussion (for eksempel i forhold til inddragelsen af *umma*-begrebet), understreger diskussionen også store forskelle i holdninger og tolkninger af disse begreber. Hverken "majoritetens" eller "minoritetens" holdninger er entydige. Vi kan skitsere mindst fire positioner i den nuværende debat – en nærmere analyse vil formentligt kunne aftegne endnu flere. Bogens analyse af det forskelligartede felt af holdninger og fortolkninger, som findes inden for både majoritet og minoritet, viser, at vi ikke kan tolke dem som afgrænsede, diametrale størrelser. Forskellige tolknings- og debatpositioner indeholder ofte repræsentanter fra både minoritet og majoritet, og ligeledes er det tydeligt, at tolkninger som umiddelbart kunne forventes at være hinandens absolutte modsætninger, kan have mange fællestræk. Billedet er altså langt fra entydigt.

Islam i Danmark er kendetegnet ved forskellige tolkninger, holdninger og alliancer, selv når vi har at gøre med en aldersmæssig begrænset gruppe som de unge. At stå frem og agere som et samlet fællesskab, præget af enhed og fordragelighed, synes på mange måder at være en lige så stor udfordring som at bevise sin integration i det danske samfund. Således bliver det også problematisk at snakke om én dansk islam, selvom den muslimske praksis, vi har bevidnet, i stor udtrækning forholder sig til livet i Danmark: Dansk anvendes som hovedsprog – herunder i rituel sammenhæng – og ikke mindst de unge ser Danmark som det hjemland, som de lever deres religion i og ud fra. Men den fælles, lokaliserede forudsætning for, hvordan islam leves og tolkes, fremmer ikke nødvendigvis de troendes enhed. At

etniske tilhørsforhold blandt andet har betydning for, hvilke moskeer folk vælger at komme i, nævnes af de unge selv som markant udtryk for fragmentering og religiøs fejlfortolkning: den kulturelle islam. Også blandt dem, som fremhæver betydningen af at arbejde ud fra et "autentisk" islamisk grundlag, er holdningerne langt fra overensstemmende. En Fatih Alev tolker islam anderledes end en Sherin Khankan. Og en organisation som Muslimer i Dialog tolker islam anderledes end Hizb ut-Tahrir.

Faktisk er det i variationen af lokale/nationale tolkninger og organisatorisk præg, at betydningen af transnationale alliancer og identiteter bliver mest udtalt. *Ummaen* som ét transnationalt fællesskab præsenteres ofte som et ideal, en vision om enhed, en global magtfaktor. Men som en af de personer, som har medvirket i denne bog, beskriver det, giver det på mange måder bedre mening at tale om "små *ummaer*" end én stor. Baseret på både etnicitet og religiøs fortolkning kan disse små samfund etablere sig på kryds og tværs af grænser, hvad enten vi har at gøre med organisatoriske strukturer som Minhaj ul-Quran eller mere uformelle netværk, etableret i cyberspace. Utvivlsomt kan et individ efter forgodtbefindende "zappe" mellem flere af disse sammenhænge – hvilket igen understreger en individualisering af den religiøse praksis.

Netop individualiseringen, at tolkning og praksis af islam i stor udstrækning er blevet et personligt valgt og formuleret projekt, er endnu et fremtrædende træk ved den måde, som de unge praktiserer islam på i Danmark. Traditionelle religiøse autoriteter, såsom imamer, anerkendes fortsat, men deres dominerende rolle som kundskabsmonopoler er brudt. De unge anvender internet, studiekredse, individuel tolkning og hinanden til at finde de svar på religiøse spørgsmål, som de hver især har. Nye religiøse autoriteter opstår under mødet med Danmark i form af de veluddannede, velformulerede unge, som formår både at tale med vægt i forhold til det omgivende samfund og på forskellig vis indtager nøglepositioner inden for de muslimske grupperinger i landet. Den danske foreningstradition medvirker derved til variationer i og spredning af den religiøse autoritets udtryk.

På trods af fragmentering af holdninger og spredning i, hvem der kan tale på vegne af islam og muslimere, hersker der ikke tvivl om, at muslimer som minoritetsgruppe indtager en central position i det danske samfund. Udgangspunktet for magten ligger interessant nok i en debat, hvori muslimer ofte beskrives som anderledes, og hvor styrkeforholdet mellem minoritet og majoritet bliver et spørgsmål om eksklusion. At de fleste unge, som indgår i dette studie, på forskellig vis føler et "udenforskab" på grund af deres religiøse identitet, er ganske tydeligt. Men ekskluderingen medfører ikke en manglende tilstedeværelse i offentlige rum, i

stilhed, i fravær af betydning. Snarere bliver muslimer i Danmark mere synlige, de inddrages som betydningsfulde med- og modspillere i en fortsat diskussion af de værdier og de identitetsmæssige kriterier, som danskheden (i alle dens mulige facetter) bygger på. Danmarks muslimer indtager derved en position, som gør dem til markante deltagere i politiske og samfundsmæssige debatter. Det er ikke mindst her, at betydningen af de unge, aktive muslimer bliver tydeligst. For det første fordi deltagelsen i den offentlige debat på mange områder finder sted igennem eller styrkes af positioner i de muslimske ungdomsforeninger. Og for det andet fordi de unge som individer og gruppe sammenfletter det modsætningsforhold, som den ekskluderende diskurs skildrer: det muslimske, det danske og det at have indvandrerbaggrund.

Men synligheden, eksponeringen, aktivismen, kan også gå i den modsatte grøft. I samme mål som den kan medføre yderligere samfundsmæssig deltagelse, kan den medføre ønsket om at undgå deltagelse for enhver pris. Et element i denne bog, som jeg finder værd at påpege, er de unge muslimers egen frygt for radikalisering, og hvad de oplever som radikaliseringens grobund. Dette bør tages alvorligt – ikke mindst i et Danmark, som efter Muhammad-krisen ikke er præget af sammenhængskraft, men snarere af øget polarisering etniske og religiøse grupper imellem. Her finder jeg det værd at overveje, om de unge, igennem deres aktiviteter, viser vejen til en håndtering af problemet: Anerkendes den måde, hvorpå mange af dem bygger bro mellem forskellige dele af deres identitet – den muslimske, den danske og den, som forholder sig til det land, som deres forældre i sin tid migrerede fra – og anerkender man ligeledes deres aktive medborgerskab, er meget, måske, nået.

Appendiks

I nærværende bog har jeg anvendt flere forskellige typer kilder. De væsentligste kilder er interview med personer, som er aktive i muslimske ungdomsforeninger, og deltagerobservation i disse foreninger. Hovedparten af interviewene – 18 i alt – blev udført i perioden mellem efteråret 2001 og forsommeren 2002. 4 afsluttende interview blev udført i foråret 2005. De fleste af interviewene er anonymiserede, men for en enkelt persons vedkommende har jeg valgt at citere fra interviewet med navns nævnelse. I dette tilfælde er der tale om en central stemme i den måde, som islam tolkes på i Danmark ved starten af det 21. århundrede, hvilket gør, at personen på forhånd er genkendelig. Interviewene blev suppleret med deltagerobservation: deltagelse i foreningsmøder, debatmøder og studiekredse. En særlig form for deltagerobservation er internetbaseret, idet jeg igennem hele perioden har været tilmeldt og dagligt modtaget e-mails om alt fra religiøse tolkninger til informationer om kommende møder på det dansk-muslimske internetforum DFC (Danmarks Forenede Cybermuslimer). DFC er et lukket forum, hvilket betyder, at man som medlem forventes ikke at videregive eller citere e-mails til andre, herunder til medierne eller i forskningsbaseret øjemed. Det er en politik, som jeg ikke mindst af forskningsetiske grunde har valgt at respektere. Der vil således ikke i bogen være direkte referencer til e-mails, diskussioner og holdninger, videregivet på DFC, og referencer til forummet vil være overordnede og ikke-identificerbare. Da internettet er et foranderligt medie, er det ikke sikkert, at alle de internetsider, som jeg refererer til, fortsat eksisterer. I de tilfælde, hvor internetsiderne fortsat eksisterede ved bogens færdiggørelse, er download-datoen juli 2007.

En sidste type kilder er avisartikler, kronikker og indslag i radio og tv. I beskrivelsen af de muslimske ungdomsforeninger og betydningsfulde enkeltpersoner i disse, har jeg brugt disse typer kilder som supplement til interview og deltagerobservation. Når en interviewperson for eksempel har fortalt om begivenheder, som har haft mediernes bevågenhed, har jeg efterfølgende sørget for at finde frem til disse artikler og for eksempel placeret dem i en fodnote. I bogens kapitel 4 udgør avisartikler, kronikker o.a. kernen i empirien på grund af kapitlets fokus på debatten om islam i det offentlige rum.

STUDIER AV INTER-RELIGIÖSA RELATIONER
Utgivare: Ingvar Svanberg & David Westerlund

1. David Westerlund, *Konflikt eller fredlig samexistens? Nutida relationer mellan kristna och muslimer /Conflict or peaceful co-existence? Contemporary Christian-Muslim relations*. Uppsala: Swedish Science Press, 2001.
2. Mikael Stenmark, *Kristnas och muslimers syn på varandras och andras religiösa tro: en religionsfilosofisk analys*. Uppsala: Swedish Science Press, 2001.
3. Lena Roos, *The stranger who lives next door: Jewish-Christian relations in Germany during the High Middle Ages*. Uppsala: Swedish Science Press, 2002.
4. Mikael Stenmark & David Westerlund (red.), *Polemik eller dialog? Nutida religionsteologiska perspektiv bland kristna och muslimer*. Nora: Nya Doxa, 2002.
5. Torsten Janson, *Invitation to Islam: a history of da'wa*. Uppsala: Swedish Science Press, 2002.
6. Håkan Rydving (red.), *Antisekularism: några exempel från kristendom och islam*. Uppsala: Swedish Science Press & Bergen: IKRR, 2002.
7. Lena Roos, "Acknowledge Muhammad and do not choose death": *some attitudes to martyrdom, conversion and persecution among Jews living under Muslim rule during the eleventh and twelfth centuries*. Uppsala: Swedish Science Press, 2003.
8. Göran Larsson, *Muslimer i Sverige ett år efter 11 september 2001: diskriminering, mediebilder och alternativa informationskanaler*. Uppsala: Swedish Science Press, 2003.
9. Willy Pfändtner, *Religiös mångfald – problem eller möjlighet? En religionsfilosofisk betraktelse*. Uppsala: Swedish Science Press, 2003.
10. Håkan Rydving (red.), *Pinsekirker og samfunnsengasjement: religion og politikk i Latin-Amerika*. Uppsala: Swedish Science Press, 2003.
11. Hamdi A. Hassan, *Al-Qaeda: the background of the pursuit for global Jihad*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 2004.
12. Greg Simons, *Religious resurgence: the influence of the Russian Orthodox Church as reflected through the media*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 2004.
13. Göran Larsson, *Islam och muslimer i Sverige: en kommenterad bibliografi*. Göteborg & Stockholm: Makadam, 2004.
14. Svante Lundgren, *Möten mellan judar och muslimer i Frankrike och Storbritannien: essäer om dialog och konflikt i det mångkulturella Europa*. Uppsala: Swedish Science Press, 2004.

15. Umar H. D. Danfulani, *The sharia issue and Christian-Muslim relations in contemporary Nigeria*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 2005.
16. Ingvar Svanberg (red.), *Gud på nätet: studier av cyberreligion*. Uppsala: Swedish Science Press, 2005.
17. Greg Simons, *The Russian Orthodox Church and its role in cultural production*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 2005.
18. Terje Østebø, *A history of Islam and inter-religious relations in Bale, Ethiopia*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 2005.
19. Christer Hedin, *Tor Andrae och orientalismen*. Uppsala: Swedish Science Press, 2005.
20. Hege Irene Markussen & Richard Johan Natvig (red.), *Islamer i Norge*. Uppsala: Swedish Science Press, 2005.
21. Håkan Rydving (red.), *Religion og nasjon: fire studier*. Uppsala: Swedish Science Press, 2005.
22. Mohammad Fazlhashemi, *Occidentalism: idéer om väst och modernitet bland muslimska tänkare*. Lund: Studentlitteratur, 2005.
23. On Barak, *Names without faces: from polemics to flirtation in Islamic chat-room nick-naming*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 2006.
24. Lars Dencik, *Judendom i Sverige: en sociologisk belysning*. Uppsala: Swedish Science Press, 2006.
25. Susanne Olsson, *Islam and the West in the ideology of Hasan Hanafi*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 2006.
26. Christer Hedin, *Ali Shariatis befrielseologi: västerländska inslag i shiitisk revolutionär islam*. Uppsala: Swedish Science Press, 2006.
27. David Westerlund (red.), *Vodou, santeria, olivorism: om afro-amerikanska religioner*. Göteborg & Stockholm: Makadam, 2006.
28. Tina Hamrin-Dahl, *Aleviter i Turkiet*. Uppsala: Swedish Science Press, 2006.
29. Göran Larsson (ed.), *Religious Communities on the Internet*. Uppsala: Swedish Science Press, 2006.
30. Galina Lindquist, *The quest for the authentic shaman: multiple meanings of shamanism on a Siberian journey*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 2006.
31. Muhammed Haron, *The dynamics of Christian-Muslim relations in South Africa (ca 1960–2000): from exclusivism to pluralism*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 2006.
32. Göran Larsson, *Muslimerna kommer! Tankar om islamofobi*. Göteborg & Stockholm: Makadam, 2006.
33. Ruth Illman, *Ett annorlunda Du: reflektioner kring religionsdialog*. Göteborg & Stockholm: Makadam, 2006.
34. Simon Stjernholm, *The struggle for purity: Naqshbandi-Haqqani Sufism in London*. Uppsala: Swedish Science Press, 2006.

35. Helena Norman, *Religion som medieberättelse: Expressens rapportering om Knutbyfallet*. Uppsala: Swedish Science Press, 2007.
36. Sidsel Lied, *Kristne friskoler i en flerkulturell kontekst*. Uppsala: Swedish Science Press & Vallset: Oplandske bokförlag, 2007.
37. Garbi Schmidt, *Muslim i Danmark – muslim i verden: en analyse af muslimske ungdomsforeninger og muslimsk identitet i årene op til Muhammad-krisen*. København: Det Nationale Forskningscenter for Velfærd & Uppsala: Swedish Science Press, 2007.

STUDIER AV INTER-RELIGIÖSA RELATIONER 37

Denne bog bygger på en videnskabelig undersøgelse af muslimske ungdomsforeninger i Danmark i tiåret frem til Muhammadkrisen i 2006. Hvilke tolkninger af islam vokser frem inden for foreningerne, og hvordan forholder de unge sig til det omgivne danske samfund og muslimer andetsteds i verden? Er det muslimske ungdomsmiljø i det hele taget et homogent miljø, eller viser det os islam i Danmark som et flerstemmigt fænomen, præget af indre debat om, hvilken rolle islam skal spille nationalt og globalt? Er islam i disse sammenhænge et spirituelt budskab eller en politisk ideologi; en individuel vejledning eller et samfundsmæssig styredskab; et middel til medborgerskab eller modborgerskab?

Bogen analyserer også den debat om islam, som har fundet sted i Danmark i de seneste år. Det er en debat, som de muslimske ungdomsforeninger i vid udstrækning præger og er en del af. Hvilke positioner finder vi i debatten, udtrykker disse en skillelinje mellem muslimsk minoritet og ikke-muslimsk majoritet, eller går skellet helt andre steder?

Garbi Schmidt, seniorforsker ved SFI – Det Nationale Forskningscenter for Velfærd i København, er uddannet islamolog. Hun har skrevet bøger og artikler om islam i Vesten, blandt andet bogen *Islam in Urban America: Sunni Muslims in Chicago* (2004).

Volumener i serien Studier av inter-religiösa relationer publiceres i samarbejde ved ulike distributører og forlag. Utgiverne er Ingvar Svanberg och David Westerlund vid Södertörns högskola.

ISBN 978-87-7487-863-6

ISBN 978-91-89652-30-9

ISSN 1650-8718