



Søren Chr. Lassen & Kate Østergaard

"Tværnationale bevægelser blandt muslimer i Danmark"

ur

Bortom stereotyperna? Invandrare och integration i Danmark och Sverige
(2006)

Serie: Centrum för Danmarksstudier nr 12, ISSN: 1651-775X

Upplaga för elektronisk publicering för forsknings-, utbildnings- och biblioteksverksamhet och ej för kommersiella ändamål.

Publicerad med tillstånd från Makadam förlag.

Tryckt utgåva finns i bokhandeln:

ISBN 978-91-7061-026-4

Makadam förlag, Göteborg & Stockholm

www.makadambok.se

Edition to be published electronically for research, educational and library needs and not for commercial purposes.

Published by permission from Makadam Publishers.

A printed version is available through book stores:

ISBN 978-91-7061-026-4

Makadam Publishers, Göteborg & Stockholm, Sweden

www.makadambok.se



Denna Creative Common-licens betyder att du som använder verket måste erkänna ovanstående som upphovspersoner; att spridning av texten är tillåten, men endast i icke-kommersiella sammanhang; att verket inte får bearbetas.

TVÆRNATIONALE BEVÆGELSER BLANDT MUSLIMER I DANMARK

*Søren Chr. Lassen
& Kate Østergaard*

Indledning

Denne artikel vil sætte fokus på muslimske andengenerationsindvandrere i Danmark. Vi hævder i artiklen, at forskellige holdninger til integration blandt muslimer afspejles i nye former for religiøs organisering – *tværnationale bevægelser* – som har været tiltagende de sidste ca. ti år. Integration ses hermed i et aktørperspektiv – indvandreres og efterkommeres egne motivationer og holdninger til integration i Danmark. Forfatternes faglige udgangspunkt er dansk religionsvidenskab, og vi har valgt at tage de religiøst aktive og »vakte« yngre muslimer som udtryk for bredere tendenser blandt muslimer i Danmark. Der kan findes store uenigheder og stor intern splittelse i denne gruppe, men splittelsen finder sted på andre præmisser end forældregenerationens. Artiklen vil opstille kriterier for, hvordan man kan skelne mellem forskellige retninger af religiøse muslimer, og hvordan dette er forbundet med holdninger til integration.

I artiklen skal en religionsvidenskabelig tradition for at skelne mellem forskellige muslimske positioneringer kombineres med et syn på integration af hovedsageligt samfundsvidenskabelig art. Her skelnes der således mellem *strukturel* eller *systembaseret* integration og *kulturel* eller *social* integration, hvilket giver plads til en vis forskellighed på det kulturelle område.

Man kan tale om en bevægelse blandt yngre muslimer i Danmark, der går ud på primært at definere sig som *muslimer* og organisere sig i forhold til forskellige forståelser af islam, frem for som *andengenerationsindvandrere* relateret til nationale og etniske baggrunde. Nærmere bestemt synes

der i disse år at opstå flere og flere tværnationale bevægelser blandt yngre vakte muslimer. Unge danskere, der har konverteret til islam, indtager endvidere en vigtig rolle i flere af disse bevægelser. Bevægelserne har det til fælles, at de opfatter sig selv i modsætning til forældregenerationens organisering i nationale grupperinger og betoner et fællesskab om islam på tværs af etniske og nationale tilhørsforhold. Det globale islamiske fællesskab – *umma* – nytolkes og opfattes som en abstrakt størrelse. De unge søger dermed over for majoriteten at insistere på at være muslimer og samtidig at formulere islam på nye måder.¹ De nye formuleringer er dog indbyrdes meget forskellige og omfatter f.eks. både sufi-ordenen Burhaniya og den politiserende bevægelse Hizb ut-Tahrir. De dækker således over vidt forskellige islamformer og dermed holdninger til integration.

Man kan mene, at 'muslimer' og 'islam' fylder mere i dansk offentlighed og medier, end antal og betydning berettiger til, men realiteten er, at de to begreber spiller en afgørende rolle i dansk politik og samfundsdebat. Antallet af muslimer i Danmark er ikke stort, sammenlignet med mange andre europæiske lande, men der er visse metodiske problemer forbundet med at angive et præcist antal. Først og fremmest findes der i Danmark, som i Sverige og de fleste andre europæiske lande, ingen statistik over befolkningens religiøse tilhørsforhold. I henhold til Persondataloven i Danmark regnes oplysninger om religiøs overbevisning for særligt følsomme personlige oplysninger, der ikke må registreres, undtagen i særlige tilfælde. Egentlig statistik findes kun for medlemskab af religiøse organisationer. Dette hjælper ikke i tilfældet islam, da kun en mindre del af muslimerne i Danmark er medlemmer af en religiøs forening, og da medlemstallene i reglen ikke er offentlige. Beregningen må derfor ske ud fra et kvalificeret skøn, men den beregningsmetode, der er den mest anvendelige, nemlig beregning ud fra nationalitet eller etnisk tilhørsforhold, er mangelfuld. Der findes omtrentlige tal for procentdelen af muslimer af forskellige nationaliteter, men dette siger intet om, hvorvidt disse personer opfatter sig selv som muslimer,² eller hvor religiøse eller engagerede i islam de er.

Alligevel er det muligt at nå frem til et pålideligt tal ud fra en 'etnisk' opgørelse, og den nyeste beregning af antallet af muslimer i Danmark fra

1. Jørgen Bæk Simonsen, *Det retfærdige samfund. Om islam, muslimer og etik*, København 2001.

forskellige lande er foretaget af religionssociologen Brian Jacobsen. Han når frem til, at der i 2005 var ca. 190.000 muslimer i Danmark, hvilket svarer til 3,5 % af befolkningen.³ Tallet er som nævnt en etnisk opgørelse,⁴ der intet siger om, hvorvidt disse personer selv opfatter sig som muslimer, eller hvor religiøse eller engagerede i islam, de er.⁵ Analyseinstituttet Catinét Research har foretaget en undersøgelse, der peger på, at ca. 25 % af muslimerne i Danmark opfatter sig selv som »meget« eller »mest muligt« religiøse, og det samme procenttal muslimer opgiver, at de »regelmæssigt kommer i en moské«.⁶

Ud fra denne opgørelse udgør religiøse eller praktiserende muslimer således under 1 % af den samlede befolkning i Danmark, og endnu færre af disse er organiserede religiøse aktivister. Der synes ganske vist at foregå en vækkelse blandt unge muslimer, der i stigende grad organiserer sig ud fra en religiøs identitet. Men uanset denne tendens forekommer det helt ude af proportioner, når det i debatten i Danmark fremføres, at muslimerne er i færd med at kolonisere Vesten,⁷ samtidig med at det postuleres, at muslimer vil udgøre befolkningsflertallet inden for en overskuelig fremtid. Foruden de statistiske fejlslutninger i måden, muslimer opgøres

2. Eksempelvis opfatter en stor del af de iranske 'muslimer' i Danmark sig ikke som muslimer – idet de netop er flyttet fra det islamiske religiøse styre i Teheran.

3. Brian Jacobsen, »Muslimer i Danmark – en kritisk vurdering af antalsopgørelser«, *Tørre tal om troen. Religionsdemografi i det 21. Århundrede*, red. Margit Warburg & Brian Jacobsen, København 2006. Til sammenligning angiver Anne Sofie Roald tallet i Sverige til at være 200.000 til 250.000, når det angives af forskere, mens det er 300.000 til 400.000, når det angives af muslimske organisationer. Dette er ud af en befolkning på 8,8 millioner i 2004. Anne Sofie Roald, »Muslim Women in Sweden«, *Tidsskrift for kirke, religion og samfund*, hft., 1. årg. 17, 2004, s. 65–77. Se også Jonas Otterbeck, *Islam på svenska – Tidskriften Salaam och islams globalisering*, Lund 2000, s. 109.

4. Åke Sander beskriver denne slags opgørelser som etniske og kritiserer dem samtidig for ikke at tage hensyn til de pågældendes selvforståelse. Åke Sander, »To What Extent is the Swedish Muslim Religious?«, *Islam in Europe – The Politics of Religion and Community*, red. Steven Vertovec & Ceri Peach, London 1997, s. 179–210. Opgørelsesmetoden er dog stadig den mest anvendte, da en statistik, der bygger på personernes selvforståelse, er næsten umulig at udføre.

5. Foruden de etniske definitioner på muslimer er dog medtaget et antal konvertitter, der anslås til at udgøre mellem 2.500 og 3.000 personer i Danmark. En begrundelse for dette skøn kan findes i Tina Jensen & Kate Østergaard, »Omvendelse til islam i Danmark – gætterier og realiteter«, *Tørre tal om troen. Religionsdemografi i det 21. Århundrede*, red. Margit Warburg & Brian Jacobsen, København 2006.

6. Flemming Mikkelsen, *Integrationsstatus 1999–2003*, København 2003. Dette stemmer desuden godt overens med Åke Sanders tal fra Sverige i begyndelsen af 1990'erne (Sander, »To What Extent...«).

7. Helle Merete Brix, Torben Hansen & Lars Hedegaard, *I krigens hus – islams kolonisering af Vesten*, Beder 2003.

på i sådanne debatbøger, tages der heller ikke hensyn til den store forskel i islamforståelser blandt religiøse muslimer eller til forskelle generationerne imellem.

Deltagerne i den danske debat har ikke altid blik for denne variation, og man ser ofte i danske medier en implicit forståelse af religiøse muslimer som 'fundamentalister' og ikke-religiøse muslimer som 'moderate'. Der sker med andre ord en opdeling i to typer islam, hvor alt, hvad debattørerne opfatter som negativt, bliver udnævnt til fundamentalisme. I nogle af de mange debatbøger om islam, der er udkommet i de seneste år, omtales æresdrab, hustruvold, omskæring af piger, kriminalitet og voldtægt på en sådan måde, at man kan få indtryk af, at det er muslimer med en religiøs motivation, der står bag. Muslimer, som blot venter på, at de kan indføre en islamisk stat i Danmark.⁸ Det muslimske hovedtørklæde er ofte til debat og fremtræder her som selve billedet på modstand mod samfundet i form af udemokratiske og antivestlige holdninger. Et af mange problemer ved dette generaliserende syn på muslimer i samfundet er, at det ofte rammer ved siden af i forhold til spørgsmålet om integration af indvandrere – dikotomien siger mere om den måde, man gerne vil fremstille danskhed og danske værdier på, end den siger noget konkret om muslimer. I forhold til integrationsdebatten medfører det, at religiøst engagerede og praktiserende muslimer ofte bliver udråbt til fundamentalister og ikke-integrerbare i det danske samfund. Et af formålene med denne artikel er derfor at opstille kriterier for, hvordan man kan skelne mellem forskellige former for religiøse muslimer og således nuancere billedet af dem i forhold til integration. Vi koncentrerer os om de unge tværnationalt organiserede muslimer og vil, efter at have opstillet en model over de forskellige positioner, beskrive de enkelte bevægelser nærmere ud fra deres holdning til samfundet og deres tolkning af islam. Den relevante litteratur er sparsom, og beskrivelserne bygger primært på

8. Dette gælder specielt Helle Merete Brix og Torben Hansen, *Islam i Vesten: På koranens vej?*, København 2002; Brix, Hansen & Hedegaard. Der findes dog også lignende tendenser i andre debatbøger, f.eks. i *Islam i Danmark – Tanker om en tredje vej*, red. Adam Holm, Michael Jarlner & Per Michael Jespersen, København 2002; Ralf Pittelkow, *Efter 11. september: Vesten og islam*, København 2002. For en nærmere omtale af disse bøger samt andre debatbøger om islam se Kate Østergaard, »Repræsentationer af islam og muslimer i ti islambøger efter 11. september 2001«, *Chaos. Dansk-norsk tidsskrift for religionshistoriske studier*, nr. 44, 2005, s. 185–194.

vore egne observationer og samtaler med unge fra de beskrevne bevægelser, samt bevægelsernes eget materiale, især websider.

Muslimer i Danmark i et generationsperspektiv

Den første generation af arbejdskraft-indvandrere i tiden ca. 1967–1973 bestod hovedsageligt af mænd fra den jævne landbefolkning i Tyrkiet, Pakistan, Nordafrika og det tidligere Jugoslavien. Disse indvandrere, der er kommet til Danmark som voksne, kan vanskeligt frigøre sig fra deres hjemlands traditioner og bibeholder en vedvarende identitet som tyrkiske muslimer, pakistanske muslimer osv. Først og fremmest betyder den sproglige identitet, at modersmålet er tyrkisk, arabisk, punjabi osv. Dette gør i sig selv, at kommunikation med muslimer fra andre sprogområder er besværlig, hvis begge parter taler dårligt dansk. Dernæst kan man, med et af Pierre Bourdieus begreber, sige, at førstegenerationsindvandrere har en religiøs *habitus*, der er dannet i hjemlandet.⁹ Det kan illustreres ved, at omskæring af piger er et tema blandt somaliske indvandrere, hvor det bliver diskuteret i islamiske termer – omskæring markerer, at man er en muslimsk pige – og det legitimeres med islamiske tekster, *hadith*. Derimod er det slet ikke et tema for pakistanske indvandrere, idet kvindelig omskæring er en kulturel tradition begrænset til det østlige Afrika. Førstegenerationsindvandrere er ofte tilbøjelige til at påtage sig en *diaspora*-identitet,¹⁰ hvor de identificerer sig med deres oprindelsesland og søger at fastholde dets traditioner og værdisystemer, og dette gælder også på religionens område. Den tætte kontakt har bl.a. været muliggjort af ny teknik som transportmidler og medier, således at man kan rejse på besøg i hjemlandet og i hverdagen holde sig orienteret via tv og radio. De, der kom som arbejdsmigranter, har desuden – ligesom værtslandet – oprindeligt forestillet sig, at der var tale om et midlertidigt ophold, og at de derfor på

9. Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge 1977, s. 72.

10. *Diaspora*, 'adspredelse', blev først brugt om jøder uden for det, de betragtede som deres hjemland. Det bruges nu også mere generelt om immigrantsamfund med en tæt kontakt til oprindelseslandet. En diaspora kan karakteriseres som en gruppe, der lever uden for det oprindelige hjemland, og hvis medlemmer ikke bliver eller ikke føler sig fuldt ud accepteret i værtslandet. Gruppen har desuden en følelse af at være blevet spredt fra sit oprindelige land og har bevaret et minde, en vision eller en myte om hjemlandet. Den kollektive identitet er knyttet til en vedvarende forbindelse til dette land, og der vil ofte være et ønske om at vende tilbage dertil på et tidspunkt. Jf. James Clifford, »Diaspora«, *Cultural Anthropology*, Vol. 9, n. 3, 1994.

et tidspunkt ville vende hjem igen. Deres islamform kan med Jørgen Bæk Simonsen beskrives som defensiv, i den forstand at de var interesseret i at forsvare og bevare det, de kendte til i forvejen, og havde en forestilling om, at de også skulle vende hjem til.¹¹

Unge muslimer, som er født og opvokset i Danmark, deler ikke forældrenes stærke følelsesmæssige tilknytning til hjemlandet. De unge deler i højere grad fælles erfaringer fra livet som minoritet i Vesten. De har desuden det til fælles, at de er muslimer, selv om deres forældre er det på vidt forskellig vis. Dette viser sig bl.a. ved, at de unge i stigende grad og i modsætning til forældregenerationen organiserer sig i tværnationale bevægelser. Ved tværnationale islamiske bevægelser forstår vi organisationer og bevægelser, der henvender sig til alle eller til en bred gruppe af muslimer uden at være bundet til en bestemt nationalitet, etnicitet, et bestemt sprog, geografisk område el. lign. Nogle af disse bevægelser er aflæggere af globale bevægelser; andre findes kun i Danmark, men alle har de det tværnationale som ideal.

I disse bevægelser foregår der en form for aftraditionalisering, hvor de unge mener, at de ved at skrælle traditioner og skikke fra forældrenes hjemlande væk kan nå ind til en fælles kerne eller en form for ren og autentisk islam. Samtidig genopdager de deres muslimske identitet, bliver så at sige 'vakt' – hvorved mange af dem ser forældrene som kulturmuslimer. Foruden de vakte unge muslimer føler en del konvertitter sig tiltrukket af disse bevægelser, hvilket også sætter sit præg herpå.¹² Gennem dette aftraditionaliseringsprojekt kan de unge vakte og konvertitter betegne fænomener som æresdrab og pigeomskæring som uislamiske. Vækkelsen kan samtidig ses som en reaktion på, at den ikke-muslimske majoritet ofte opfatter og omtaler indvandrerne som muslimer og ikke som tyrkere, pakistanere etc. De vakte unge har således påtaget sig majoritetens syn på dem som først og fremmest muslimer. Med andre ord insisterer de vakte unge over for majoriteten på deres ret til at være muslimer, samtidig med at de over for forældrene insisterer på at være muslimer på

11. Simonsen.

12. For sammenhænge mellem konversion og tværnationale/tværetniske bevægelser, se Kate Østergaard, »Konversion og nye tendenser i dansk islam«, *Svensk Religionshistorisk Årsskrift*, vol. 13, 2004, s. 144–166; Kate Østergaard, »Muslim women in the Islamic field in Denmark – Interaction between converts and other Muslim women«, *Tidsskrift for kirke, religion og samfund*, hft. 1, årg. 17, 2004, s. 29–46.

en anden måde end dem, løsrevet fra de lokale traditioner i forældrenes hjemlande.¹³ Det kan formuleres således, at forældrenes tilknytning til et konkret hjemland for de unge vakte muslimer er blevet erstattet af en tilknytning til en abstrakt *umma* – det globale muslimske fællesskab. For en del af dem gælder, at de i højere grad føler sig hjemme i Europa, samtidig med at de er muslimer. Jørgen Bæk Simonsen mener således, at der kan spores en tendens til, hvad han kalder 'offensiv islam'.¹⁴ Den offensive islam betyder, at de unge i højere grad engagerer sig i samfundet og søger at skabe en plads til islam i Danmark eller Europa. Vi mener dog ikke, at betegnelsen 'offensiv islam' er dækkende for de vakte unge muslimer, da det netop ikke er alle, der føler sig hjemme i Danmark og søger at engagere sig i samfundet. Tilknytningen til en abstrakt *umma* kan således kombineres med en holdning til det danske samfundssystem, der er præget af afvisning såvel som af tilslutning.

Den nye tendens til organisering i tværnationale bevægelser kan i sig selv opfattes som led i en integrationsproces. Bevægelsernes omgangssprog er som oftest dansk, da medlemmerne kommer fra forskellige lande, og i øvrigt er dansk førstesprog for de fleste andengenerationsindvandrere. Tilslutning til en af disse bevægelser – uanset bevægelsens holdninger i øvrigt – betyder, at man er på vej til at frigøre sig fra det oprindelige land, som mange kun kender fra ferier. Denne redefinition, hvor der sker en løsrivelse fra bestemte hjemlande, er samtidig en forudsætning for integration, i den forstand at den muliggør en dansk muslimsk identitet. Integration har imidlertid ikke kun at gøre med sprog og nationalt tilhørsforhold, og nogle overvejelser over integrationsbegrebet er derfor nødvendige.

Integration – et flertydigt begreb

Integration er langtfra et entydigt begreb, men benyttes forskelligt inden for forskellige faglige traditioner, sådan som det er blevet påpeget af

13. Jørgen Bæk Simonsen og Karen-Lise Johansen har gjort rede for denne udvikling i Danmark. Karen-Lise Johansen, *Muslimske stemmer: religiøs forandring blandt unge muslimer i Danmark*, Viborg 2002. Garbi Schmidt har vist, at denne udvikling også kan spores i Sverige og USA. Schmidt, »Dialectics of Authenticity: Examples of Ethnification of Islam among Young Muslims in Sweden and the United States«, *The Muslim World*, v. 92, 2002, s. 1–17.

14. Ibid.

Ruth Emerek.¹⁵ En af de førende danske integrationsforskere, politologen Charlotte Hamburger,¹⁶ mener, at det er problematisk, at integration ofte bruges som en samlebetegnelse for tre modsatrettede strategier, nemlig integration,¹⁷ assimilation og segregering.¹⁸ På tværs af de forskellige forskningstraditioner er der dog også udbredt enighed om at skelne mellem disse begreber, selv om processen hertil ofte med en fælles betegnelse kaldes for integrationsprocessen.¹⁹ Charlotte Hamburger påpeger, at målet med integration er at skabe en fælles samfundsstruktur. Dette kræver dog et minimum af fælles kulturel forståelse i samfundet, som gør, at der kan dannes grundlag for fælles regler. Problemet er, hvad der mere præcist forstås ved fælles regler, og hvilken grad af fælles kulturel forståelse, der ønskes, og på hvilke områder. Her er der, som Emerek gør opmærksom på, forskellige faglige traditioner, hvor økonomer har beskæftiget sig med økonomisk assimilation eller ligestilling på arbejdsmarkedet, og politologer bl.a. har fokuseret på medborgerskabsbegrebet og dermed på deltagelse i den demokratiske proces og på demokratiske rettigheder. Inden for sociologi og antropologi har man skelnet mellem system-/strukturintegration og social/kulturel integration. System-/strukturintegration har at gøre med civile, sociale og politiske rettigheder samt med deltagelse på arbejdsmarkedet og i det politiske liv. Systemintegration kan være

15. Ruth Emerek, »Integration – eller inklusion? Den danske diskussion om integration«, *AMID Working Paper Series* 31, Aalborg 2003.

16. Charlotte Hamburger, »Assimilation som et grundtræk i dansk indvanderpolitik«, *Politica – tidsskrift for politisk videnskab*, 3, 1990, s. 306–319 og Charlotte Hamburger, »Etniske minoriteter og social integration«, *Social integration*, red. Lilli Zeuner, København 1997, s. 135–168.

17. Ruth Emerek skelner her mellem *pluralistisk integration* og *smeltedigel-integration*, hvor pluralistisk integration indebærer en gensidig tilpasning, mens smeltedigel-integration indebærer et multikulturelt samfund på baggrund af mangfoldigheden af etniske kulturer (Emerek). Dette er dog en lidt mærkværdig opfattelse af smeltedigel-metaforen, der ellers ofte forbindes med Chicago-skolens tese om et evolutionært forløb med assimilation til følge, i modsætning til integration som multikulturalisme. Under alle omstændigheder kan integrationsbegrebet indebære forskellige grader af vægt på forskellighed og gensidig tilpasning. Hvor der i Sverige i den dominerende diskurs om integration er blevet lagt vægt på multikulturalisme og altså på accept af forskellighed, har der i den danske dominerende diskurs og førte politik, ifølge Emerek og Hamburger, været et mål om assimilation, både kulturelt og strukturelt.

18. Integration forudsætter en vis grad af tilpasning, som i modsætning til assimilation skal være gensidig. Ved assimilation forventes det, at minoriteten efterhånden vil opgive dele af sin kultur og blive dansk på majoritetens præmisser. Segregering derimod forudsætter ikke tilpasning, men betyder derimod, at minoriteten udelukkes fra samfundet.

19. Emerek har dog forslag til nuanceringer heraf og taler bl.a. om forskellige former for *inklusion*.

både formel og reel. Social/kulturel integration drejer sig i højere grad om værdier, om minoritetens og majoritetens holdninger til og adfærd over for hinanden og om aspekter som religion og normer.²⁰

Integrationsforskningen kan kritiseres for en tendens til essentialisering, idet det underforstås, at majoriteten, 'danskerne', er en homogen nation. Der har derfor været forslag om, at man på den ene side i højere grad bør fokusere på, at integration kan foregå til segmenter af samfundet, og på den anden side om, at integration ikke kan studeres i snæver national forstand, men at aspekter som globalisering, transnationalisme og diaspora må inddrages.²¹

Det kan desuden fremhæves, at en stor del af forskningen fokuserer på, hvorledes minoriteterne formelt og reelt inddrages strukturelt i samfundet, dvs. på arbejdsmarkedet, boligområdet og i den politiske proces. Der er således i høj grad tale om et system-/strukturperspektiv, mens vi her vil fokusere på et aktørperspektiv, uden dog at underkende, at strukturel integration er afgørende for social/kulturel integration. Der foregår dog samtidig en vekselvirkning mellem de forskellige niveauer, hvorfor det også er væsentligt at inddrage aktørernes værdier og indbyrdes forhold. I den offentlige debat opfattes religiøse muslimer således ofte som et integrationsproblem. Der er derved fokus på minoriteten selv og dens holdninger og værdier. Det er denne problematik, vi her skal tage op og således spørge, om muslimers religiøsitet er en hindring for integration. Det er vigtigt at påpege, at der i et majoritets-/minoritetsforhold pr. definition er et ulige magtforhold, som gør, at det først og fremmest er majoriteten, der har mulighed for at sætte dagsordenen for det indbyrdes forhold. Minoritetsmedlemmerne er imidlertid alt andet lige også aktører, der foretager valg, og kan på forskellig vis reagere på forholdet ved at acceptere, integrere eller afvise majoritetssamfundet og dets værdier. Vi er altså her tilbage ved Charlotte Hamburgers antagelse om, at et vist minimum af fælles kulturel forståelse er nødvendigt, for at der kan skabes fælles regler. Vi vil, inspireret af religionsforskeren Tuomas Martikainen,²² skelne

20. Ifølge Emerek er tendensen, at sociologer skelner mellem systembaseret og social integration, mens antropologer skelner mellem strukturel og kulturel integration.

21. Flemming Mikkelsen, »Indvandrere og civilsamfundet«, *AMID Working Paper Series* 19, Aalborg, 2002; Tuomas Martikainen, »Religion, Immigrants and Integration«, *AMID Working Paper Series* 43, Aalborg, 2005.

22. Martikainen.

mellem *strukturel integration*, *politisk integration* og *kulturel integration*. Vi forstår her strukturel integration som politiske rettigheder og økonomisk og social status i samfundet. Politisk integration er holdninger til og deltagelse i samfundets politiske system. Kulturel integration er, hvordan immigranterne relaterer sig til og tilpasser sig lokale værdier, normer og adfærdsmæssige mønstre samt majoritetens reaktioner på aspekter af immigranternes kulturelle liv. Martikainen, som er en af de få, der beskæftiger sig specifikt med integration i forhold til religion, pointerer, at religiøse organisationer ofte kan have en afgørende rolle i integrationsprocessen, idet de udgør en vigtig mødeplads for immigranterne, hvor de kan skabe netværk og finde løsninger på, hvordan de skal forholde sig til de nye omgivelser. Samtidig udgør organisationerne ofte vigtige samtalepartnere for majoritetssamfundets autoriteter, hvorved de bliver en slags medspillere i samfundet. Martikainen peger således på, at der her foregår en vekselvirkning mellem kulturel, politisk og strukturel integration, som dog i høj grad drejer sig om første generation af indvandrere, hvor vi, som det er fremgået, her fokuserer på organisering blandt den nye generation af unge muslimer.

De tværnationale bevægelser i et integrationsperspektiv

En forudsætning for at betragte de tværnationale bevægelser som integration er, at integration opfattes som gensidig tilpasning i en *multikulturel/pluralistisk* udgave, hvor der er krav om aktiv samfundsdeltagelse, men anerkendelse af kulturelle, herunder religiøse, forskelle. Denne form for integration står i modsætning til en *smeltedigel*-integration, som indebærer, at der opstår en ny kulturel syntese. Den står også i modsætning til assimilation, hvor det ensidigt er minoriteten, der skal tilpasse sig og blive som majoriteten. Bevægelserne er således udtryk for en insisteren på en minoritetsidentitet som muslim, hvor sproget ganske vist er dansk, og fællesskabet dannes på tværs af nationale og etniske grupper. Herved kan det faktisk hævdes, at bevægelserne forstår at skabe integration på tværs af etniciteter i segmenter af samfundet. Der kan desuden peges på, at de unge, i hvert fald på lederplan, er veluddannede og typisk har mellem- eller videregående uddannelser, f.eks. som ingeniører, læger, lærere,

religionsforskere eller politologer. Strukturelt set betyder organiseringen desuden nye netværk, som rækker ud over forældregenerationens nationale netværk, og sidst, men ikke mindst, betyder organiseringen en øget mulighed for at gøre sig gældende som aktører i samfundsdebatten, idet journalister og politikere hellere taler med repræsentanter for organisationer end med privatpersoner. Hvor der formelt set ikke er noget problem i religiøs vækkelse, da der i henhold til grundloven er trosfrihed, så er der det reelt på det kulturelle og politiske plan, idet religiøse muslimers loyalitet over for samfundets værdier, såsom ligestilling mellem kønne eller det demokratiske politiske system, betvivles både i medier og af fremtrædende politikere. Vi skal derfor i det følgende koncentrere os om aktørplanet, nærmere bestemt de muslimske bevægelser holdninger og værdier. Dette skal gøres på det politiske og kulturelle plan, da vi her opfatter det strukturelle plan som et systemniveau, der først og fremmest vedrører, hvilke rettigheder, der gives minoriteten.

De tværnationale muslimske bevægelser kan opfattes som et nødvendigt led i en integrationsproces, i den forstand, at de har løsrevet sig fra en stærk tilknytning til et bestemt hjemland, og dermed en tendens til selvsegregation. Når den religiøse identitet i stedet rettes mod en abstrakt *umma*, kan det både åbne op for en tilknytning til en dansk national identitet og til en antivistlig global identitet. Vækkelsen kan således også have transnationale dimensioner. Med deres forståelse af islam har de vakte desuden positioneret sig således, at de over for majoriteten kan hævde, at islam er moderne og rationel, mens de over for de såkaldte kulturmuslimer kan hævde, at *deres* opfattelse af islam er mere autentisk. Vækkelsen blandt unge muslimer og konvertitter i de tværnationale bevægelser antager imidlertid vidt forskellige former og kræver mere nuancering end en simpel opdeling i fundamentalister og moderate. Derfor vil vi i det følgende inddrage en religionshistorisk tradition for at skelne mellem forskellige islamformer.

Kriterier for klassifikation af muslimers positioneringer

Fundamentalisme er, som allerede nævnt, et begreb, der i Danmark ofte bliver brugt som samlebetegnelse for alle muslimer, der har et bevidst forhold til deres religion. Det er ikke helt klart, hvordan de forskellige

debattører definerer begrebet, men det indgår i reglen i en afstandtagen. Fundamentalister stilles desuden op over for moderate muslimer. Problemet bliver, at disse begreber ikke bygger på nogen klart definerede kriterier. 'Fundamentalisme' er et begreb, der stammer fra amerikanske protestantiske kredse i tiden omkring Første Verdenskrig. De stod for en konservativ reaktion mod liberalteologi og andre moderne retninger, og de gik klart ind for, at Bibelen bogstaveligt talt er Guds ord. I nutiden bliver begrebet næsten udelukkende brugt om muslimer, men det er her ikke særligt passende, eftersom det er et centralt dogme i islam, at Koranen er Guds direkte ord, dvs. at alle muslimer faktisk er fundamentalister. I samfundsdebatten og i debatliteratur bliver fundamentalisme imidlertid brugt i flæng om vidt forskellige forhold, såsom skriftsynet og samfundssynet, hvor fundamentalisme vedrører henholdsvis bogstavelig læsning af religiøse tekster og indførelsen af en islamisk stat. Ofte benyttes fundamentalisme også om fanatisme, ekstremisme, terrorisme eller sympati for det og for lignende negative begreber, og man kan sige, at termen fundamentalisme i praksis næsten er uden konkret indhold, ud over at det som regel er en negativ betegnelse.

Begrebet 'moderate muslimer' er heller ikke heldigt. Hvis nogle er moderate, må det være i forhold til nogle andre, som er ekstreme el.lign. Det er bare helt uklart, på hvilken måde moderate muslimer er moderate. I debatten bliver moderate muslimer ofte til muslimer, der ikke er religiøse, og hermed impliceres det, at religiøse muslimer ikke kan integreres i det danske samfund. Hvis man efterprøver disse betydningsindhold, vil man se, at de bygger på store generaliseringer og på inkonsistens i brugen af begreberne. Der er altså god grund til at søge efter andre betegnelser end 'fundamentalistiske' og 'moderate' muslimer. Islam rummer i dag som altid, i Danmark som over hele verden, mennesker med mange forskellige religiøse indstillinger og synspunkter.

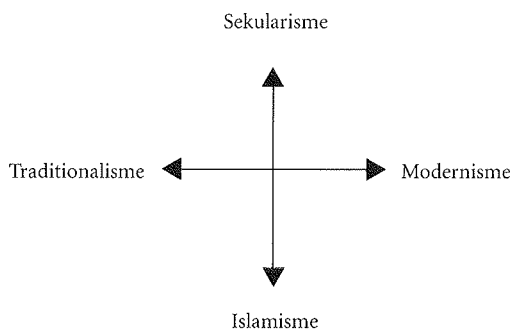
Den svenske religionshistoriker Jan Hjärpe har fremlagt en todimensionel model, der netop har den fordel, at den skelner mellem religionens funktion og indhold.²³ Modellen er beregnet til at indfange de forskellige positioner, der kan konstateres blandt muslimer i nutiden. Der findes naturligvis også andre og nyere klassifikationer af muslimer

23. Jan Hjärpe, *Politisk islam – studier i muslimsk fundamentalism*, Stockholm 1983, s. 42–43.

positioneringer. Andrew Rippin²⁴ skelner således mellem traditionalister, modernister og islamister, mens Charles Kurzman²⁵ benytter termerne 'customary', 'revivalist' og 'liberal' islam, og Olivier Roy²⁶ opererer med 'neofundamentalisme' og 'islamisk humanisme'. Endelig er der Bruce Lincoln,²⁷ der i højere grad end de øvrige beskæftiger sig med religionens funktion og skelner mellem 'minimalister' og 'maksimalister'. Jan Hjärpes model adskiller sig imidlertid fra de øvrige ved at medtage både religionens indhold og funktion samt ved at tydeliggøre disse kriterier.²⁸ En anden fordel er, at modellen for en stor del bygger på kriterier, der er internt islamiske, men det indebærer jo så også, at modellen ikke uden videre kan bruges til andre religioner end islam. Det skal samtidig påpeges, at sådanne modeller er idealtyper, dvs. analytiske konstruktioner, som ikke altid passer i alle detaljer på aktuelle cases, men kan bidrage til analyse og sammenligning.

Jan Hjärpes model for moderne islamformer

Tegning 1: Moderne islamformer



24. Andrew Rippin, *Muslims. Their Religious Beliefs and Practices*, London 2001, s. 181–188.

25. *Liberal Islam: A Sourcebook*, red. Charles Kurzman, Oxford 1998.

26. Olivier Roy, *Den globaliserede islam*, København 2004.

27. Bruce Lincoln, »Den 11. september fra en religionshistorikers synsvinkel«, *Chaos. Dansk-norsk tidsskrift for religionshistoriske studier*, nr. 38, 2002, s. 7–24.

28. En model, der kommer tæt på Jan Hjärpes, er William Shepards (William Shepard, »Is-

I sin oprindelige udgave bruger Hjärpe faktisk betegnelsen 'fundamentalisme' for det, vi her kalder *islamisme*, men i begge tilfælde betegner det den opfattelse af islams funktion, at religionen skal være en vigtig del af samfundet og gerne af statsmagten. Dette er en moderne position, der kan ses som en reaktion imod, at de fleste samfund bliver mere og mere sekulariserede. Heroverfor står *sekularisme*, der her betegner den opfattelse, at religionen ikke skal spille en offentlig rolle, men ideelt set være en privatsag. De to begreber står på den lodrette akse, der betegner religionens *funktion* i samfundet. Den vandrette akse betegner religionens *indholdsside*, dvs., hvordan man tolker islams grundlæggende skrifter. *Traditionalister* er dem, der følger i de allerede banede spor; de vil efterligne og gentage de store fortolkere fra fortiden, nærmere bestemt de store retslærde, der fortolkede skrifterne og udviklede de anerkendte retsskoler gennem middelalderen. Heroverfor står *modernister*, som er dem, der vil tilbage til de oprindelige kilder som Koranen og *hadith* og nytolke dem uden at være forpligtet på de retslærdes tolkninger. Ofte vil modernisterne tolke islams skrifter ud fra den tid, vi befinder os i nu.

En stor fordel ved denne model er, at man kan kombinere på kryds og tværs. Modellen indfanger, hvordan man kan være fortaler for en islamisk styreform på mange måder, herunder både på en traditionalistisk og en modernistisk måde. Islamister kan således både være bogstavtro og nytolkende. Omvendt kan idéerne om en islamisk styreform være mangeartede og omfatte alt fra teokratiske diktaturer til velfærdsstater med demokrati. Ligesom andre modeller er der naturligvis tale om generaliseringer, og modellen har svært ved at indfange nuancerne mellem de forskellige retsskoler i den traditionalistiske position og de store forskelle i modernistiske nytolkninger, hvor modellen med fordel kunne suppleres med en skelnen mellem konservative og liberale positioner.²⁹ Jan Hjärpes model er desuden ikke så velegnet, når det drejer sig om muslimer i en minoritetssituation. Den er konstrueret med henblik på lande med mus-

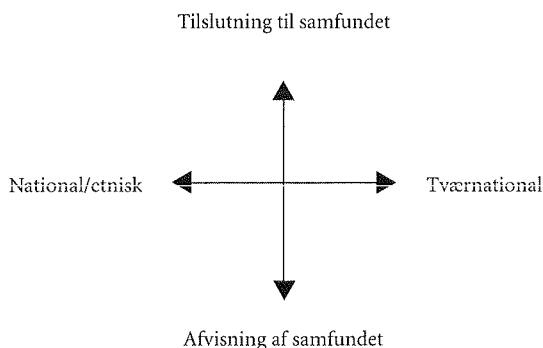
lam and Ideology – Towards a Typology», *International Journal of Middle East Studies*, v. 19, 1987, s. 307–336), der ligesom Hjärpe foreslår en todimensionel model, hvor den ene akse betegnes som islamisk totalisme (dvs. en form for maksimalisme/minimalisme), og den anden betegner graden af modernitet. Vi mener imidlertid, at det sidste er problematisk, da det i høj grad kan diskuteres, hvad der menes med modernitet. Vi foretrækker således Hjärpes dimension, der går på religionsindhold eller på måder at tolke islam på, der alle ses som moderne.

29. En skelnen, der er inspireret af Kurzmanns term 'liberal islam' (*Liberal Islam: A Source-book*).

limske flertalsbefolkninger, og den giver god mening i lande som Ægypten eller Iran. Muslimer, der lever som minoritet i vestlige lande, kan derimod ikke så godt være traditionalister; de vil alle – alene i kraft af deres daglige liv i et vestligt samfund – være modernister af forskellig karakter, i den forstand at de nødvendigvis må nytolke, idet de forholder sig til de ikke-muslimske omgivelser. Vi vil derfor foreslå en modificeret model, der særligt er tilpasset muslimer, der lever som minoritet i Vesten.

Model for islamformer i en minoritetssituation i Vesten

Tegning 2: Islamformer i en minoritetssituation i Vesten



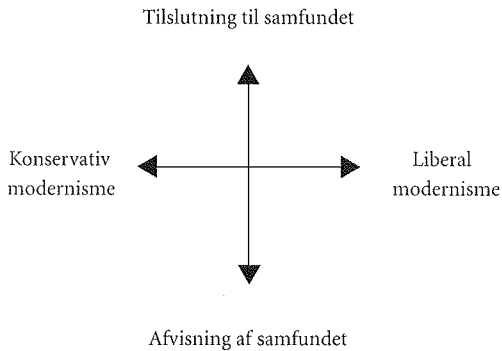
Her er religionens funktion mere direkte tilpasset vilkårene for minoriteter i ikke-muslimske samfund. Her er det ikke et tema, hvor meget staten skal være gennemtrængt af islam; temaet er snarere minoritetens eget forhold til staten og i bredere forstand til hele den opfattelse af demokrati, politik og samfundssystem, der præger vestlige samfund generelt. Vi opererer derfor med tilslutning til eller afvisning af majoritetens samfundsopfattelse. På den vandrette akse med religionens indhold giver det ikke mening at tale om regulær traditionalisme, når man lever i Vesten. Her er alle til en vis grad modernister. Et væsentligt skel bliver dog, om man identificerer sig med en bestemt etnisk eller national gruppe og tolker islam i forhold hertil, eller om man identificerer sig som muslim og

er fortalere for et aftraditionaliseringsprojekt, hvor man mener at kunne skrælle etniske og nationale traditioner væk og finde en 'renere' islam. En pointe er stadig, at man kan kombinere religionens funktion og indhold på forskellig vis, og inden for både de nationale og de tværnationale grupper kan man finde såvel tilslutning til som afvisning af samfundstrukturen.

Heller ikke denne model er helt dækkende, idet der ikke tages hensyn til de store indbyrdes forskelle mellem tolkninger, dvs. forståelser af religionens indhold blandt de tværnationale bevægelser, som især er karakteristiske for den muslimske andengeneration, og vi har derfor en tredje modificeret model, der særligt tager hensyn til denne gruppe.

Model for tværnationale islamformer

Tegning 3: Tværnationale islamformer



Den lodrette akse, som illustrerer religionens funktion, har vi her beholdt, idet tilslutning til eller afvisning af majoritetssamfundets grundlag lige så meget er et tema i de tværnationale bevægelser. Der er imidlertid store forskelle i opfattelsen af religionens indhold, nærmere bestemt hvordan aftraditionaliseringsprojektet skal foregå. Vi benytter her termene *konservativ* og *liberal modernisme*. Den konservative side

har en tendens til at mene, at den rene islam kan praktiseres ens overalt, uanset konteksten, og at såkaldt vestlige værdier underminerer islam. Man mener at finde ind til essensen af islam ved at søge at imitere Profeten Muhammed så detaljeret så muligt. Den liberale position er derimod en kontekstualisering, hvor man søger den rene islam ved at finde de overordnede principper bag ved Profetens konkrete handlinger, som så skal forstås i forhold til det sted og den tid, man lever i. Såkaldte vestlige værdier som demokrati, ligestilling og frihedsrettigheder opfattes som i virkeligheden islamiske principper. Fælles for de to yderpositioner er, at man i høj grad selv tolker teksterne og i hvert fald ikke føler sig forpligtet på tidligere retslærdes synspunkter. En midtergruppe fastholder imidlertid en tilknytning til retsskolerne og den islamiske tolkningstradition og mener, at de øvrige positioner tolker profetens handlinger overfladisk, og at de går for langt i hver sin retning inden for henholdsvis konservatisme og liberalisme. Denne midtergruppe føler sig således forpligtet på tidligere tolkninger i et vist omfang, da de samtidig er pragmatiske og forholder sig til det at være en minoritet i et ikke-muslimsk samfund. Disse positioner giver sig bl.a. udslag i, hvordan man markerer islam udadtil som kultur, dvs. lægger vægt på islamisk klædedragt, fuldskæg og tørklæde. Ligeledes ses en tendens til at udvælge sit øvrige kulturforbrug efter 'islamiske' kriterier, f.eks. kan man være modstander af at lytte til musik, da det ses som uislamisk. Heroverfor står den liberale side, som vi tilsvarende forbinder med, at man ikke i påfaldende grad mener, at islam skal markeres udadtil. Man går f.eks. i vestlig klædedragt, lytter til musik osv. Disse ydre kulturmarkører skal anvendes som eksempel i den senere applicering af modellen i forhold til de forskellige tværnationale bevægelser. Det skal de, både fordi de unge muslimer faktisk er meget optaget af at diskutere disse markører indbyrdes, og samtidig er markører såsom tørklædet ofte fremtrædende i den offentlige debat om integration. For vores model gælder det samme som for Jan Hjärpes oprindelige, nemlig at man kan indplacere de givne positioner ligesom i et koordinatsystem. Modellen er desuden stadigvæk tro mod Jan Hjärpes grundprincip om at skelne mellem religionens funktion og indhold. Hvad angår funktionen, er denne dimension modificeret i forhold til holdningen til samfundet, når man befinder sig i en minoritetssituation. Hvad angår religionens indhold, er der tale om modernistiske positio-

ner, der har det tilfælles, at de reagerer imod den etniske og nationalt betonedede islam fra forældregenerationens hjemlande. Vi har valgt ikke at lade tilknytningen til retsskoler stå som en modsætning til de modernistiske nytolkninger, sådan som det er tilfældet i Jan Hjärpes oprindelige model. Det skyldes, at de unges tilknytning til retsskolerne også indebærer nytolkninger i forhold til livet i en minoritetssituation, og at også denne position fungerer som en reaktion mod såkaldte kulturmuslimer. Den største forskel mellem bevægelsernes islamtolkning vedrører i stedet, hvorvidt de unges identitet, rettet mod en abstrakt *umma*, betyder en afstandtagen til såkaldte vestlige værdier (konservativ modernisme) eller en integrering og kontekstualisering (liberal modernisme). Modellen vedrører således unge religiøse muslimers værdier og holdninger til politiske og kulturelle forhold og kan derved antages at have implikationer for politisk og kulturel integration.

Præsentation af de tværnationale bevægelser

Efter nu at have præsenteret vore analysemodeller, vil vi se nærmere på de tværnationale bevægelser, der er aktive i Danmark. Vi må atter understrege, at de grupper, vi her beskæftiger os med, kun tæller et lille mindretal af den muslimske befolkning – og især den muslimske ungdom – i Danmark. Men antallet er ikke nødvendigvis afgørende for en bevægelses indflydelse, og man kan sige, at de unge, der er aktive i bevægelserne, tilhører en religiøs elite. Det er dem, der gør en indsats for at påvirke den etablerede islam i Danmark; de udfordrer de religiøse magthavere og skaber på den måde en plads til sig selv og deres generation. Desuden synes de beskrevne tendenser at række ud over de unge, der er aktive og organiserede.³⁰

Nogle af de nævnte organisationer er strukturerede; andre er mere løse fællesskaber, f.eks. omkring et website. Vi skal også gentage, at nogle af de tværnationale bevægelser i Danmark er afdelinger af *transnationale* bevægelser – dvs. bevægelser, der går på tværs af landegrænser og ikke

30. Bektovic har således fundet nogle af de samme tendenser blandt muslimske gymnasieelever generelt. Safet Bektovic, *Kultur møder og religion: Identitetsdannelse blandt kristne og muslimske unge*, København 2004.

er bundet til bestemte lande – mens andre er lokale danske fænomener.³¹

Der findes en række muslimske grupperinger i Danmark, som vi *ikke* har medtaget her. Det drejer sig særligt om disse typer:³²

- *Indvandrerforeninger.* Allerede de tidligste arbejdsindvandrere i slutningen af 60'erne organiserede sig i 'fremmedarbejderforeninger', der næsten alle var nationalt betingede, en blanding af kulturelle og indvandrerpolitiske foreninger. De er i dag stort set forsvundet, og det var desuden heller ikke foreninger specifikt for muslimer. Der har gennem årene været flere forsøg på at danne egentlige paraplyorganisationer for at samle indvandrere i Danmark organisatorisk, men ingen har haft en lang levetid.
- *Nationalt baserede muslimske foreninger.* Der findes et antal muslimske foreninger, der kun eller næsten kun henvender sig til en enkelt nationalitet. F.eks. for tyrkere *Milli Görüs*, der er aktiv i en række europæiske lande, for pakistanere *OPSA* – Organisationen af Pakistanske Studerende og Akademikere – og den delvist politiske bevægelse *Minhaj ul-Quran*. Endelig kan nævnes *Det Islamiske Trossamfund*, der med udgangspunkt i en moské i det københavnske nordvestkvarter samler mange aktiviteter for primært arabiske muslimer, skønt de også tiltrækker mange konvertitter.

Konservative modernister – afvisende holdning over for samfundssystemet

En gruppe organisationer har en mere eller mindre negativ indstilling til det danske samfundssystem, i forhold til aktiv deltagelse i det politiske

31. Endelig har vi koncentreret os om *sunni*-muslimer, hovedstrømmen i islam, der på verdensplan omfatter ca. 80 % af alle muslimer, og som også i Danmark har en stor talmæssig overvægt.

32. Under den afsluttende redigering af denne artikel og i kølvandet på den internationale krise i februar 2006 over de Muhammed-karikaturer, der blev trykt i avisen *Jyllands-Posten*, er der desuden opstået nogle nye muslimske foreninger, der også er tværnationale. Det gælder *The Network*, en forening for muslimske akademikere, og *Demokratiske Muslimer*, der blev stiftet på initiativ af folketingsmedlemmet Naser Khader. Disse bevægelser er ikke medtaget, primært fordi de er så nye, at det er umuligt at sige præcist, hvad de står for, ligesom det er uklart, hvorvidt medlemmerne af *Demokratiske Muslimer* generelt overhovedet er religiøse, hvorfor det ikke giver mening at tale om dem som en del af en vækkelse.

liv m.m. Vi betegner dem her som konservative modernister – de er alle negativt indstillede over for politisk integration i Danmark, mens de har varierende opfattelser af kulturel integration. Det drejer sig om på den ene side mindre *salafi*-grupperinger, på den anden side om bevægelsen *Hizb ut-Tahrir* ('befrielsespartiet').

Salafi-grupperinger

Salafi har i en årrække været en udbredt betegnelse for en opfattelse, der ønsker at reformere religionen ved at vende tilbage til den oprindelige islam.³³ De mener, at den rette praksis for muslimer til alle tider er den, der sås hos Profeten og hans første efterfølgere, og alle skikke, der senere er opstået, er 'fornyelser' eller 'innovationer', der betragtes som skadelige og forbudte. Salafismen – som findes under forskellige betegnelser i alle islamiske samfund – er generelt modernistisk, i den forstand at den bryder med traditionelle tilhørsforhold til de ortodokse islamiske retsskoler og mener, at alle muslimer ved at studere Koranen i princippet er i stand til at forstå islam. Salafier er stærke modstandere af alt, hvad de anser for elementer, der er kommet ind i islam siden den første tid, særligt veneration af grave og helgener, sufisme, fejring af Profetens fødselsdag m.v. Det betragtes som folkelig overtro. Salafi kan bruges som generel betegnelse for muslimer, der står for reformistiske tilgange til islam, der går ud på at 'vende tilbage' til islams første tre generationer. I denne betydning omfatter termen en stor del af muslimerne i Danmark.

I en snævrere betydning bruges begrebet i nutiden om mere decideret puristiske grupper, der vil efterligne de første muslimer i alle detaljer og er modstandere af f.eks. at fejre fødselsdage (også børnefødselsdage), da de ikke finder belæg for det i de relevante islamiske tekster, dvs. Koranen og *hadith*. Heraf følger også, at de er stærke modstandere af moderne vestlig samfundsopfattelse og vestligt demokrati. Hvor de mere traditionelle salafier har ønsket at være aktive deltagere i de moderne samfund, lægger de nye puristiske salafi-grupper afstand til samfundssystemer, som

33. Ordet er en afledning af det arabiske *salaf*, 'forfader', der blev brugt om de første tre generationer af muslimer (Profeten Muhammed og hans fæller samt de to efterfølgende generationer). Den moderne salafisme føres normalt tilbage til den ægyptiske lærde og reformator Muhammad Abduh (1849–1905) og dennes elev Rashid Rida (1865–1935).

de mener, er styret af *kufir*, 'vantro', og ikke bygger på islam. Dette gælder for tiden samtlige stater i verden.

I Danmark findes mindre salafi-grupperinger af to lidt forskellige slags. En gruppe, der er kommet en del i offentlighedens søgelys, består af militante salafier, der er tiltrukket af en forståelse af det islamiske begreb *jihad* som krig mod 'islams fjender', f.eks. amerikanere og deres allierede i Irak. De bliver ofte i muslimske miljøer kaldt *jihadier*, altså personer, der går ind for (militant) *jihad*. De er gennemgående vanskelige at komme i kontakt med for udenforstående, men det drejer sig helt overvejende om unge mennesker, nogle af dem ned til 16–17 år. Blandt dem findes også et antal danskere, der er konverteret til islam. Kernen er nogle unge muslimer, der tidligere mødtes regelmæssigt til foredrag i en københavnsk moské hos en herboende prædikant, der fungerede som inspirator for gruppen.

På internettet blev disse synspunkter fremført på et website kaldet *www.tawhid.dk*, drevet af en løs gruppering af salafier. På websiden kunne man tidligere læse citater af Osama bin Laden og lovprisninger af *jihad* mod amerikanere og andre vesterlændinge i Mellemøsten. Der fandtes også et diskussionsforum, hvor et af de aktive medlemmer gjorde sig bemærket ved at hylde de terrorbomber, der i juli 2005 dræbte mindst 63 mennesker i den ægyptiske ferieby Sharm el-Sheikh. Ifølge den pågældende var stedet et legitimt bombemål, fordi det blev frekventeret af israelske og vestlige turister. Efter disse udtalelser kom der en del opmærksomhed om gruppen, og pludselig blev websitet i slutningen af juli 2005 fuldkommen ændret. Fra at være et aktivt site med store mængder tekstfiler og links og et diskussionsforum blev siden uden varsel forvandlet til et statisk site, der indeholder forskellige ukontroversielle islamiske belæringer, ligesom diskussionsforummet også forsvandt. Interessant var det, at et af de mest aktive medlemmer og ophavsmanden til de opsigtsvækkende udtalelser om terrorbomber var en ung dansker, der nogle år tidligere var konverteret til islam.

Selv om dette site helt har ændret form, er gruppens synspunkter utvivlsomt uændrede. Det kan endog meget vel tænkes, at de politiske begivenheder i verden, særligt krigen i Irak og den danske deltagelse heri, kan skubbe flere unge – heriblandt sandsynligvis også konvertitter – over i de ekstreme synspunkter, som *tawhid.dk* stod for.

Det er ikke alle salafier, der er militante og forkæmpere for jihad; en anden løst organiseret gruppe er mere typisk konservative og kunne kaldes *saudi-salafier*. Sådant en gruppe findes eksempelvis i København, hvor den har en foredrags- og læsekreds med en anden prædikant, men i samme moské som de netop nævnte jihadi-salafier. En anden gruppe befinder sig i Odense, hvor den driver websitet *www.al-islam.dk*, der hovedsageligt består af et antal oversatte artikler om forskellige emner, såsom islamiske trosprincipper, korrekt udførelse af ritualerne osv., samt en tilknyttet diskussionsgruppe.³⁴

I modsætning til de ovennævnte *jihadier* går disse ikke ind for væbnet kamp i Vesten, og de lægger sig snarere op ad den islamfortolkning, der er gældende i Saudi-Arabien, og som af *jihadierne* beskyldes for at være uislamisk, bl.a. fordi den støtter det saudiske kongedømme.

Hizb ut-Tahrir

Hizb ut-Tahrir (HT) er en gruppering, som uden tvivl kan kaldes en organisation – eller et 'parti', som de selv opfatter sig som. Hizb ut-Tahrir er en veritabel transnational bevægelse, en af de mest succesrige af slagsen inden for islam. Bevægelsen beskriver sig selv som et politisk parti:

Hizb ut-Tahrir er et politisk parti, hvis ideologi er Islam. Politik er partiets arbejde, og Islam er dets ideologi. Partiet arbejder iblandt og med den islamiske ummah (nation) med det formål at få ummah til at tage Islam til sig som sin sag, samt at lede denne til at reetablere Khilafah-staten (kalifatet) og styret med det Allah (swt) har åbenbaret, så de vender tilbage til eksistens.

Hizb ut-Tahrir er en politisk sammenslutning. Det er hverken en åndelig, akademisk, uddannelsesmæssig eller en velgørende sammenslutning. Den islamiske idé er sjælen for dens krop, dets frø og dens livshemmelighed.³⁵

Trods HTs selvforståelse som et parti opfylder de dog et antal kriterier for en religiøs organisation: De har en fælles religiøs dogmatik, de beskriver

34. I Sverige findes, ligesom i Danmark, ikke nogen effektiv organisering for salafi-grupperne. De formentlig små grupper i Stockholm er aktive på internet-sitet *www.salafi.se*.

35. HTs præsentation af sig selv på gruppens danske website, <http://hizb-ut-tahrir.dk/new/> Besøgt 8.1.2006.

deres mål og aktiviteter i religiøse termer, og de har i et vist omfang en fælles religiøs praksis. Deres vigtigste mål er genoprettelsen af det islamiske kalifat, der endegyldigt blev afskaffet i Tyrkiet i 1924.³⁶ Hizb ut-Tahrir blev grundlagt i Jerusalem i 1953 af Taqi al-Din an-Nabhani, men har i løbet af det halve århundrede, der er gået siden, bevæget sig langt ud over sin oprindelse som en palæstinensisk religiøs reformbevægelse. HT har i dag en global tilstedeværelse, særligt i Mellemøsten, Europa og Centralasien. Det internationale overhoved er bosat i Libanon, men bevægelsens hovedkvarter er på mange måder Storbritannien, hvor den har en stor tilhængerskare blandt yngre britiske muslimer med forskellig etnisk baggrund.

HT er kontroversielle, ikke kun for deres holdninger, men også for deres metoder. På grund af deres holdninger har de haft megen modvind i Danmark, især i store dele af det politiske liv, og flere fremtrædende politikere har ønsket at forbyde gruppen, da de anser den for farlig. Indtil nu er det dog lykkedes HT at fastholde, at de er en ikke-voldelig bevægelse. Gruppens metoder er også kontroversielle, idet de i mange tilfælde optræder med en aggressiv og insisterende retorik ved offentlige muslimske møder eller forsøger at udbrede deres synspunkter til muslimer på offentlige steder på en meget insisterende måde. Gruppen er en centralistisk og elitær bevægelse, der kræver, at interesserede nøje studerer bevægelsens 'adopterede skrifter', hovedsageligt forfattet af grundlæggeren, og man må erklære sig helt enige i synspunkterne, inden man kan blive fuldt medlem af bevægelsen. Det er en avantgardistisk tankegang, der har mange ligheder med den leninistiske opfattelse af et revolutionært parti som en særligt skolet avantgarde. Der menes at være ca. 50 medlemmer i Danmark og omkring 200 unge, der kommer til studiekredsene uden at have erklæret sig enige.³⁷ Deres kampagner retter sig særligt mod 'dårlige'

36. Der var ikke tale om et kalifat med reel politisk magt i Tyrkiet. Efter at det oprindelige arabiske kalifat var gået under ved mongolernes erobring af Bagdad i 1258, og titlen var blevet overtaget af fatimiderne i Ægypten, antog de osmanniske – tyrkiske – sultaner på et tidspunkt i 1500-tallet titlen kalif. Det var herefter en titel, der blev båret af den osmanniske sultan som en yderligere legitimering, indtil republikken blev indført efter 1. Verdenskrig, og først sultanatet, og i 1924 kalifat-institutionen, blev afskaffet af præsident Kemal Atatürk. HTs model for kalifatet går imidlertid entydigt tilbage til de første fire kaliffer efter Muhammed, 632–660, hvor det islamiske samfund stadig blev styret fra Medina.

37. Disse tal stammer fra Malene Grøndahl, Torben R. Rasmussen & Kirstine Sinclair, *Hizb ut-Tahrir i Danmark*, Århus 2003.

eller 'fracaldne' muslimer, der beskrives som næsten alle andre end dem selv. Bevægelsen har i en årrække haft en meget aktiv tilstedeværelse på internettet og har to danske websites: <http://hizb-ut-tahrir.dk> og <http://khilafah.dk>.³⁸

Konservative modernister og integration

De bevægelser, som vi her betegner som konservative modernister, har en negativ indstilling til politisk integration i Danmark og det demokratiske system generelt. Hertil hører deltagelse i folketings- og kommunalvalg, som de finder uforenelig med islam, både hvad angår opstilling til og deltagelse i valget. De mener, at demokrati er en form for afgudsdyrkelse, idet det indebærer, at man følger menneskeskabte love i stedet for Guds love. Både salafi-grupperinger og Hizb ut-Tahrir har således forud for de seneste danske valg ført kampagne blandt muslimer med henblik på at få dem til at undlade at deltage. Alle de nævnte grupper opfatter det som deres hovedformål at arbejde for et kalifat eller en islamisk stat, og de betragter muslimer, der deltager i den politiske proces, som afgudsdyrkere og fracaldne. Hermed er der tale om nytolkninger af, hvad fracald vil sige, og af *jahiliya* ('uvidenhedens tid') som et eksistentielt fænomen, der til stadighed skal bekæmpes, og ikke som en bestemt historisk periode. Der er tale om modernistiske opfattelser, der kan føres tilbage til bl.a. den ægyptiske forfatter Sayyid Qutb (1906–1966), der blev henrettet af den ægyptiske regering med den begrundelse, at han ville omstyrte staten. Hvor *jahiliya*, 'uvidenhed', traditionelt har været brugt om den før-islamiske kultur i Arabien, udvidede Qutb begrebet kraftigt, så det også omfattede nuværende muslimske samfund og deres ledere, der ikke fulgte den rette islam. Han nytolkede ligeledes begrebet *jihad* til at blive en personlig pligt for hver enkelt muslim til at kæmpe mod uretfærdighed og vantro.

For alle tre grupper gælder, at de har meget stærk vægt på kønsadskillelse, men det betyder ikke, at kvinderne holdes i hjemmet; de er derimod nogle af de mest aktive medlemmer i studiekredse, diskussioner på inter-

38. Hizb ut-Tahrir har en meget beskedent udbredelse i Sverige; der findes ingen svensk organisation, og de få eksisterende medlemmer er tilknyttet HT i København (personlig oplysning fra Kirstine Sinclair, 2. 12. 2005).

nettet og i afholdelse af store konferencer i sportshaller. Ligeledes har alle grupperne en vis tiltrækningskraft for unge danskere, der er konverteret eller ønsker at konvertere til islam, og de synes gennemgående at blive respekteret i grupperne.

De 'konservative' grupperinger lægger vægt på religiøse studier, hvor den enkelte muslim selv får kontakt med kilderne. Hvor salafi-grupperne er meget fokuseret på de traditionelle grundtekster, dvs. Koranen og *hadith*-samlingerne, har HT opbygget deres egen kanoniske litteratur, der, ud over Koran og *hadith*, overvejende består af skrifter af bevægelsens grundlægger an-Nabhani, som man skal erklære sig enig med, før man kan blive medlem. HT opfatter sig selv som åbenlyst i modsætning til etablerede autoriteter; således kritiserer de åbent den øverste sheikh for det islamiske lærdomssæde al-Azhar i Kairo og har meget lidt tilovers for Saudi-Arabien og andre muslimske lande med kongedømmer, som de anser for at være i modstrid med islam. *Saudi*-salafier har saudiske lærde som autoriteter, som f.eks. landets tidligere stormufti Abdul Aziz ibn Baz (1909–1999), og værdsætter således traditionel lærdom, men i en form, hvor man ikke er forpligtet på de traditionelle retsskoler. *Jihadi*-salafier har typisk ingeniører og andre autodidakte sheikher som autoriteter. De andre grupper, specielt *saudi*-salafierne, vil kraftigt fordømme *jihadi*-salafiernes positive syn på voldelige metoder samt deres støtte til selvmordsattentater og drab på civile. Dette ses som en ugyldig nytolkning, som uislamisk og som frafald.

De to salafi-grupper forholder sig dog ens til og i modsætningsforhold til HT, hvad angår ydre identitetsmarkører som klædedragt, kulturforbrug og forholdet til ikke-muslimer. Forskellene er umiddelbart synlige, idet salafier f.eks. typisk vil dyrke fuldskæg for mænd, etnisk arabisk tøj både for mænd og kvinder og i nogle tilfælde *niqab*, ansigtsslør, for kvinder,³⁹ mens Hizb ut-Tahrirs mænd i reglen vil gå i jakkesæt og være glatbarberede. Rygning anses desuden for tilladt af HT, mens det anses for forbudt af salafier, da de mener, at det ikke har noget belæg i de islamiske grundtekster. En anden forskel er, at HT-medlemmer gerne lytter til musik, mens salafierne anser al musik for uislamisk. Salafier vil således

39. På en konference arrangeret af unge kvindelige konvertitter i kredsen omkring en *jihadi*-prædikant i Nørrebrohallen i 2005 bar arrangørerne således *niqab*.

anklage HT for at efterligne de 'vantrø' og have en for vestlig livsstil. De vil desuden have en tendens til at mene, at man skal efterligne Profeten i alle detaljer, som f.eks. ved at have henna-rødt fuldskæg. Alt, hvad man er i tvivl om, og som Profeten ikke direkte har anbefalet, skal man som hovedregel afholde sig fra, da man risikerer, at det er en fornyelse, og der er en tendens til segregation også på det sociale plan, hvor man skal have så lidt som overhovedet muligt at gøre med ikke-muslimer. HT'ere kan således i højere grad end salafier indgå i sociale sammenhænge med ikke-muslimer.

De konservative modernister ser umiddelbart ud til at være vanskelige at integrere i samfundet, da de på flere områder ikke selv ønsker integration. De vender sig stærkt imod politisk integration, mens de har divergerende opfattelser af kulturel integration, hvilket de bevidst udtrykker med ydre identitetsmarkører, således som det er fremgået. Dette må primært ses som en måde, man kan positionere sig på indbyrdes i de tværnationale bevægelser, ligesom de forskellige holdninger illustrerer forskellige syn på islams indhold og dermed deres forskellige tolkningsmåder. Set fra aktørperspektivet lægger de konservativt modernistiske grupper altså betydelig afstand til den integrationsproces, der anses for den ønskelige i Danmark. Dette gør de, fordi de ikke accepterer de præmisser, samfundet bygger på. Interessant er det, at man i disse bevægelser finder et antal danske konvertitter. For dem er det ikke relevant at tale om integration, men snarere om en form for selvsegregation. De konservative bevægelser er transnationalt orienterede, og man kan sige, at der i stedet foregår en integration til sådanne transnationale grupperinger.

Liberale modernister – tilslutning til samfundssystemet som foreneligt med islam

Over for de 'konservative' grupper står en blandet flok af 'liberale modernister'. De opfatter ikke det danske majoritetssamfund som *jahiliya* eller som *dar al-harb* ('krigens område', eller 'det ikke-islamiske område'). De værdsætter derimod udviklingen i Europa mod en sekularisering af samfundslivet og med sikring af borgerrettigheder og religionsfrihed. Faktisk mener de, at langt flere af de principper, de forstår som islamiske, gør sig gældende i Europa end i muslimske lande. Det gælder retssik-

kerhed, velfærd og omfordeling af goder, sundhedssystemer og uddannelsessystemer samt ikke mindst retten til frit at praktisere sin tro. Der er derfor ikke nogen loyalitetskonflikt mellem identiteten som muslim og som borger, og de liberale ønsker gennemgående bevidst en politisk integration. De er ifølge *shari'a* forpligtet til at yde deres bedste for det fællesskab, de har valgt at indgå i. Dette begrundes med, at muslimerne i Europa, ved at komme hertil, implicit eller eksplicit har indgået en pagt med de samfund, de er bosat i. Situationen sammenlignes til tider med, at Profeten Muhammed i Mekka og Medina indgik pagter med både jødiske og polyteistiske grupper. Disse pagter var muslimerne forpligtede til at overholde, medmindre de blev brudt af modparten.

Muslimer i Dialog

En af de velkendte liberale grupperinger kaldes *Muslimer i Dialog* eller *MiD*. Denne bevægelse, som er en velorganiseret forening med bestyrelse og årlige generalforsamlinger, opstod i efteråret 2003 ud af resterne af ungdomsgrupperne fra det tidligere nævnte pakistanske Minhaj ul-Quran. Senere er aktive personer fra andre etniske grupper gået ind i foreningen, som dermed reelt har fået et tværetnisk præg. *Muslimer i Dialog* har nu bevæget sig helt ud over sit udgangspunkt i det pakistanske miljø og tæller medlemmer fra mange forskellige etniske baggrunde, herunder danske konvertitter:

Foreningen henvender sig til alle muslimer, uagtet hvilket etniske tilhørsforhold man har. Den søger at opnå sine formål ved at motivere muslimer til at tilegne sig islamisk viden samt viden om samfundsforholdene, med henblik på at udvikle egenskaber som medmenneskelighed og næstekærlighed – vigtige forudsætninger for en god samfundsborger.⁴⁰

Muslimer i Dialog er mere end en rent religiøs bevægelse; den kan snarere betegnes som en interesseorganisation med en fælles opfattelse af islam. Gruppen har i sin levetid organiseret en række offentlige foredrag og møder, en studietur til Istanbul i fastemånedens m.v., og den har flere gange gennemført 'islam-kursus' primært for muslimer, der gerne vil vide mere

40. Ovenstående er en del af beskrivelsen fra *MiD*'s hjemmeside: www.m-i-d.dk/site/frontgenvis.asp?id=2. Besøgt 7. 1. 2006.

om religionen. Den samler nu en række af de mest aktive personer fra det liberalt modernistiske muslimske miljø i Danmark. Tæt på bevægelsen ligger også personkredsen bag nogle af de mest fremtrædende internet-tilstedeværelser for muslimer i Danmark: websitet *www.islam.dk* og diskussionsforummet *Danmarks Forenede Cybermuslimer (DFC)*.

Tariqa Burhaniya

Sufismen er ikke stærkt repræsenteret i Danmark, men en enkelt velorganiseret gruppering findes i Københavnsområdet, nemlig den oprindeligt sudanesiske *Tariqa Burhaniya*.⁴¹ Denne sufi-orden opstod i 1930'erne og var indtil omkring 1980 begrænset til Sudan og Ægypten, men den er i løbet af de seneste 25 år ekspanderet i Europa og resten af verden og er nu en transnational og transetnisk sufi-bevægelse. Ordenen har i Tyskland og andre europæiske lande overvejende vundet tilhængere blandt konvertitter, med Danmark som en undtagelse. *Burhaniya* har eksisteret i Danmark siden ca. 1990 og tiltrækker her forskellige grupper af yngre muslimske indvandrere, særligt pakistanere, men også arabere og nogle få danske konvertitter.

I nogle år foregik ordenens praksis under private former; i 1996 lejede man lokaler i Hvidovre, og i 2003 kunne den danske afdeling købe en nedlagt erhvervsjendom i Rødovre. Den danske gren har i dag et par hundrede medlemmer og er organiseret som en forening med bestyrelse til de administrative opgaver. Den danske afdeling er autonom, hvad angår interne forhold, men alt vedrørende religiøs praksis er koordineret med bevægelsens ledelse, der befinder sig i Sudan og i Tyskland. I religiøs forstand kan den danske gren ikke være autonom, idet hele bevægelsen bygger på personlig initiation til det sudanesiske overhoved samt på fælles praksisformer og adfærdsregler, der er fastlagt af den oprindelige grundlægger.

41. *Burhaniya* er præsenteret i Søren Lassen, »Tariqa Burhaniya – en transnational sufi-bevægelse i Danmark«, *Religion. Tidsskrift for Religionslærerforeningen for Gymnasiet og HF*, nr. 3, 2004, s. 34–44. Der findes også mindre sufi-grupper i Danmark, der knytter sig til Naqshbandi-ordenen, men deres medlemskreds er næsten udelukkende muslimer med tyrkisk baggrund, med undtagelse af enkelte konvertitter, der har tyrkiske ægtefæller. I Sverige er der en noget større sufi-aktivitet, og flere forskellige sufi-ordener er repræsenteret i Sverige, overvejende bestående af muslimer med indvandrerbaggrund. Se Ingvar Svanberg »Alevismen och invandrade sufiordnar«, *Blågul islam? Muslimer i Sverige*, red. Ingvar Svanberg & David Westerlund, Nora 1999, s. 70–79.

Burhaniya er en religiøs organisation, men den fungerer også som social kontekst, idet bevægelsens arrangementer for det meste frekventeres af medlemmernes familier. Den religiøse praksis er det centrale bindeled i bevægelsen; den er krævende og falder i to typer: a) personlig praksis, der går ud på, at hvert medlem dagligt læser eller reciterer religiøse sentenser, som Guds navn el.lign., i flere timer, og b) kollektiv praksis, hvor man mødes i gruppens bygning en aften om ugen for at udføre sufi-ritualer. Bevægelsen har i Danmark ikke gjort noget videre for aktivt at udbrede kendskabet til sin praksis og søge medlemmer. Rekruttering er hidtil overvejende sket gennem personlige kontakter i muslimske miljøer, og Burhaniya har indtil nu næsten ikke haft nogen offentlig fremtræden.

Forum for Kritiske Muslimer

Foreningen *Forum for Kritiske Muslimer* blev stiftet i 2001 af primært to initiativtagere: en ung, akademisk uddannet muslimsk kvinde med blandedt dansk-arabisk baggrund og en dansk, ikke-muslimsk universitetslektor. Foreningen adskiller sig fra de hidtil nævnte, ved at den har både muslimer og ikke-muslimer som medlemmer.⁴² Trods dette arbejder foreningen målbevidst med nytolkning af islam og tilslutter sig eksplicit den såkaldte 'euro-islam' og dens mest kendte fortalere Tariq Ramadan. Foreningen har, især i sine første år, afholdt en række ambitiøse debatarrangementer, hvor man har bragt muslimer med forskellig baggrund, islamforskere og andre, sammen, herunder et offentligt møde med både sunni-muslimer og Ahmadiyya-muslimer.⁴³

Kritiske Muslimer er fortalere for en sekulariseret religiøsitet og lægger afstand til konservativt-modernistiske tanker om, at islam ikke kan forenes med vestlige demokratibegreber, som det ses af følgende uddrag af et 'manifest' på foreningens website, www.kritiskemuslimer.dk:

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 sand-

42. Desuden er det muligt for muslimer af alle konfessionelle retninger at blive medlemmer. Foreningen er således den eneste, hvor Ahmadiyya-muslimer og andre muslimer blandes.

43. Forholdet mellem sunni-muslimer og Ahmadiyya er generelt dårligt, idet sunni-muslimer opfatter Ahmadiyya som ikke-muslimer pga. visse elementer i deres dogmatik. Dette gælder også blandt muslimer i Danmark.

hedsideologi. 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. Demokrati begrebet er universelt i den forstand at det ikke er knyttet til en bestemt nationalitet, religion eller geografisk område. [...] Vi tror på at Koranen er Guds åbenbarede ord og det er en vigtig forudsætning for vores liv. Men denne betragtning er irrelevant i en samfundsmæssig eller politisk kontekst. Her er det væsentlige hvilke konklusioner man drager af sin tro i praksis.⁴⁴

Liberale muslimer og integration

De liberale muslimer er kendetegnet ved, at de på de fleste områder, frem for alt det politiske, ønsker integration i det danske samfund. Også på det kulturelle område ønskes generelt en betydeligt større integration end hos de konservative grupper. Den såkaldte 'euro-islam' har i nogle år været meget omtalt, ofte forbundet med den i Schweiz bosatte Tariq Ramadan,⁴⁵ der er en kendt fortaler for nytolkninger af religionen blandt den muslimske minoritetsbefolkning i Vesteuropa.⁴⁶ I Danmark skelner muslimer ofte mellem *euro-islam* og *europæisk islam*. Skellet går på, om man principielt er sekularister eller ej. Den første holdning kendetegner Forum for Kritiske Muslimer, der arbejder for en universel adskillelse af religion og politik og som betegner sig selv som den danske udgave af euro-islam. Andre muslimer af den 'liberalt-modernistiske' retning, der har gjort sig gældende i den offentlige debat, foretrækker at kalde sig europæiske muslimer, angiveligt for at lægge afstand til euro-islam, som de forstår som noget, der skal defineres og påtvinges muslimer udefra. Muligvis er det samtidig for at lægge afstand til Forum for Kritiske Muslimer, som de mener, går for langt i deres nytolkninger. Den officielle holdning, når man spørger lederne i Muslimer i Dialog, er, at man bør følge en retsskole, da det hindrer ekstreme nytolkninger i begge retninger.

I praksis, ved f.eks. undervisningsforløb og debatarrangementer, tyde-

44. www.kritiskemuslimer.dk/formaal.htm. Besøgt 8.1.2006.

45. Blandt muslimer i Danmark er den mest læste af Tariq Ramadans bøger *At være europæisk muslim*, København 2002.

46. Tariq Ramadan benytter imidlertid ikke selv begrebet euro-islam, men taler om at være europæisk muslim.

liggøres dette forhold til retsskolerne ikke, men hver underviser taler ud fra sit eget synspunkt, og resultatet bliver en slags nytolkning, hvor man benytter forskellige retsskoler og principper for tolkning, alt efter personlige præferencer og emner. Sufi-ordenen Burhaniya har nogle traditionalistiske træk, bl.a. følger de alle *maliki*-retsskolen, men samtidig er deres deltagelse i bevægelsen i udpræget grad et personligt valg – et udtryk for en modernistisk opfattelse.

Hverken Burhaniya eller Muslimer i Dialog vil afvise det ønskværdige i en islamisk stat, men det er ikke noget, de prioriterer i deres arbejde, og de forstår bestemt ikke det samme ved en islamisk stat som HT og salafier. De vil snarere forstå den som et styre, hvor de religiøse principper f.eks. sikrer en mere retfærdig økonomisk fordeling af goderne, end det er tilfældet i et kapitalistisk system. I praksis er forskellen på Forum for Kritiske Muslimer og de europæiske muslimer næppe så stor, da de Kritiske Muslimer ganske vist understreger, at religion ikke må diktere politik, men omvendt, at man som religiøs person er personligt motiveret af sin tro, også hvis man er politiker.

Muslimer i Dialog og Forum for Kritiske Muslimer arbejder meget bevidst på at være offensive og politiske gennem partipolitik, offentlige debattmøder, pressemeddelelser etc., mens sufi-ordenen Burhaniya ikke søger at komme i offentlighedens søgelys, men snarere er koncentrerede om deres egen udvikling mod Gud og derved også, som de formulerer det, at blive mere hjælpsomme og tolerante medmennesker.

I forhold til de ydre markører finder man hos de liberalt-modernistiske grupper en blandet praksis, dvs. både markører som skæg, jakkesæt, tørklæde og langt hår, og der lægges alle steder vægt på, at klædedragten, og ikke mindst tørklædet, skal være et personligt valg. Hos Muslimer i Dialog er tendensen dog, at det ene valg er bedre end det andet. Dvs., at en kvinde er kommet længere i sin åndelige udvikling, når hun bærer tørklæde. Sådant opfattes det ikke i de andre grupper. I Forum for Kritiske Muslimer læses skrifterne således, at det ikke er hverken påbudt eller forbudt at bære tørklæde, og at begge dele er lige gode. Hos Burhaniya er holdningen mere uafklaret. Her kan man møde den holdning, at tørklæde er påbudt, men at man selv skal være klar til det først. Man kan dog også møde den holdning, at man i virkeligheden helst skal undlade at bære tørklæde for ikke at skille sig ud fra resten af befolkningen. Bur-

haniya har endvidere den holdning, at mænd ikke skal bære fuldskæg; de fleste medlemmer er glatbarberede, og nogle få har et lille overskæg. Begrundelsen er her både, at man ikke skal skille sig ud fra resten af det danske samfund, og at fuldskæg af mange danskere associeres med ekstremistiske muslimske holdninger, som Burhaniya ikke ønsker at være forbundet med.

Man kan, som det er fremgået, derfor ikke slutte, at praktiserende muslimske kvinder med tørklæde automatisk har en afvisende holdning til det danske samfund, sådan som det ofte fremstilles i den offentlige debat. Man kan sagtens være meget engageret i sin religion, bære tørklæde og andre religiøse markører og samtidig have en liberal islamopfattelse, hvor man engagerer sig i samfundet.

Sammenfatning – en flertydig integration

Vi har i denne artikel fokuseret på organiseringen af muslimer i Danmark i et generationsperspektiv og peget på en vækkelse blandt unge muslimer og en organisering i tværnationale bevægelser. Mens dele af den muslimske ungdom således betoner deres muslimskhed, er der en tendens i den offentlige mediedebat til at betragte religiøse muslimer generelt som fundamentalister og som et integrationsproblem. Problemet er, at det sjældent tydeliggøres, hvad der menes med såvel integration som fundamentalisme. Vi har her foreslået, at man kan opfatte den religiøse vækkelse blandt unge muslimer som et led i en integrationsproces, hvis man vel at mærke forstår integration i en multikulturel eller pluralistisk udgave, i den forstand at der er plads til forskellighed på det kulturelle område. Vækkelsen kan således opfattes som en proces fra en traditionel diaspora-identitet, hvor identiteten i høj grad er knyttet til et bestemt hjemland, og til en religiøs identitet rettet mod en abstrakt *umma*, hvilket muliggør en afstandtagen til forældregenerationens selvsegregation og organisering efter nationalt og etnisk tilhørsforhold. Organiseringen i nye grupperinger muliggør etableringen af nye netværk, og der foregår således en integration i form af et fællesskab om det at være muslim på tværs af forskellige etniske tilhørsforhold, herunder dansk etnicitet. Medlemmerne af organisationerne, der udgør en ofte veluddannet elite, optræder desuden gennem organisationerne som samtalepartnere for

politikere og journalister og har derved indflydelse på den offentlige debat og på dagsordenen for islam i Danmark. I vores forståelse har integration på det strukturelle plan først og fremmest at gøre med systemet og de rettigheder, der herfra gives minoriteten. Man kan dog sige, at organisationerne kan fungere som en strategi for reelt at opnå de formelle rettigheder, man har i samfundet, og at den dermed får implikationer for strukturel integration.

I nogle tilfælde betyder tilknytningen til *umma* en afvisning af samfundssystemet og i mere eller mindre grad også til det kulturelle og sociale fællesskab med majoritetsbefolkningen. Det er således muligt at være integreret i samfundet strukturelt, ved at man følger spillereglerne og overholder landets love, men ikke politisk og kulturelt. I andre tilfælde betyder tilknytningen til *umma* netop en vægt på aktiv deltagelse i samfundet, både på det politiske og kulturelle plan. Vi har således argumenteret for, at det er nødvendigt at skelne mellem forskellige slags religiøse muslimer, og for, at man ikke blot kan stille dem op som fundamentalister i et modsætningsforhold til såkaldte 'moderate muslimer' eller 'kulturmuslimer'. Aktørerne i de tværnationale bevægelser markerer deres identitet som religiøse og er i denne betydning alle fundamentalister. Vi har derfor foreslået, at man skelner mellem religionens indhold og funktion. Mht. til religionens indhold giver det ikke mening at inddele muslimer efter, hvorvidt de opfatter Koranen som Guds åbenbarede ord eller ej, da dette er et grundlæggende dogme. Skillelinjerne går snarere efter, hvordan man fortolker Koranen og andre grundlæggende skrifter. Her kan man pege på et skel mellem traditionalister og modernister. Vi har gjort opmærksom på, at der findes mindst lige så store skel mellem det, vi har kaldt for henholdsvis konservative og liberale modernister. Vi har desuden argumenteret for, at de unge i tværnationale bevægelser alle er modernister, som på forskellig vis forholder sig til det at være i en minoritetssituation. De unge vakte er modernister, ikke kun i modsætning til traditionalister, men i højere grad i forhold til forældregenerationens generelt mere etniske og nationale former for islam.

De modernistiske tolkninger giver i højere grad mulighed for at forholde sig til den minoritetssituation, man i Vesten befinder sig i. Man kan her enten have en afvisende holdning til social og kulturel integration, sådan som man ser det hos de konservative modernister, der generelt anser

omgivelserne for en fare og såkaldte vestlige værdier som uforenelige med islam. For de liberale modernister gælder, at de betoner deres muslimske identitet og dermed skiller sig kulturelt ud fra majoriteten, samtidig med at de finder mange af de vestlige værdier fuldt forenelige med islamiske værdier.

En anden skillelinje gælder religionens funktion, hvor man kan skelne mellem sekularister og islamister, hvad angår synet på, hvor meget islam skal fylde i samfundet. Her har vi argumenteret for, at det væsentlige skel i minoritetskontekster som i Danmark snarere er, hvordan man forholder sig til majoritetssamfundet, hvor man kan tale om enten afvisning eller tilslutning. Dette skel er stort set sammenfaldende med, om man er konservativ eller liberal modernist. Hvorvidt man afviser eller tilslutter sig majoritetens samfundsmode afhænger imidlertid ikke af, om man generelt er sekularist eller islamist. Blandt de liberale modernister findes således både aktører, der principielt er sekularister og mener, at islam ikke skal blandes med politik, og aktører, der mener at en islamisk styreform er ønskværdig, samtidig med at de i minoritetssituationen slutter op om samfundet, de bor i. Dette er ikke modstridende positioner, da en islamisk styreform netop betyder noget ganske andet for de liberale modernister end for de konservative. De liberale modernister opfatter således en islamisk stat som en styreform, der hviler på mange af de samme grundprincipper som vestlige samfund, såsom demokrati, retssikkerhed, menneskerettigheder, frihedsrettigheder etc.

Der opstår ofte misforståelser i den offentlige debat om muslimers loyalitet over for det danske samfund, og en tilbagevendende konflikt gælder spørgsmålet om *shari'a*. Det er en ofte fremført kritik mod muslimer i Danmark, at de 'i virkeligheden' vil indføre en islamisk stat, og at de ikke vil gå ind på, at Grundloven står over *shari'a*. Denne undersøgelse har vist, at tingene er mere sammensatte: Lidt firkantet udtrykt står på den ene side de konservative modernister. De har som ønskemål indførelsen af et islamisk styre, der ikke harmonerer med vestlige demokratibegreber, men samtidig anvender de til dels den demokratiske proces til at fremme deres sag. De står således på linje med radikalt oppositionelle og antiparlamentariske smågrupper, som i forvejen fandtes i det danske samfund. Man kunne endog fremføre, at samfundssystemet kan have gavn af at blive udfordret af stærkt kritiske bevægelser, som sætter dets grundvær-

dier til debat. I den anden ende af spektret og i midten finder vi de liberale modernister og i øvrigt den muslimske 'hovedstrøm'. De bliver undertiden mistænkeliggjort, fordi de ikke vil tage afstand fra *shari'a*, men som vi har vist, synes deres islamiske idealsamfund i høj grad at bygge på allerede eksisterende 'vestlige' værdier. Det faktum, at de deltager aktivt i den demokratiske proces, burde kunne afværge denne kritik.

Det er en velkendt antagelse i integrationsforskningen, at *politisk* integration af indvandrere er nødvendig og ønskelig.⁴⁷ Her står vi over for nogle grupper, der ikke ønsker politisk integration, selv om de har muligheden, herunder danske konvertitter, der segregerer sig politisk. Endvidere har vi set, at den *kulturelle* integration er den mest flertydige. Hvor mange mener at kunne aflæse graden af integration som en helhed af kulturelle markører, ser man, at disse i lige så høj grad tjener til at markere holdninger over for andre muslimske grupper. Når man i den offentlige debat taler om fundamentalister over én kam, overser man således, at man sagtens kan være religiøs og vise dette med ydre markører som tørklæde; man kan også argumentere med henvisning til religiøse skrifter og mene, at islam i princippet er altomfattende og således også vedrører samfundet, og samtidig tilslutte sig majoritetens samfundsopfattelse og såkaldte vestlige værdier. Lidt provokerende udtrykt har vi argumenteret for, at fundamentalister – i visse udgaver – faktisk kan og vil integreres.

Summary

Cross-national movements among Muslims in Denmark

The article aims to describe and analyse the rise of cross-national religious movements among young Muslims in Denmark, and relate them to the process of integration into Danish society. After observing that the number of cross-national movements seems to be increasing, the authors discuss this tendency as a form of integration. As they are a motion away from traditional, ethnic or nationally centred Islam, towards new de-traditionalized interpretations, the movements are an expression of young Muslims' break with their parents' countries of origin and a search for new Danish or Western Muslim identities. The authors then

47. Se f.eks. Lise Togeby, *Fra fremmedarbejdere til etniske minoriteter*, Århus 2003, s. 264.

discuss the various forms of integration in the literature and settle for a distinction between *structural*, *political* and *cultural* integration. The issue of terminology of Islamic positions or viewpoints is contested; the authors point out that the dichotomization between *fundamentalist* and *moderate* Muslims current in Denmark is insufficient, and in particular *fundamentalism* is an unclear term. Building on a graphic model borrowed from Jan Hjärpe, a couple of new models are developed, in order to be more suited to analyse the views of the interpretation of Islam and the role of religion in society found among young Muslims. A presentation of cross-national Islamic movements in Denmark follows, building on the authors own research. It is found that they can mainly be classified as *conservative* or *liberal modernists*. After the presentations, the authors discuss the attitudes to integration among the movements, where it is shown that visible cultural symbols, such as headscarves and Arabic dress, often serve more as elements of the internal discussion among Muslims than as a statement to outsiders. Finally, a conclusion summarizes the article and contends that outward signs of attachment to Islam cannot be taken as indicating the degree of integration into Danish society. It is found that certain groups refuse *political* integration in spite of having the option, whereas others combine their religious identity as Muslims with a stress on participation in society and a valuation of the democratic processes.

Referencer

- Bektovic, Safet, *Kultur møder og religion: Identitetsdannelse blandt kristne og muslimske unge*, Museum Tusulanum, København 2004
- Brix, Helle Merete & Hansen, Torben, *Islam i Vesten: På koranens vej?*, Tiderne Skrifter, København 2002
- Brix, Helle Merete, Hansen, Torben & Hedegaard, Lars, *I krigens hus – islams kolonisering af Vesten*, Hovedland, Beder 2003
- Bourdieu, Pierre, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge University Press, Cambridge 1977
- Clifford, James, »Diaspora«, *Cultural Anthropology*, Vol. 9, n. 3, 1994
- Emerek, Ruth, »Integration – eller inklusion? Den danske diskussion om integra-

Tværnationale bevægelser blandt muslimer i Danmark

- tion«, *AMID Working Paper Series* 31, Aalborg 2003
- Grøndahl, Malene, Rasmussen, Torben R. & Sinclair, Kirstine, *Hizb ut-Tahrir i Danmark: farlig fundamentalisme eller uskyldigt ungdomsoprør?*, Aarhus Universitetsforlag, Århus 2003
- Hamburger, Charlotte, »Assimilation som et grundtræk i dansk indvandrerpolitik«, *Politica – tidsskrift for politisk videnskab*, nr. 3, 1990, s. 306–319
- Hamburger, Charlotte, »Etniske minoriteter og social integration«, *Social integration*, red. Lilli Zeuner, Socialforskningsinstituttet, København 1997, s. 135–168
- Hjärpe, Jan, *Politisk islam – Studier i muslimsk fundamentalism*, Skeab, Stockholm 1983
- Islam i Danmark – Tanker om en tredje vej*, red. Holm, Adam, Jarlner, Michael & Jespersen, Per Michael, Gyldendal, København 2002
- Jacobsen, Brian, »Muslimer i Danmark – en kritisk vurdering af antalsopgørelser«, *Tørre tal om troen. Religionsdemografi i det 21. Århundrede*, red. Margit Warburg & Brian Jacobsen, Institut for tværkulturelle og religiøse studier ved Københavns Universitet, København 2006
- Jensen, Tina & Østergaard, Kate, »Omvendelse til islam i Danmark – gætterier og realiteter«, *Tørre tal om troen. Religionsdemografi i det 21. Århundrede*, red. Margit Warburg & Brian Jacobsen, Institut for tværkulturelle og religiøse studier ved Københavns Universitet, København 2006
- Johansen, Karen-Lise, *Muslimske stemmer: religiøs forandring blandt unge muslimer i Danmark*, Akademisk Forlag, Viborg 2002
- Lassen, Søren, »Tariqa Burhaniya – en transnational sufibevejelse i Danmark«, *Religion. Tidsskrift for Religionslærerforeningen for Gymnasiet og HF*, nr. 3, 2004, s. 34–44
- Liberal Islam: A Sourcebook*, red. Charles Kurzman, Oxford University Press, Oxford 1998
- Lincoln, Bruce, »Den 11. september fra en religionshistorikers synsvinkel«, *Chaos, Dansk-norsk tidsskrift for religionshistoriske studier*, nr. 38, 2002, s. 7–24
- Martikainen, Tuomas, »Religion, Immigrants and Integration«, *AMID Working Paper Series* 43, Aalborg 2005
- Mikkelsen, Flemming, »Indvandrere og civilsamfundet«, *AMID Working Paper Series* 19, Aalborg 2002
- Mikkelsen, Flemming, *IntegrationsStatus 1999–2003*, Catinét, København 2003
- Otterbeck, Jonas, *Islam på svenska – Tidskriften Salaam och islams globalisering* (Lund Studies in History of Religions, vol. 11), KFS, Lund 2000

- Pittelkow, Ralf, *Efter 11. september: Vesten og islam*, Lindhardt & Ringhof, København 2002
- Ramadan, Tariq, *At være europæisk muslim*, Hovedland, København 2002
- Rippin, Andrew, *Muslims. Their Religious Beliefs and Practices*, Routledge, Macmillan, London 2001
- Roald, Anne Sofie, »Muslim Women in Sweden«, *Tidsskrift for kirke, religion og samfund*, hft. 1, årg. 17, 2004, s. 65–77
- Roy, Olivier, *Den globaliserede islam*, Vandkunsten, København 2004
- Sander, Åke, »To What Extent is the Swedish Muslim Religious?«, *Islam in Europe – The Politics of Religion and Community*, red. Steven Vertovec & Ceri Peach, London 1997, s. 179–210
- Schmidt, Garbi, »Dialectics of Authenticity: Examples of Ethnification of Islam Among Young Muslims in Sweden and the United States«, *The Muslim World*, v. 92, 2002, s. 1–17
- Shepard, William, »Islam and Ideology – Towards a Typology«, *International Journal of Middle East Studies*, v. 19, 1987, s. 307–336
- Simonsen, Jørgen Bæk, *Det retfærdige samfund. Om islam, muslimer og etik*, Samleren, København 2001
- Svanberg, Ingvar, »Alevismen och invandrade sufiordnar«, *Blågul islam? Muslimer i Sverige*, red. Ingvar Svanberg & David Westerlund, Nya Doxa, Nora 1999, s. 65–83
- Togeb, Lise, *Fra fremmedarbejdere til etniske minoriteter*, Aarhus Universitetsforlag, Århus 2003
- Østergaard, Kate, »Konversion og nye tendenser i dansk islam«, *Svensk Religionshistorisk Årsskrift*, vol. 13, 2004, s. 144–166
- Østergaard, Kate, »Muslim women in the Islamic field in Denmark – Interaction between converts and other Muslim women«, *Tidsskrift for kirke, religion og samfund*, hft. 1, årg. 17, 2004, s. 29–46
- Østergaard, Kate, »Repræsentationer af islam og muslimer i ti islambøger efter 11. september 2001«, *Chaos. Dansk-norsk tidsskrift for religionshistoriske studier*, nr. 44, 2005, s. 185–194