



# Kritisk Forum

FOR PRAKTISK TEOLOGI

110

ISLAMBILLEDER · DECEMBER 2007

# Forord

Ideologierne faldt, og religionerne er i stedet kommet tilbage som en væsentlig markør for identitet og dannelse. Interessen for især islam er i disse år stor. Den verdenspolitiske udvikling samt den øgede muslimske tilstedeværelse i de europæiske lande har været medvirkende til dette fokus.

Der skrives fortsat mange bøger om islam, der redegør for denne religions historiske udvikling og lære. Vinklerne i disse udgivelser er legio. De er bl.a. religionshistoriske, antropologiske og politologiske.

Den aktuelle situation i verden får ofte islam til at træde frem som det andet og det anderledes i forhold til kristendom, modernitet og Vesten. Islam har derved i dag, direkte eller indirekte, også en stærk påvirkningskraft, ikke mindst som modbillede.

Dette temanummers anliggende er netop karakteren af den påvirkningskraft, som islam har på kirke og samfund. Redaktionen er primært interesseret i at undersøge, hvordan islams tilstedeværelse og de islambilleder, vi gør os, påvirker kirkens forkyndelse og teologien. Med andre ord, hvad sker der, når vi beskæftiger os med de andre? Hvilke spørgsmål forsvinder og hvilke nye kommer til, når modernitetskritik blander sig med kulturmøde. Og hvad sker der med forholdet til islam? Påvirker det præstens prædikener? Skærper det spørgsmålet om kirkens synlighed? Religionens plads i det offentlige rum? Og har det indflydelse på forholdet mellem samfund og religion?

Dette nummer handler således ikke primært om islam, dens historie og udvikling, men derimod om hvad det fornyede fokus på islam i de senere år har gjort ved den folkekirkelige indre samtale.

Forfatterne af dette nummer fremhæver hver på deres måde kravet om konkret viden om moderne islam. Fordomme er mindre legitime end nogen sinde før. Først og fremmest af hensyn til egen mulighed for åben fortolkning. En anden vigtig konsekvens er behovet for at være hjemme i egen tradition og arbejdet med at tydeliggøre den uden at sætte nuancer og kompleksitet over styr.

Fundamentalisme som den absolutte modpol til folkekirkens kristendom giver en ramme og orientering for nyfortolkende læsning både inden for islam og dermed inden for vores kontekst.

Gudsbilledet gives en stærkere pointering, hvad enten det er treenighedsbegrebet eller teodiceproblemet, der sættes som fortegn; ligesom »genopdagelsen« af Gud som uudsigelig er en provokation i en fælles horisont, hvor alt skal kunne »dokumenteres«. En ny vinkel på spørgsmålet om hvorvidt uudsigelighed og bevægelighed, kan anes.

Men også spørgsmålet om lovreligion som noget entydigt negativt sættes i spil. I en tid, hvor alt er til forhandling, er rammer og struktur ikke udelukkende af det onde, og desuden er der lang tradition for at omgås loven i såvel GT som i islamisk praksis.

Mediernes rolle som aktive aktører, hvor konfrontationen er blevet selve metoden, og nuancer ikke sælger, kan ikke vurderes højt nok, selv om kirken mest har erfaring med den »bløde kommunikation«, er det måske på dette felt, dens synlighed skal gøre sig gældende.

Det ser ud til, at spørgsmålene til religion og livsstil er blevet flere. På godt ved at religion bliver opfattet som noget uomgængeligt og på ondt, hvor islam kommer til at opfylde samfundets behov for (nye) fjendebilleder. Men det synes, som om den folkekirkelige tradition, vi står i, har den kombination af nødvendighed og overskud, der kan betyde, at det ikke er ukendskab eller fordomme, der gør mere ondt end godt.

# Den åbne fortolknings nødvendighed

*Anne Ehlers*

Hvad er » modsætningen« til dansk folkekirkekristendom? Efter forfatterens mening er det religiøs fundamentalisme i alle de afskygninger, den måtte fremtræde i, ikke mindst i for snævre opfattelser af islam og muslimer. Udfordringen og opgaven for præster og teologer er med andre ord at orientere sig i oplyst, selvkritisk islam, det vil sige undersøge, hvordan moderne muslimer fortolker og fremstiller deres religiøse tradition. Ikke for islams og muslimers skyld, men for at vi selv kan blive klogere og måske tilmed inspirerede til at holde åbne fortolkninger af såvel kristendom som islam levende.

Seriøs nytænkning inden for islam burde for længst være gjort. Muslimer har bekvemt stølet på – eller snarere: er faldet tilbage på – ældgamle fortolkninger i alt for lang tid... Fastfrysningen af fortolkning, lukningen af itjtihad's porte, har haft en ødelæggende virkning på muslimsk tænkning og handling. Det har affødt, hvad jeg kun kan beskrive som tre metafysiske katastrofer: ophøjelsen af Shari'a til et guddommeligt niveau med den konsekvente fjernelse af de troendes aktivitet, samt sidestillingen af islam med staten.

Disse ord stammer ikke fra danske præster og teologer, der mener sig i deres gode ret til at kalde sig »islam-kritiske«. Ordene kommer heller ikke fra folk, som godt nok ikke kan lide islam men meget gerne vil elske muslimer (en besynderlig skelnen!), ej heller fra mere kulturalistisk tunede hjerner, der ser is-

lam som den store »andethed« og modsætning i forhold til »Vesterlandets« oplyste kristendom.

Udtalelsen skyldes Ziauddin Sardar (f. 1951), der er knyttet til City University i London og blandt andet har rødder i Saudi-Arabien. Sardar beskæftiger sig hovedsagelig med forholdet mellem religion/islam og naturvidenskab, og har en række bøger og artikler bag sig, ligesom han ofte bidrager med artikler i de skrevne medier. Citatet er fra en artikel med titlen »Rethinking Islam« (fra 2002), hvori Sardar argumenterer for, at der skal gøres op med interne muslimske mekanismer, og i sin artikel når han vidt omkring i dette opgør.

Ifølge ham skyldes den intellektuelle stagnation, der har sat sit præg på nutidig islam, at nye tilgange til islamisk tradition ved hjælp af »ijtihad«, det vil sige personlig fortolkning og udlægning af Koranen, hadith, lovskoler, teologiske synspunkter, alt for ofte er fraværende. Sardar anvender her dette klassiske begreb inden for muslimsk hermeneutik i dets bedste betydning, hvor det står for individuel stillingtagen til traditionen, hvilket medfører en personlig frihed til nytænkning. At holde itjihad's porte åbne er da det samme som at anerkende retten til åben fortolkning.

Det skal her lige indskydes, at man nogle gange påpeger, at den moderne islamiske fundamentalisme, i det mindste i udgangspunktet, også har gjort brug af itjihad.

I denne artikel er det mit håb at kunne bidrage til en åbnende tilgang til islam. Det vil jeg gøre ved at referere Sardars traditionskritik og forankre hans anliggende i to historiske eksempler på islamfortolkninger. Sardar er af gode grunde endnu mere anfægtet af islamismens verdensbillede og retorik end danske præster og teologer. Og fremfor alt: Han er yderst præcis i den kritik, der er så åbenlyst nødvendig. Hovedparten af artiklen bliver derfor en gengivelse af, hvordan der fra muslimsk side tages livtag med de kræfter, der vil gøre islam til alt andet end gudstro og religion.

Men inden da nogle overvejelser om folkekirkekristendom og syn på islam.

## Religiøs fundamentalisme som den store modsætning

En stor udfordring for folkekirke og kristendom i Danmark er at finde frem til en forståelse af gudstro, religion og tradition uden at falde i fundamentalis-

mens grav. Fundamentalisme forstået som det at holde fast i enkle og få grundlæggende principper og synspunkter i forhold til egen og/eller andres religiøse tradition. Tilstedeværelsen af mennesker med et tilhørsforhold til islam har medført overraskende eksempler på forsimplede tilgange til muslimsk tradition: »Islam er en lovreligion.« »Islam kan ikke skelne mellem religion og politik.«

Her er tale om udtalelser, der tilsyneladende uden tøven kobler vor tids islamisme sammen med muslimsk tradition i bred forstand. Og for så vidt kommer den politiske islam til at sejre over alle andre tolkninger af islams historie og tradition, i og med den tilkendes en normativ status i forhold til, hvad islam »er«.

Tilslutter man sig således indirekte islamismens snævre tolkning af religion, historie og politik, er man allerede på vej ned i graven af fundamentalistisk tankegang: Jeg kan ikke på den ene side acceptere islamismens selvforståelse som normsættende og handlingsangivende for en hel religiøs tradition og på den anden side holde fast i, at viden, oplysning, tænkning og fortolknings er afgørende faktorer for enhver religion.

Derfor vil jeg vove den påstand, at »islam« og »muslimer« lige præcis *ikke* er den store modsætning eller andethed til... ja, til hvad? Oplyst kristendom? Dansk frisind? At påstå dét er en teologisk kortslutning, der bevidst eller ubevidst kaster alle fortolkningsprincipper og videnskabelige metodiske overvejelser over bord. Den store modsætning og andethed i forhold til dansk folkekirkekristendom er og bør altid være fundamentalisme! Fundamentalismen i alle dens former fra religiøs skriftfundamentalisme til religiøst farvet politisk-ideologisk fundamentalisme er den andethed, som enhver der beskæftiger sig med teologi og religion bliver nødt til at forholde sig til.

Fra min egen præstelige verden kan jeg se, at mine prædikener gang på gang kredser om opgør med forenkende, afgrænsende, ekskluderende mekanismer mellem mennesker. Og derfor ser jeg absolut ingen grund til at »modsig islam« fra prædikestolen, som om »islam« og »muslimer« pludselig skulle udgøre den klassiske homiletiske lov-del, der har evangeliet som sin store modsætning. Der er rigeligt fra min egen erfaringsverden og tankegang, der skal gøres op med.

Mit engagement i sagen er ikke et hensyn til integration eller tilpasning eller hvad ved jeg. Jeg er såmænd heller ikke ude på at afmystificere eller retfær-

diggøre islam ved at fremhæve lysende eksempler på, at muslimer sandelig også kan reflektere! Mit anliggende er ene og alene et forsøg på at dæmme op mod alle former for religiøst begrundet fundamentalisme, som det må være en fælles teologisk og kirkelig sag at kæmpe imod! Og i den kamp må vi folkekirkekristne stille os side om side med muslimske islam-kritikere, der kan hjælpe os til at se vigtigheden af den åbne fortolkning af egen (og andres) religiøse tradition.

## Den svære åbenhed

Religiøs fundamentalisme har mange udtryk, men nogle fælles træk er den lette udpegning af andre som indbegrebet af modstandere og løgnere. I direkte forlængelse heraf ligger afvisningen af at forholde sig selvkritisk og åbent til nogen som helst områder i éns religiøse tradition og historie, men tværtimod fremhæve få og enkle temaer som uopgivelige. Endvidere er der altid en klar tendens til at opdele verden i enkle kategorier: der er os og jer, der er sandt og løgnagtigt, rigtigt og forkert, godt og ondt – og det er altid os, der tilhører den gode, sande og rigtige side.

Endelig kan man i fundamentalismens optik ofte finde et forenklet historiesyn, hvor fortiden anskues ud fra ganske bestemte synsvinkler; i den sammenhæng bliver selvforståelsen og synet på andre lige så simpelt i stil med: kristendommen er én lang fortælling om frihed og adskillelse af religion og politik, lige fra Jesu udsagn om at give kejseren hvad kejserens er til Gud, hvad Guds er, mens islam er ét langt vidnesbyrd om tvang og undertrykkelse og en uskøn blanding af religion og politik, lige fra Muhammeds grundlæggelse af det muslimske samfund i Medina. Omvendt vil det fra parallel muslimsk side kunne lyde, at islam består af gudstro, religiøs praksis og guddommelige, handlingsangivende regler – alt sammen elementer der vil gøre mennesker og verden bedre, mens kristendommen – eller i højere grad »Vesten«! – er materialistisk, sekulariseret, løgnagtig og imperialistisk.

For åben og oplyst teologi må enhver tendens til sådanne og lignende forenkende udsagn, både i forhold til egen tradition og til andre traditioner, være uantagelig. Islam minder med andre ord den kristne teologi om nødvendigheden af åben, kritisk fortolkning af religion. Intet i traditionen, dog-

matikken, historien er hævet over at blive gransket, diskuteret og kritiseret. At noget opfattes som helligt og guddommeligt, gør det ikke urørligt. Det er dét, vi danske folkekirkepræster og teologer mere end nogen sinde skal holde os selv og hinanden fast på. Og som jeg hører vores holdninger til islam, falder vi ofte i den grøft, at vi på forhånd afskriver islam og muslimer muligheden for åben, kritisk fortolkning.

Ægte, åben gudstro kan kendes på, om der er mulighed for individuel stilningtagen og fortolkning. En forudsætning herfor er, at man ikke på forhånd fremstiller sin egen eller den andens religion som fastlagt og entydig. Naturligvis har enhver religion sine pejlemærker i form af temaer som åbenbaringsbegreb, skriftsyn, historieopfattelse, frelsesforståelse og syndsbegreb, gudsbillede og menneskesyn – men det er åbne temaer og begreber, der kan og skal fortolkes igen og igen.

Når netop islam kan være en vigtig påmindelse herom, er det, fordi denne religion og tradition i vor tid som sagt er genstand for megen simplificering, fra såvel muslimers som kristne præsters og teologers side. Eller rettere: det er ofte enkle fremstillinger og opfattelser af islam, der kommer til at fylde billedet. Og dermed er fundamentalismens optik allerede i fuld gang med at få overtaget!

Derfor skal danske teologer og præster heller ikke forsimpler tilgangen til islam og således bidrage til at fastholde fundamentalistiske muslimer i forstenede og simple fortolkninger – og hvad dét så i øvrigt afstedkommer af tvang, undertrykkelse og vold. Som kristen teolog og præst vil jeg naturligvis aldrig nogen sinde kunne give en grundig og adækvat fremstilling af det, der kræves for at opnå en muslimsk selvforståelse, der formår at holde vande og døre åbne for vor tid, samtidig med at vigtige træk ved islam bevares i denne nødvendige nytolkning. Det er og bliver muslimers egen sag! Og sikkert også islam-forskeres sag.

Det, jeg kan, er at holde mine teologiske døre åbne for, at der faktisk eksisterer rammende og relevante former for muslimsk traditions- og religionskritik. Jeg kan jo forsøge at undgå at bidrage til, at itjtihad's porte ligefrem holdes lukket på grund af mine egne fordomme og følelser. Igen: ikke for at afmystificere eller legitimere islam, men for at kæmpe mod fundamentalisme. At bestræbelsen for at holde itjtihad's porte åbne så nødvendigvis indebærer en legitimering af fornuftig gudstro, er en anden sag. Det er umuligt at for-



holde sig åbent og kritisk til religion, det være sig ens egen eller andres, uden samtidig at lægge distance til fundamentalismens reducerende verdensbillede.

Det er en kendsgerning, at der gennem islams historie bestandigt har været bestræbelser på nytolkning af traditionen. Afgørende er i den forbindelse, hvem der har retten til at nytolke. Om det er de skriftlærde teologer og jurister, om det er et præstestyre, om det er intellektuelle ved universiteterne, om det er journalister, om det er den enkelte muslim, om det er »folket«. Der vil altid være debat om grænserne for fortolkning og udlægning af traditionen, og nogle gange anvendes magt for at markere de grænser – det kender vi sandelig også fra vores egen folkekirkelige sammenhæng.

Der er alt for mange bedrøvelige eksempler på intellektuelle, kritiske muslimer, hvis tænkning og skrifter har været årsag til fyringer fra staternes universiteter og nødvendige eksiler i den vestlige verden. Dette gør imidlertid ikke deres anliggender uvæsentlige eller ikke »repræsentative« for islam. Tværtimod stiller det et krav til enhver, der ønsker at fastholde religions og gudstros relevans også i vort århundrede, om at hige og søge efter deres guld-korn. Til inspiration og opbyggelse!

## To tolkningsveje i mellemkrigstidens Ægypten

I mellemkrigstidens Ægypten, hvor osmannerriget var faldet og araberne i Mellemøsten var lovet selvstændighed, markerer to store personligheder sig ved på hver sin måde at holde itjtihad's porte vidt åbne. Jeg finder det relevant at fremhæve dem i denne artikel, fordi de begge nytolker islam med den gamle verdens sammenbrud efter 1. verdenskrig som forudsætning, men ud fra vidt forskellige synsvinkler og med vidt forskellige konsekvenser. Det drejer sig om Ali 'Abd al-Raziq og Hassan al-Banna.

Med de to fortolkeres arbejder markeres den principielle forskel mellem islam forstået som en religion og islam forstået som politisk ideologi med religiøs ramme. Der er nok ingen tvivl om, at det er den sidstnævnte tolkning, der fylder mest i vor tid. Men det gør den ikke mere sand.

Al-Raziq skriver i 1924 den lille bog *Islam og magtens fundament*, hvori han argumenterer for, at profeten Muhammed ikke var en verdslig regent men udelukkende en religiøs forkynder og leder. Ord som kalifat, sultan, stat,

kongerige, regering hører verden og ikke religionen til. Al-Raziq understreger igen og igen, at Muhammeds profetværdighed er af religiøs og guddommelig art. Hans opgave var at videregive et guddommeligt budskab, ikke en politisk samfundsløsning. For al-Raziq er en klar adskillelse mellem religion og stat afgørende, dels for at undgå religiøs dominans i samfundet, dels for at befri religion fra at fungere som middel i samfundsmagtens manipulation. At tilhøre Ummah er at være del af et åndeligt fællesskab.

Hans tanker vakte dengang ikke udpræget positiv genklang, hverken folkeligt eller hos den muslimske elite af skriftlærde jurister og teologer. Ikke desto mindre er det bemærkelsesværdigt, at der i mellemkrigstidens ideologiske og politiske tomrum udgives en bog, der bevidst argumenterer for at holde stat og religion adskilt.

I vor tid bliver al-Raziq's tanker taget op af såvel muslimer, der i arbejdet med retsfilosofiske temaer vil frigøre jura fra religiøs fundering, som af muslimske tænkere, der fokuserer på religiøse temaer. Al-Raziq's værk er et glimrende eksempel på en brug af itjtihad på den moderne tids betingelser: Historiske sammenhænge og teologiske overvejelser integreres i et bud på, hvordan islam skal fortolkes, nemlig som en åndelig størrelse. Set i sammenhæng med de nedslående og udsigtsløse forhold i den daværende arabisk-tyrkisk-muslimske verden er der i hans tanker et stort potentiale for konstruktiv, ny selvbesindelse. Men i stedet for at gribe denne mulighed, afskedigede landets magthavere ham fra hans stilling på Al-Azhar... Tilbage står hans værk som en påmindelse om en islamtolkning, der konsekvent sondrer mellem, hvad Guds er, og hvad samfundets er!

Samtidig med dette udkast til en ny gennemtænkning af islam som religion, stifter Hassan al-Banna det muslimske broderskab, som er den første politisk-religiøse bevægelse, der er blevet dannet i et arabisk land under europæisk kolonistyre. Al-Banna går dermed den stik modsatte vej i forhold til al-Raziq, i og med at en snæver kombination af religion og politik ses som udtryk for autentisk islam.

En væsentlig drivkraft for al-Banna er vækkelsen af den enkelte muslim, og derfor bliver der tale om en folkelig lægmandsbevægelse, hvor den bevidstgjorte muslim opfordres til at identificere sig med det, der kaldes islams grundlæggende og rene værdier. Næste skridt er så en islamisering af samfun-

det, såvel individuelt som institutionelt, for at modvirke den moderne sekularisering, der konkret var til stede i form af den sekulære ægyptiske forfatning.

Man kan på sin vis sige, at al-Banna anvender itjtihad, i og med at han nytolker islamisk tradition ud fra hidtil ukendte principper om konkret og bogstaveligt at vække den almindelige muslim til en autentisk identitet. Men fortolkningens porte smækkes straks i igen, fordi denne politisk-religiøse vækkelse stivner i snævre principper, der udelukker enhver form for selvkritik og selvrefleksion: Eksempler er, at Ummah ses som et religiøst, ideologisk fællesskab, der bygger på enkle antagelser om, hvad sand islam er. Det drejer sig ikke om personlige fortolkninger af islam men om personlig overtagelse af de principper, der lægges frem af religiøse ledere. Dermed stilles der ikke krav om indsigt i islams historie og troslære til at se islam som en historisk, foranderlig religion.

Det muslimske broderskab har dannet grundlaget for senere ideologiske tilgange til islam, hvis konsekvenser vi ser i nyere politisk islamisme, der alt for ofte tillades at tegne billedet af, hvad »islam« er.

Men hvorfor give denne form for fundamentalisme ret ved at lade den definere, hvad islam er? Gør vi det, er vi med til at fastholde de tre metafysiske katastrofer, som Sardar så inderligt gør op med.

## Fundamentalisme som metafysiske katastrofer i islam

Når jeg vælger at gengive Sardars lille artikel, er det, fordi den for mig at se rammer i hjertet af temaer, som gang på gang er oppe i tiden: Som sagt peger Sardar på tre metafysiske katastrofer i islam: Guddommeliggørelsen af Shari'a, den tvungne passivisering af troende muslimers handle- og tankefrihed samt forestillingen om en »islamisk stat«.

Selv om flertallet af muslimer pr. tradition ser Shari'a som guddommelig, er der intet som helst guddommeligt ved den, siger Sardar. Shari'a er og bliver en menneskelig konstruktion – et forsøg på at forstå og fremstille det guddommelige i islam. Og hvad dét angår, er der kun en ting, der har guddommelige dimensioner, nemlig Koranen. Alt andet er menneskelig efterrationalisering.

»Shari'a« er resultatet af de klassiske juristers arbejde, der udmøntede sig i islams (sunni-islams) fire store lovskoler i islams første århundreder. Denne

juras konkrete regler og love er ikke det samme som Koranens ord, men hidrører fra juraens eget verdensbillede og logik, der jo altså har rødder i en tid, hvor islam som ekspanderende kultur og religion skulle have redskaber til at opbygge en ny civilisation.

En mekanisme blandt andre i den klassiske jura var opdelingen af verden i hvid og sort, i »islams hus« og »sværdets hus«, et synspunkt der kunne få fatale konsekvenser i konkrete udmøntninger som for eksempel i forbindelse med »fracald«. For heller ikke juraen selv var jo håndfaste handlingsangivelser for de forskellige samfund, islam kom til. Lovskolerne var rammen, lovenes udmøntning var magthavernes anliggende.

Som man sikkert allerede fornemmer, bliver Sardars pointe, at hvor end Shari'a forsøges implementeret – »fra Indonesien til Nigeria« – anvender man en jura, der er helt og aldeles ude af den kontekst, hvori den blev formuleret – og dermed også helt og aldeles ude af trit med vor tid. Derfor kan det ske, at der kommer en »middelalderlig« stemning over muslimske samfund, som Saudi-arabien, Sudan og Taliban i Afghanistan.

Hvis man henholder sig snævert til den klassiske jura – til anvisninger fra en bestemt lovskole – uanset relevansen til den aktuelle situation, finder der en forstening sted af tradition, tænkning og lovgivning. Og værre endnu: det bliver nødvendigt at fastholde Shari'as uantastelighed, magt og prestige for enhver pris, netop med henvisning til at dens guddommelige status umuliggør kritisk stillingtagen.

Shari'as guddommeliggørelse fører over i den anden metafysiske katastrofe: fraværet af egentlig handlemulighed hos troende. Eftersom Loven er givet på forhånd, har man som troende blot at følge den. Dermed bliver man passiv modtager af en forstenet sandhed fremfor aktivt at søge sandheden.

Men, siger Sardar, Shari'a er nu engang ikke andet end en mængde af principper, en slags værdiramme, der kan vejlede muslimske samfund. Men disse principper og værdier er ikke statiske; de er udledt og afledt i en dynamik med skiftende kontekster. Som sådan er Shari'a mere en metode til at løse problemer, end den er en fastlagt lov. Det kræver imidlertid, at de troende anstrænger sig og gør sig umage for konstant at nytolke Koranen og se på profeten Muhammeds liv med bevægelige og friske øjne!

Koranen skal nytolkes fra epoke til epoke, og det er ensbetydende med, at Shari'a samt islam som helhed nødvendigvis må nyformuleres i lyset af skif-

tende kontekster. Det eneste, der er konstant i islam, er selve Koranens tekst; dens principper er grundlaget for de altid foranderlige fortolkninger.

Når troende tvinges til passivitet, er det med andre ord det samme som at lukke itjtihad's porte!

Det vil sige, der er ikke på forhånd givne svar og love ud fra en guddommelig Shari'a. Hvis man hævder dét, bliver islam reduceret til en totalitær ideologi. Og det er jo nøjagtig, hvad der er tilfældet med de islamiske bevægelser (Jamaat-e-Islami i Pakistan og Indien og det muslimske broderskab med udgangspunktet i Ægypten). Det medfører nemlig, hvad Sardar kalder den tredje metafysiske katastrofe: forestillingen om en »islamisk stat«, hvor den totalitære ideologi bruges i en nationalstat med den såkaldt guddommelige Shari'a som omdrejningspunkt.

De »islamiske stater« i form af Iran, Saudi-Arabien og Sudan (samt Pakistan som muligt emne) baserer sig alle på den ifølge Sardar latterlige antagelse, at en guddommeliggjort Shari'a kan danne grundlaget for en stat. Og når det sker, ændres politik til metafysik med den konsekvens, at vor tid analyseres som et messiansk kaos af dekadence og vantro, som kun en sand tilbagevenden til en gylden tidsalder, til den ægte oprindelige islam, kan råde bod på.

Jeg er sikker på, at mange kan genkende dele af det, Sardar kritiserer: en guddommelig lov, fravær af selvstændig stillingtagen og forestillingen om en islamisk stat. Og at mange – nøjagtigt som han – gyser ved det og tager afstand fra det. Det væsentlige er, at mange muslimer i mindst lige så høj grad vender det ryggen!

## Eksempler på centrale begrebers forvanskning

De tre metafysiske katastrofer indebærer en voldsom reducere af islam og af muslimsk selvforståelse. Som Sardar siger, er denne reducerende proces ikke ny; lukningen af itjtihad's porte har fundet sted mange gange i løbet af islams historie. Men i vor tid er processen vokset til absurde højder, dels i kraft af det 20. århundredes politisk-ideologiske islamisme, dels godt hjulpet på vej af teknologi og medier.

Når islam i kraft af de tre metafysiske katastrofer reduceres til at være en guddommelig lov, hvor de troende ikke har indflydelse på tolkningen af tradi-

tionen, og hvor lovgivning og gudstro stivner i en totalitær ideologi, ændrer det centrale begreber i islam:

Ummah er egentlig betegnelsen for muslimers åndelige fællesskab verden over, altså et ret løst begreb. Ja, i grunden dækker ordet en moralsk opfattelse af, hvordan muslimers forhold skal være indbyrdes, til andre samfund og til verden som sådan. Og det betyder, at Ummah ikke blot angår muslimer men har det universelle sigte at forholde sig til retfærdighed mellem alle mennesker.

Islamismen har reduceret begrebet til at gælde den ideelle muslimske nationalstat samt gruppen af de rette troende; således får det en entydig eksklusiv betydning: Vi har ret og er de sande

Jihad er et andet begreb, der i islamismen bliver indsnævret til at betyde »hellig krig« og dermed til at legitimere brugen af vold og våben. Denne transformation af ordet kalder Sadar en perversion, fordi dets åndelige, intellektuelle og sociale dimensioner er forsvundet, til fordel for at dreje sig om krig med ethvert middel, også terror. Væk er begrebets primære betydning af personlig, intellektuel anstrengelse og stræben efter indsigt og viden. Tilbage er den simple opfattelse, at jihad er noget, man kan »erklære« og anvende over for mennesker, man er uenig med.

Men de største overgreb bliver begået mod Koranen selv og profeten Muhammeds liv og ord, dvs. mod Hadith. Koranen anvendes vilkårligt og »atomistisk«, ved at enkelte vers og små passager trækkes ud af deres kontekst til at legitimere vold og terror. Sardar henviser til sura 3 vers 149 som eksempel: »Vi vil lægge frygt ind i de vantros hjerter. De dyrker andre guder, som ikke er blevet åbenbaret med nogen anerkendelse. Helvede vil være deres hjem.« Hvis et vers som dette læses og forstås som en kommentar til nutidige forhold, løsrives det fra dets historiske kontekst og betydning, hvor det er en – om end barsk – kommentar til én konkret historisk begivenhed. Sardar argumenterer med andre ord her for en historie-kritisk tolkning af koranpassager, der på ingen måde kan overtages bogstaveligt og anvendes direkte i vor tid.

Det samme gælder Hadith, det vil sige overleveringerne om Muhammed. De bliver brugt tilfældigt som ydre markører, for eksempel i form af regler for tøj. Hermed er profeten selv blevet reduceret til tegn og symboler, og hele den åndelige sammenhæng af hans liv og ord (profetens sunna) er forsvundet.

Alt dette for at give et eksempel på, hvordan en anfægtet, selvkritisk muslimsk akademiker diagnosticerer vor tids islamisme. Vejen frem til en åbning

af itjtihad's porte er ikke lige til. Sardar ser »muslimsk civilisation« som så fragmenteret og sønderknust, at islam skal intet mindre end genopbygges »brik for brik«, skal gentænkes idé efter idé. Det allerførste skridt i den proces er den enkle kendsgerning, at muslimer ikke har monopol på sandheden, på det »rigtige, gode og retfærdige«, men som resten af menneskeheden må reflektere over og kæmpe for disse begreber. Muslimer naturligvis ved hjælp af de religiøse temaer og opfattelser, der nu findes inden for islamisk tradition – men i en fortsat åben fortolkning af dem for overhovedet at kunne forholde sig til nutidens virkelighed og bidrage til at forme det rigtige, gode og retfærdige for mennesker.

## At være åben for andres åbenhed

Jeg kan ikke se andet, end at vi teologer og præster bliver nødt til at rette opmærksomheden mod en sådan liberal, åbnende tankegang. Banal islam er der nok af, der lader sig nøje med vilkårlige korancitater og henvisninger til Hadith! Islamismens indskrænkede verdensbillede skal hænges ud og kritiseres og modsiges. Og de bedste til at tage sig af den sag er muslimer selv. Vi kan og skal gøre vort til at åbne os for den liberale muslimske tænkning, fordi en mere eller mindre bevidst negligering af den er at gå fundamentalismens ærinde – og dermed selv hænge fast i en banal, reducerende måde at se verden på.

Hvor ofte hører man ikke teologer og præster sige, at islam ikke kender til at adskille det verdslige og åndelige regimente, og at det er »iboende« islam at være teokratisk. Når nu en al-Raziq og en Sardar netop kæmper for islams åndelige virkelighed – i modsætning til politisk instrumentalisering af religionen. Når nu muslimer lider under islamismens banaliserende mekanismer. Hvorfor i alverden skal vi så lukke øjne og ører for muslimske tænkere, der om nogen går imod fundamentalismen?

Det er ikke »islam« som sådan, der skal modsiges, for det lader sig ikke gøre at se en religiøs tradition under ét! Det er reducerende fremstillinger og anvendelser af islamisk tradition, der skal dæmmes op overfor. Og dét gøres i høj grad blandt muslimer. Derfor begriber jeg ikke de kolleger, der ser det som deres opgave at »kritisere og modsige« islam. Dét klarer muslimer bedst selv!

For »islam« findes ikke som en fritsvævende, afgrænset størrelse – ligesom kristendom heller ikke er en statisk monolit. Som alle former for religion dækker ordet »islam« over en række af fortolkninger – nøjagtigt som det er tilfældet med kristendom. Naturligvis er der pejlemærker og temaer for fortolkningerne i de forskellige religiøse traditioner, men selv det allermest hellige er underlagt det vilkår at skulle videregives af mennesker! Det ved moderne muslimer lige så vel som moderne kristne. Der er ingen vej udenom at åbne itjtihad's porte og anvende sand jihad, for nu at bruge de to islamiske begreber, der står for den personlige fortolkning og tilegnelse af traditionen.

Religion er presset. Gudstro er presset. Både fra rigid ateistisk religionskritik, og fra religiøs fundamentalisme. Men kristen fundamentalisme er ikke et hak bedre end muslimsk fundamentalisme. Går vi den opfattelse ét eneste skridt i møde, er vi allerede selv ved at udføre metafysiske katastrofer i egen folkekirkelige lejr. Som om kristendom skulle være en samlet enhed, der objektivt kan vejes og måles i forhold til islam. Kristne og kristendom har ikke patent på temaer som frisind, adskillelse af åndeligt og verdsligt, næstekærlighed. Kristne og kristendom kan også stå for snæversyn og fordomme, religiøst begrundede politiske beslutninger og udpegning af bestemte grupper af mennesker eller nationer som de onde. Her er også reducerende mekanismer, der ikke står tilbage for de metafysiske katastrofer i islamisk tradition, der har været på tale.

Jovist findes der former for gudstro og religiøs praksis, der skal modsiges og meget gerne overvindes. Fremfor alt i udgaver med kristendom som fortegn, når det drejer sig om os teologer og præster inden for Folkekirken, der instrumentaliserer kristen tradition i politisk eller moralsk øjemed. Ligesom mennesker med tilhørsforhold til islamisk tradition er bedst til at mærke, hvor skoene trykker, gælder det samme for os og vores – medmindre altså at vi stædigt vil gøre det til en dyd at se splinten i den andens øje fremfor bjælken i vort eget!

Jeg har i denne artikel brugt udtrykket åben fortolkning om den tilgang til egen og andres tradition, som jeg ser som en mulig vej til en adækvat form for gudstro, religiøs praksis, religionsforståelse og folkekirkelighed i vor tid. Lad os være med til at hilse enhver form for »seriøs nytænkning« hjertelig velkommen og holde fast i alle åbnende fortolkninger og fremstillinger, både i



kristen og muslimsk sammenhæng. Ellers har gudstroen og håbet om en fælles fremtid ikke mange dage foran sig.

## Litteratur

Ziauddin Sardars artikel »Rethinking islam« findes på dette link:

[www.islamfortoday.com/sardar01.htm](http://www.islamfortoday.com/sardar01.htm)

*Liberal Islam – A Sourcebook*. Udgivet af Charles Kurzman. Oxford 1998. Her findes Abd al-Raziq's skrift om islam og magtens fundament.

Anne Ehlers, sognepræst  
Dyrehavevej 41  
8000 Århus C

# Den evangeliske prædikens forhold til islam

*Thomas Reinholdt Rasmussen*

Tre emner trænger sig på i overvejelsen om den evangeliske prædiken i forhold til islam: helt overordnet forståelsen af den kristne frihed, herunder lov og evangelium, dernæst det trinitariske gudsbegreb og endelig en meget påkrævet udfoldelse af den kristne tro positivt forstået.

Mødet med islam i moderne tid har som før i tiden betydet en påvirkning af både den kristne kirkes selvopfattelse og af den kristne prædiken. På reformationens tid var det mødet med islam langs den spanske grænse, der skabte en forståelse for afladshandelen og i de afgørende slag på Martin Luthers tid, hvor det var det eskatologiske element, der var fremherskende, blev islam blev ofte opfattet som Guds vredes ris, der blev svunget over de lidettroende. Luther forstod ganske ligefremt islam som djævelskab; men samtidig også som en tugt af kristenheden.

Da Jyllands-Posten 30. september 2005 trykte de hurtigt så berømte Muhammed-tegninger, mødte vi islam på ny, denne gang desværre i en konfrontation. Personligt stod jeg i min stue om eftermiddagen lørdag 3. februar 2006, og så afbrændingen af den danske ambassade i Syrien og forstod straks, at jeg måtte ind for at skrive min prædiken til den efterfølgende søndag om. Jeg havde en fornemmelse af, at vi – ligesom søndagen efter 11. september 2001 – ville opleve en stærkt forøget kirkegang, og menigheden ville have en berettiget forventning om, at dagens prædiken foretog en evangelisk belysning af begivenhederne.

Når jeg slår tilbage i mit prædikenarkiv, kan jeg se, at jeg i denne dags prædiken, som var septuagesimas evangelium over de betroede talenter, selv-

følgelig omtalte begivenhederne dagen i forvejen; men at jeg brugte meget tid på at udfolde den kristne frihed og gudsforhold. Et uddrag af prædikenen lød således:

»Jeg kender dig som en hård mand,« siger den tredje tjener, der har gravet sin talent ned i jorden. »Jeg kender dig som en hård mand, og derfor har jeg ikke turdet vove det, som du har givet mig. For når jeg kender dig som en hård mand, så skal der trækkes grænser, og det er grænser, der ikke må overtrædes.«

Og er det ikke lige præcis det, vi oplever i verden i disse dage og uger. At alt for mange mennesker kender deres gud, som en hård mand, der ikke vil lade sig håne, der ikke tåler satiren og som ikke tåler de nye horisonter, der kunne opnås ved at tale frit med hinanden?

For den islamiske gud synes netop at være en hård mand, der kræver lydighed at sine troende. Lydighed ved at følge den lov, han har givet, og således være i pagt med Gud.

En hård mand tør man ikke vove overfor. Men ham opfylder man krav overfor.

Lignelsen til i dag fortæller om tre tjenere. De får hver meget betroet. De to første tør at sætte det i spil. De tør vove. De tror på deres herre som en nådig herre. Derfor tør de vove. Og de får meget igen. De kunne jo have mistet alt. De kunne jo have vovet og da mistet alt det, som var betroet. Men således gik det ikke. Men hvis det var sket, så var det dog ikke så slemt, som ikke at have vovet det betroede, for da havde man ikke haft tro på og tillid til sin herre. Da havde man frygtet ham så meget, at han lammede livet. Ikke at vove hinanden er ikke at tro på Gud, eller rettere: det er, at vi ser på Gud forkert, for da ser vi på Gud som en mægtig dommer, der dømmer vores handlinger og gerninger, og så er det da bedre ingenting at vove, for da kan det da ikke slå fejl.

Men vi skal jo ikke se på Gud som en mægtig ophøjet dommer; men vi skal se på ham som ham, der hænger på et kors

for vor skyld. At Gud vovede sig selv af kærlighed og tro på os. Da bør vi også vove Gud og hinanden i kærlighed og tro på ham. Det er det afgørende.

Og det kan være at vi, når vi vover hinanden og vover at komme hinanden i møde, at vi så bliver svigtet og skuffet. Det kan være, at al vor gerning er omsonst og uden resultat; men det er dog bedre at vove springet end slet intet gøre. Og det er måske det, vi skal gøre i vor forvirrede tid med had og protest mod vores land. At vove hinanden. Ikke blot vove dem, vi er enige med – det er dog ikke et særligt vovestykke – men netop vove de andre – muslimerne – og ikke lukke os i had og frygt. Det betyder ikke, at vi skal give køb på noget af vort. Slet ikke; men det betyder jo netop, at vi i kærlighed til muslimerne, som er vores broder her på jord, skal vise ham, at vi tør vove hinanden – også de andre – for vi kender vores Gud som ham, der hang på korset af kærlighed og nåde til os.

Ja, muslimerne er vores broder – en vildfaren broder – men dog vores broder. Det er ikke sikkert, at de siger det samme om os; men det er egentlig lige meget. Vi skal turde vove hinanden, fordi vi springer ud af en tro på, at Gud vovede os.

For Gud betroede os sine talenter og gav os den opgave at sætte det i spil uden frygt for ham; men glad og gerne i hverdagens slid. At elske vores næste, for han er også elsket af Gud.

Det siges altså til os: tro på Gud. Tro trods alt, trods dig selv. Tro på Gud og sæt din tillid til ham. Tro på Gud midt i livets nød og mørke, og tro på det evangelium, han har sendt ved Jesus og hvor alle døre står åbne til det rige, hvor han kalder dig ind. Tro på Gud som det menneske du nu engang er og hvorledes dit liv nu falder ud – vær ikke bange for, at livet falder anderledes ud end du håbede og ønskede. For det eneste utilgivelige der er, er det at ville være uplettet i dommen, at ville klare sig i dommen på egen hånd fri af Gud, i stedet for det alene at leve i tro på den Gud, der tilgiver synderen.

Når vi tror det, så er vi derude, hvor vi tør vove, for troen på Gud er klar. Al sikkerhed og ophøjethed er væk, og kun livet

med menneskene i det er tilbage og håbet til Guds usvigelige nåde. For den kristne sætter sin lid til nåden, og vove i troen på den det gode i mennesker. Det er opgaven: at gå ud i livet stolende på Guds nåde og derved kende sin herre som en, der som en Fader samler sit barn op på ny, når kærlighedens vove-stykke blev for stort. Amen.«

Senere i hele diskussionen omkring islam-kritisk netværk, blev der faktisk skrevet i næsten hvert eneste indlæg, at muslimen er vores broder; men at vi umuligt kan tro på denne samme Gud, for det ophæver evangeliets ubetingede tilsagn af nåde. Det første hørte tilsyneladende ingen, at vi sagde, hvilket på mange måder gjorde hele diskussionen teologisk forstemmende. Det var ganske forunderligt, at man ikke kunne diskutere islam og kristendommens forhold til islam uden at blive beskyldt for alverdens uhyrligheder. Det afgørende i diskussionen var faktisk den kristne frihed, som det blev påpeget i både diverse kronikker og interviews på radio og i tv.

Den kristne prædiken udfolder sig altid lyset af Jesu Kristi kors, hvilket betyder i lyset af dommen over os selv og i lyset af nåden fra Gud over menneskelivet trods alt. Det er denne bevægelse, som vi finder i talen om lov og evangelium, og som vil udfoldes i det følgende. Dernæst vil jeg hævde, at mødet med islam tvinger os særligt til at gennemtænke trinitetsteologien igen, på samme måde som oldkirken blev tvunget til at formulere triniteten i mødet med den omgivende religiøsitet. Dette har også betydning for den evangeliske prædiken, der i højere grad skal udfoldes som en trinitarisk prædiken. Så tre emner trænger sig på i overvejselsen om den evangeliske prædiken i forhold til islam: helt overordnet forståelsen af den kristne frihed, herunder lov og evangelium, dernæst det trinitariske gudsbegreb og endelig en meget påkrævet udfoldelse af den kristne tro positivt forstået. Det sidste på grund af, at prædikenen meget let kan ende i en negativ profilering i forhold til islam; hvilket den kristne menighed ikke kan være tjent med. Historien viser os, at i en teologisk konfrontation, er en positiv formulering af troen det mest frugtbare.

## Lov og evangelium

Martin Luther sagde at hvis én kunne formulere det rette forhold mellem lov og evangelium for ham, så ville han på stedet give ham sin doktor-hat. Det betyder ikke, at Luther selv var i tvivl om, hvad forholdet var; men mere at lov og evangelium griber så dybt ind i hinanden, at det ikke umiddelbart kan adskilles og således heller ikke i en prædiken. Det er for eksempel ikke en evangelisk prædiken, hvis den falder i to dele: først lov og siden hen evangelium; altså hvor loven i al vor skyld og ufuldkommenhed først udfoldes, og siden kommer evangeliet til og rydder op. Lov og evangelium er vævet ind i hinanden, og udtrykkes bedst ved ordet »nåde«, der i sig rummer begge sider af det kristne budskab: nåde skal der til, fordi vi ikke kan opfylde livet og dets krav, så nåden er derved udtryk for den manglende opfyldelse af loven, og nåden er samtidig udtryk for evangeliets tilsagn om syndernes forladelse og livets fornyelse i Jesus Kristus.

Således forstået er lov og evangelium ikke to adskilte dele, der kan betragtes løserevet fra hinanden. Det var i øvrigt kernen i problemet med hensyn til reformationstidens antinomistiske strid, i hvilken loven netop blev betragtet som havende eksistens ved siden af evangeliet, og derfor kunne adskilles – også rumligt, hvor loven skulle på rådhuset – fra den egentlige forkyndelse.

Det er derfor også en meget ufrugtbar diskussion i en luthersk optik at overveje rækkefølgen af lov og evangelium. Kommer loven ved skabelsen før eller efter evangeliet? I skabelsen er loven evangeliet, uden at vi kan identificere denne helt. Den konkrete lov prælapsarisk forstået er evangeliets synlige udtryk: Guds nådes lov. Det er først postlapsarisk, at loven – fra menneskets side – kan betragtes som værende adskilt fra evangeliet. Loven er Guds gode lov både før og efter faldet. Men hvor den før faldet er en livsværner, er den efter faldet også forstået som strafudøver, men netop dog for at værne livet (jf. til dette Rom 7). Ånden forvandles fra *Spiritus Creator* til *Spiritus Legislator*.

Det afgørende er at dette forhold mellem lov og evangelium ikke kan adskilles. Lov og evangelium kan ikke falde i to dele, men må altid betragtes som en helhed, dog i forskellige udtryk. Loven står ikke over evangeliet, men evangeliet står heller ej over loven. Når den evangeliske prædiken betragtes under denne synsvinkel, så er en rigid todelt skema-prædiken om lov og evangelium udelukket. Da må prædikenen altid udfolde påskebudskabet som det glædeli-

ge budskab, hvilket betyder at opstandelsen og Kristi sejr er fortegnet for forkyndelsen, og ikke syndens realitet. Syndens realitet, som loven afslører, er sekundær i forhold til det glædelige budskab. Prædikenenens egen opgave er derved todelt: dels at udfolde betydningen af Kristi opstandelse, dels at indsætte loven på ny som Guds gode lov. Altså ikke som en lov, der skal opfyldes og derved skal leves op til, men som en lov, der skal leves ud af, samtidig med at man skal undgå at evangeliet bliver til forladt stadium, således at der leves på loven (*usus legis tertium*).

I forhold til islam betyder dette, at prædikenen, hvis den skal være sand evangelisk, ikke kan regne islam til lovens værk i streng kristen forstand; men alene som menneskeværk, der af fornuftsgrunde har udeladt evangeliet. Det er derfor, vi i streng teologisk forstand ikke kan hævde, at vi tror på den samme Gud.

Det er denne måde som Luther eksempelvis betragter islam på i »Feltprædiken mod tyrken 1530«. <sup>1</sup> For Luther er der i islam ingen guddommelig åbenbaring overhovedet. Det er alene menneskeværk, som Gud så bruger, som han også brugte Farao i Egypten, i hvem der heller ikke var en guddommelig åbenbaring, til at tugte sit folk. Derfor kan islam ikke henregnes til loven i egentlig kristen forstand, for loven er netop ikke menneskeværk, men er fra Gud. Islam er en afledning af loven, men er ikke loven.

Således kan den evangeliske prædiken ikke udfolde islam som en del af loven, men alene som en menneskelig foreteelse blandt andre menneskelige foretelser. Det vil derfor ikke være korrekt at indplacere islam i et lov-evangelium skema og således også i en prædiken. Islam har i Luthers forståelse samme forhold til kristendommen som reformationstidens pavedømme: som et menneskeligt udtryk, der anvender kristne termer. (For at vise dette, er Luther derfor også i 1542 interesseret i at udgive Koranen sammen med teologen Theodor Bibliander og en trykker i Basel, Johannes Oporin, der dog får censur pålagt af rådet i Basel, og endog bliver anholdt og midlertidigt indespærret).

I lyset af denne forståelse af loven er det afgørende, at prædikenen i mødet med islam ikke forfalder til at forkynde i halvdele: lov og evangelium. Da islam ikke indeholder nogen åbenbaring, er det en skævvridning af forståelsen af loven i kristen forstand. Den evangeliske prædiken må altid have som sin forudsætning, at Kristus er opstanden, og derved at sejren er vundet. Det er

dette glædens budskab, der skal udbredes til alle – også til muslimerne. Hvis prædikenen lader loven forfalde til rent udtryk for skyld og hovmod, så er loven ikke længere på højde med evangeliet, og da er dybden i Kristi gerning ikke erkendt.

For at forstå Martin Luthers teologi, skal man fastholde, at den chalcedonensiske formel, som egentlig vedrører kristologien, om »uden adskillelse og uden sammenblanding«, er bærende for hans teologi. Således er lov og evangelium også uden adskillelse og uden sammenblanding. Hvis loven adskilles fra evangeliet i en prædiken, så er der tale om rent menneskeværk og moralisme; hvis loven sammenblandes med evangeliet, så får vi sværmeri og som Luther udtrykker det: »Det er det, Djævelen gør« (Luther 1992: 45).

I mødet med islam fordrer dette for den evangeliske prædiken, at den gør sin sag klar: hvis der er åbenbaring i islam, så har dette afgørende betydning ikke alene for prædikenen, men også for den kristne tro. Da er Kristus ikke længere »Guds enbårne søn«, som vi bekender, for da har Gud endnu en »søn« i Koranen. Da er påskebudskabet ikke længere enestående; men må relativiseres. Hvis der er åbenbaring i Koranen, da er den et udtryk for loven i Guds forstand, og skal da behandles som sådan.

Men hvis vi vil fastholde prædiken som evangelisk, så er islam menneskeværk, der skal behandles som sådan. Som menneskeværk kan regnes alle menneskelige udtryk, der kan søge både det skønne, det sande og det smukke, og som også kan indeholde en vis sandhedsværdi. Men afgørende er det, at det er menneskers tale om gud, og således kan studeres og undersøges; ikke Guds tale om mennesket, som det kommer til udtryk gennem Jesu Kristi liv og død.

## Den trinitariske prædiken

Da oldkirken skulle formulere sin tro i mødet med den antikke verden, så skete det i en udfoldelse af en klassisk monoteisme, der blev trinitarisk forstået, for at kunne lade Gud åbenbare sig som frelser. Trinitetslæren er en konsekvens af bekendelsen til Kristus som Guds søn, og som derved havende en plads i guddommen. Denne plads var nødvendig for, at Kristus skulle have magt til at frelse, men betød samtidig at den strenge monoteisme blev udfor-



dret. Arianismen blev både en kristologisk og trinitarisk udfordring, og senere således også eumonismen, som en udfordring af, at Ånden ikke skulle være Gud på lige fod med Fader og Søn. Oldkirken fastholdt Gud Fader, Gud Søn og Gud Helligånd, for at kunne fastholdes frelsens realitet.

Trinitetsteologien blev udfoldet ikke som en abstrakt tænkning (i hvert fald ikke indtil Augustin, der med sine trinitariske analogier synes at ophæve den umiddelbare forbindelse med kristologien); men som et konkret forsøg på at fastholde den kernesandhed, at Kristus er Gud søn, og at vejen til frelse dermed ikke er loven, som Kristus da kunne være vejviser til; men at vejen til frelse er evangeliet, hvor Kristus er vejen

Hvis trinitetsteologien er udfoldet som et resultat af et konkret møde med den omgivende religiøsitet og filosofisk tænkning, så kunne den være en fornyet mulighed for den evangeliske prædiken til positivt at udfolde den kristne tro. Den evangeliske prædiken har til opgave at udfolde betydningen af Kristi frelse for den enkelte, og hvis kristologien er nøje forbundet med triniteten, så burde en udfoldelse af prædikenen være trinitarisk.

Allerede Paulus sætter triniteten som fortegn for sin evangeliske forkyndelse. Eksempelvis i brevet til galaterne, hvor han også udfolder den meget forbundne hermed kristne frihed. I galaterbrevet anfører Paulus, at han er sendt »ikke af et menneske, men af Jesus Kristus og Gud Fader, som oprejste ham fra de døde« (Gal 1,1). Sammenstillingen af Gud Fader og Jesus Kristus afslører en fundamental teologisk indsigt: alle ting er at henføre til Gud (oprejnsning fra de døde (v. 1), nåden (v. 3), kærligheden, der afslører sig på korset (v. 4). Det er gennem Gud Fader, at virkeligheden udfoldes; også den virkelighed, der i første omgang synes at være utilnærmelig, bliver belyst gennem Gud Fader. Faderen er giveren af virkeligheden og den, der opretholder virkeligheden. Sønnen er virkelighedens forvandling, der finder udtryk gennem opstandelsen og livet af døde. Helligånden er den forvandlede virkeligheds virkeliggørelse, hvilket betyder, at både Faderens gerning og Sønnens gerning som udgangspunkt finder nedslag i historien, og derved er historiske og kan erfares; men at Ånden gør dem mere end historiske: giver dem betydning for os i dag.

For prædikenen betyder dette, at den som udgangspunkt taler ud af troen på den treenige Gud, der er skaber, frelser og opretholder.<sup>2</sup> Denne tro må også finde konkret udtryk i både prædikenenens indhold og i prædikenenens form. I

indholdet finder den udtryk, når Kristus uafkortet forkyndes som korsfæstet og opstanden frelser, og derved som implicit værende et menneske og samtidig havende del i guddommen. Kristus som frelser alene er en implicit treenhedsforkyndelse.

Og i prædikens form bør treenhedsteologien finde udtryk gennem treklangen: erfaring, forvandling, fornyelse. Erfaring, som den skabte virkelighed, som Faderen bærer, og som mennesket lever i. Forvandling, som både et brud med erfaringen, men også en fornyelse af erfaringen; det er det genløste menneske, der erfarer på ny i nyt lys (en fastholdelse af gudsbilledligheden også efter syndefaldet). Derved er prædikenen trinitarisk.

Mødet med islam kræver at vi gennemtænker teologien på ny. Treenighedsteologien er ikke et løst vedhæng, der kan undværes. Det opdages tydeligt, når troen på Kristus skal formuleres og gudsbegrebet forstås. Muslimer og kristne kan ikke tro på den samme Gud, fordi kristusbegivenheden fordrer en treenig Gud. Selv Veit Dietrichs kollekt, der anvendes i Den Danske Folkekirke i dag som autoriserede indgangskollekt, fastholder implicit »en sand (treenig) Gud fra evighed og til evighed«. Den almindelige religiøsitet, hvortil vi også kan henføre islam, har ikke med nødvendighed noget at sige om den treenige Gud, når den selv synes at tale om gud. I kristendommen er det den treenige Gud, der er fra evighed til evighed, og derfor den treenige Gud, der viser sig i Jesus af Nazareth, og udfolder dette i Ånden. Denne singulære åbenbaring har universel betydning; men det betyder også at andre indsigter (religion, kunst, arkitektur mm.) i bedste fald er afledte vidnesbyrd om eller af den kristne åbenbaring, men ikke selv er åbenbaring. Derfor kan eksempelvis islam ikke få positiv plads i den evangeliske prædiken; men islam bør påvirke prædikenen til at udfolde positivt, hvad vi tror på.

## Den kristne frihed

Jeg har flere gange holdt gudstjeneste, hvor der har været muslimer til stede, og ofte har vi efter gudstjenesten haft en god samtale om forkyndelsen og troen. Det, jeg har erfaret i disse samtaler, er en stor interesse for den kristne frihed. Altså at Kristus så at sige ved sin korsfæstelse samtidig har korsfæstet religiøsiteten, for hvis religiøsiteten var nok i forholdet til Gud, så var korset en

overflødighed. Det betyder, at loven i eksempelvis islamisk forstand er ophævet. Det er ikke, hvorledes man klæder sig, hvad man spiser mm., der afgør forholdet til Gud.

En kernetekst i denne diskussion har for mig ofte været beretningen i ApG 10,9-16 om apostlen Peters syn, inden han møder Cornelius, hvor Peter får at vide, at intet er urent. Skellet mellem det rene og det urene er ophævet. Med et moderne ord kan vi sige, at verden er sekulariseret. Det hellige er kun i Gud selv, hvilket også får udtryk i korsfæstelsen, hvor forhænet til det hellige flænges og adskillelsen mellem profant og helligt ophæves.

Denne ophævelse er grundlaget for den kristne frihed. Den frihed, som betyder, at man er fri af religiøse bindinger og love. Og det er den frihed, som for muslimer kan være tiltrækkende. Derfor må opgaven i den evangeliske prædiken være at forkynde og forklare den kristne frihed. Baggrunden for dette er selvfølgelig forholdet mellem lov og evangelium, og treenighedsteologien; men frihedsbegrebet kan og bør udfoldes, uden at dette gøres eksplicit. For det er her det afgørende slag står: om vi vil fastholde den kristne frihed, som en frihed fra loven og som en sund sekularisering af verden.

Det er her blevet søgt påvist, at for kristendommen i mødet med islam betyder det først og fremmest en besindelse og nytænkning af den kristne tro selv. Særligt forestillingen om den treenige Gud er det nødvendigt at gennemtænke på ny, og at gudsbegreberne ikke sammenblandes. Det er påkrævet at forstå, at treenighedsteologien ikke er en abstrakt tænkning, der kan undværes, men er en nødvendig forudsætning for forkyndelsen af frelsen i Jesus Kristus. Denne treenighedsteologi bør finde plads i alle troens udtryk, i denne forbindelse prædikenen, der på én gang bliver talt i troen på den treenige Gud og udfoldes i den treenige Gud. Kun således kan vi fastholde den kristne frihed.

## Noter

- 1 »I denne lov er der intet guddomsøje, men idel verdslig fornuft uden Guds Ord og Ånd. Hans (*Muhammeds*) lov lærer nemlig intet andet end hvad menneskelig forstand og fornuft godt kan finde sig i. Og hvad han i evangeliet har

fundet, som var for svært og for højt at tro, har han udeladt, men i særdeleshed at Kristus er Gud og har genløst os med sin død« (Luther 1999: 58).

- 2 Jf. Luthers berømte dictum i skriftet *Wider Hans Worst*, hvor Luther siger, at præsten i sin prædiken skal tale ud af Gud – skal tale Guds ord (Luther 1950: 347). Ligeledes Karl Barths henvisning til Coccejus' udsagn om, at den er teolog, som taler om Gud ud af Gud (Barth 1932: 1). Jvf til alt dette Første Petersbrev 4,11.

## Litteratur

Barth, Karl 1932: *Kirchliche Dogmatik* 1,1, München.

Luther, Martin 1950: »Wider Hans Worst«, i: *Werke*, bind 4, Berlin.

Luther, Martin 1992: »Om forskellen mellem lov og evangelium«, i: *Skrifter i udvalg*, København.

Luther, Martin 1999: *Mod tyrken og jøden*, Skærbæk.

Thomas Reinholdt Rasmussen, sognepræst, cand.theol.  
Tversted præstegård  
9881 Bindslev.

# Lovreligion – skulle det være en straf!?

*Povl Götke*

Når forskellen på islam og kristendom skal formuleres, sker det ikke sjældent med kort og godt at henvise til, at islam jo som bekendt er en lovreligion. Dermed er alt sagt, formodes det, videre argumentation er overflødig.

Men det er jeg nu ikke så sikker på, stadig er tilfældet. Det giver ikke længere sig selv. Og det af flere grunde. Vi bliver for det første nødt til at tage til efterretning, at både islam og kristendom er meget sammensatte størrelser. For det andet ændrer vores behov sig og det påvirker vores syn på religion.

Hvad der for ti-twe år siden gav sig selv, nemlig at lovreligion er af det onde, er i dag ikke længere så selvindlysende. Lovreligion er tværtimod noget, som efterspørges og efterlyses. Det betyder naturligvis ikke, at man så også skal levere varen, men man skal være opmærksom på, at et ord som »lovreligion« måske har fået nogle andre konnotationer, positive i stedet for negative, og derfor bliver man nødt til at udfolde sin argumentation.

Det er klart, at Koranen indeholder mange påbud og forbud. Muslimernes helligtekst er rig på detaljer, når det kommer til regulering af både privat- og samfundsliv. Men mange muslimer har rent faktisk et afslappet forhold til alle disse regulativer, både i den ene og den anden henseende. En stor gruppe er med andre ord »kulturmuslimer«, som vi kalder det med en yderst problematisk betegnelse, for dermed underforstår vi, at der er tale om en løs og overfladisk tilknytning til islam som religion. Det behøver imidlertid ikke være tilfældet.

Altså: Det kan godt være, at Koranen som helligtekst lægger op til, at islam er en streng lovreligion, men muslimernes faktiske forvaltning af religionen ser i mange tilfælde anderledes ud, i vest såvel som i øst.

De kristnes helligtekst, Bibelen, byder på en stor genremæssig heterogenitet, men der er masser af lovstof i Det Gamle Testamente og paranæserne kommer i stimer i Det Nye Testamente. Og selv om der i Det Nye Testamente står, at det ikke er det, der kommer ind i et menneske, der gør det urent, men det, der kommer ud fra hjertet, så har det jo aldrig forhindret kristne i at komme med alle mulige konkrete forbud og påbud på alle områder af tilværelsen. Og det var ikke blot tilfældet i forgangne, mørke tider og i de varme lande, men også i dag og under kølige himmelstrøg støder man på meget håndfaste og bastant handlingsanvisende former for kristendom.

Altså: Det kan godt være at Det Nye Testamente som helligtekst lægger op til, at kristendom handler mere om det indre end om det ydre, men de kristnes faktiske forvaltning af religionen ser i mange tilfælde anderledes ud, i nord såvel som i syd.

Og Det Nye Testamente handler jo rent faktisk om loven! Loven skal ikke sættes ud af kraft, men opfyldes. Spørgsmålet går alene på, hvordan man som menneske af kød og blod kan blive bragt i en situation, så man efterlever loven: Det kan man kun ved at dræbe det kød, som er syndigt og bringer én på afveje, og i stedet lader Kristus tage bolig i sig. Det er pointen i det, man kalder for den nye Paulus-forskning: At være kristen er at leve sit liv på en ganske særlig måde, nemlig uden synd. Man møder også synspunktet i Carsten Breengaards nyligt udgivne »Paradis-sekten – Frelshistorie og kristen identitet«, hvor det endvidere påstås, at Paulus' opfattelse faktisk er i overensstemmelse med Jesus' egen selvforståelse. Den tidlige kristendom var ifølge Breengaard nådesløs og ubarmhjertig: Hvis man som kristen ikke levede syndfrit, men faldt i og syndede igen, så var man fortabt for altid. Kristendommen er med andre ord i sin oprindelse en benhård og uforsonlig lovreligion.

Man skal altså være forsigtig med at affeje islam som lovreligion, for det er kristendommen efter alt at dømme også. Og selv om teksten skulle foreskrive ét, kan fortolkning og praksis se anderledes ud. Det kommer i vid udstrækning an på den samfundsmæssige og kulturelle kontekst.

Meget tyder på, at de samfundsmæssige og kulturelle vilkår for vores tilværelse er ved at ændre sig så meget, at det påvirker vores behov på det religiøse område. Hvor det for os, der er lidt ældre, handler om frigørelse og frihed – kaldet emancipation af marxisterne, liberalisering af den nuværende regering

– kommer det nok i fremtiden og for de yngre generationer til i højere grad at handle om, hvordan man skal administrere den frihed, man har fået. Friheden kan godt gå hen at blive lidt af en forbandelse, et ubærligt åg, nemlig hvis man ikke har noget eller nogen – en ideologi eller et forbillede - der kan hjælpe en til at træffe de mange valg, man hele tiden bliver konfronteret med.

Alt er jo i dag til forhandling, i alle situationer skal der vælges til og fra, intet giver sig selv, og det gælder i det mindste som i det største. Hvor frihed for os lidt ældre er noget positivt, fordi det er frigørelse fra ekstern tvang og frihed til selvbestemmelse, bliver friheden noget negativt i samme grad som den bliver abstrakt og indholdsløs. Frihed er med andre ord ikke længere frigørelse fra noget ganske bestemt, men frihed er den slette uendelighed af muligheder, der er lige gode – eller lige dårlige, om man vil.

Det er på den baggrund ikke usandsynligt, at man på det religiøse marked i fremtiden i højere grad vil efterspørge religioner, der kan hjælpe med til at administrere og forvalte krop, seksualitet, mad, alkohol, stoffer, penge, spil, shopping, arbejde, mellem menneskelige relationer og hvad vi nu ellers møder på vores vej gennem livet. En religion vil i stigende grad blive bedømt på dens evne til adfærdsregulering, bred intervention og penetration af alle livets forhold.

I årene, der kommer, bliver det mindre og mindre selvindlysende, at der skulle være noget problematisk forbundet med at en given religion er en lovreligion. Tværtimod vil flere og flere mennesker sandsynligvis efterspørge netop lovreligion, og flere og flere religiøse aktører, også kristne præster, vil markedsføre deres religion med henvisning til lige præcis dens effektivitet som adfærdsregulerende størrelse.

Som bekendt er Bibelen netop udkommet i ny dansk oversættelse – »nu uden nåde og barmhjertighed«, som det fikst formuleres. Hvis man alligevel skulle være af den opfattelse, at der ligger noget vigtigt i traditionen med nåde og barmhjertig og ufortjent frelse, bliver man nødt til at udfolde sin argumentation desangående. Det kræver en teologisk forklaring.

Povl Götke, lic.theol. (ph.d.)  
lektor ved Teologisk Pædagogisk Center Løgumkloster.

# Vi, de andre

Niels Grønkjær

Kontroversen med islam bør foranledige os til at kritisere vores egne fundamentalismer, vores forestillinger om faste værdier og stærke identiteter. Her kan kristendommen yde et helt afgørende bidrag. I sit indhold svækker den de former for religion og metafysik, som stimulerer vold. Med denne svækkelse åbnes for en dialog, både indadtil og udadtil.

Det er ikke sikkert, at vi – de kristne aftenlændinge – kan komme til at føre en meningsfuld dialog med de andre – de muslimske morgenlændinge. For selv om vi måtte ønske det, er det ikke givet, at de gør. Dialog er ellers blevet formen for, hvordan moderne fornuft udfolder sig. Så hvis muslimer ikke ønsker at deltage i en dialog med os, vil vi være tilbøjelige til at mene, at Østens vise ikke længere kommer fra den kant. Og at de – hvis de endelig kommer – ikke længere medbringer »guld, røgelse og myrra skær.« Men noget helt andet. Noget som måske ikke er befordrende for en dialog.

Det behøver ikke at indebære en optrapning af civilisationernes (og religionernes) sammenstød. Vi er ikke henvist til at bidrage til det. For vi kan gøre noget andet. Vi kan af denne situation tage anledning til at føre en dialog med os selv; dvs. med de 'muslimske' elementer i vores egne traditioner. Det kan være sundt, hvis 'vi' af og til betragter os som 'de andre'.

Den jødiske, dekonstruktive skribent Jacques Derrida var i sine senere år stærkt optaget af Søren Kierkegaards *Frygt og Bæven*. Her fandt han ideen om, hvordan »den store Anden« åbenbarer sig for mennesket. Han konkluderede, at Kierkegaards skrift i nogle henseender er en jødisk og islamisk bog.

Det kan der være noget om. Dette at også kristendommen indeholder jødiske og islamiske træk. Det er helt forståeligt, at *Frygt og Bæven* er et af de vigtigste skrifter i den parcel af det danske kristendomsliv, som kalder sig Ti-



dehverv. Også her fejres knæfaldet for »den store Anden« – eller »*das ganz Andere*« som man engang sagde – som vejen til frelsen: Troens lydighed under denne magt. Der er ikke langt til underkastelse. Det er der heller ikke i *islam*, som betyder den totale hengivelse under den almægtige Guds vilje.

## Dialog og vold

En dialog med de islamiske træk ved vores egne fortolkninger af kristendommen kunne slå ind på forskellige veje. Men hvorfor føre den? For at forhindre det samme som en dialog med islam ellers skulle forhindre: vold.

Hvad er vold? Det er det modsatte af dialog. Vold er den korteste vej mellem to punkter. En umiddelbar respons på en stimulus. En dialog begiver sig derimod ud på en længere vej, som allerede Platons Sokrates anviste. Den appellerer til tilbageholdenhed, tøven, overvejelse. Derved er den i pagt med vores livserfaringer, som netop ikke udspiller sig i diverse umiddelbarheder, men som til stadighed formidles for os i kraft af noget andet end os selv.

Forståelse er ikke noget, vi bare har; det er noget vi kommer til. I en dialog nærer vi en vis forventning om at komme til en anden forståelse end den, vi måtte besidde. Hvis denne mulighed ikke er til stede, er der ikke tale om dialog. Dialog – som jo er et græsk ord – betyder ikke først og fremmest at to taler sammen, men at en overvejelse føres igennem (*diá*). Dialogen er et medium, som vi træder ind i, og som derfor åbner for andre forståelser. Den fører os til noget andet. Når dialogen åbnes, åbnes der for, at man kan komme til en bedre forståelse end den man kom med.

Hvis ikke denne mulighed er til stede, er det ikke en dialog. Så kan man f.eks. kalde det en udveksling af synspunkter. Man står over for hinanden og fortæller hvad man mener. Man har nemlig et standpunkt, et sted hvor man står. Man må – siger man – vide, hvor man selv står for at kunne forstå andre. Det lyder måske meget tilforladeligt. Men det er en betænkelig opstilling, hvor det ikke ofte bliver til så meget med forståelsen – og hvor volden ikke afvendes.

Opstillingen med at stå over for hinanden legitimeres med, at man må have respekt for hinanden. Med respekt mener vi, at man indrømmer den anden, at han eller hun har lov at have sine standpunkter. Næsten. For vi forlan-

ger samtidig, at hun så også skal respektere vores eget standpunkt, for ellers ... Respekten som sådan er ikke tilstrækkelig til at afvende volden, fordi man i den står over for hinanden, og fordi der da er den korteste vej til konfrontation. Med denne opstilling er det vanskeligt bare at have sine standpunkter, i hvert fald at have dem i fred.

## Normer og værdier

Respekt er ikke nok. Det kan faktisk forhindre dialog og stimulere vold. Det beror på, at vi ofte har vanskeligt ved at skelne mellem normer og værdier – hvilket blandt andre Jürgen Habermas har gjort opmærksom på. Også denne skelnen burde kontroversen med islam bidrage til at klargøre for os.

Normer er de liberal-demokratiske principper, som regulerer vores omgang med hinanden i samfundet. Det er navnlig princippet om, at alle har ret til bestemte friheder: ytringsfrihed, religionsfrihed mv. Og det er princippet om, at vi tilstræber en vis udligning af økonomiske uligheder. Disse principper skal respekteres og er hævet over partipolitiske anskuelser. De er sammenhængskraften i samfundet, som blandt andre John Rawls formulerer det. Og dén er politisk begrundet, ikke religiøs.

Værdier, derimod, er de vurderinger, der er ledende for handlinger og holdninger. De farver den måde, hvorpå de grundlæggende friheder forvaltes. Disse værdier kan godt være religiøse, men er det langt fra altid. De kan f.eks. kaldes danske eller konservative eller progressive eller humanistiske eller blot hvile i en opfattelse af, hvordan vi plejer at gøre her hos os. Alt sammen noget som forekommer mere eller mindre selvfølgeligt. Indtil det bliver udfordret af andre opfattelser.

Normerne, dem bliver det store flertal af os nødt til at overholde og respektere, hvis samfundet ikke skal gå i opløsning eller hjemses af tilbagevendende konflikter. De er rammen for dialog.

Men værdierne, dem kan vi føre dialog om, og vi kan være uenige om dem. Eller vi burde kunne være det. Ikke fordi de er os ligegyldige. Men netop fordi de betyder noget for den måde, hvorpå vi sammen og hver for sig lever vores liv. Når det er vigtigt, at vi kan være uenige om dét, udspringer det af, at mennesket kan leve sit liv på mere end én måde. Ja, at vi alle sammen hver

især lever det på mere end én måde. Såvel i løbet af en enkelt dag som i løbet af en livstid. Vi må være opmærksomme på, at livet kan leves på andre måder, end vi forestiller os lige her og nu. Der findes faktisk mennesker, som lever et anstændigt liv til trods for at de ikke er kristne – selv om det lyder uhyrligt.

Vi skal ikke have så megen respekt for hinandens værdier, at vi ikke tør diskutere dem. Uenigheden om værdierne er livsnødvendig. Enigheden om normerne er nødvendig.

## Fundamentalisme og sekularisering

Fundamentalisme består blandt andet i, at værdierne gøres til normer. En religiøs eller en metafysisk værdi knæsesættes som den norm, vi skal efterleve. Men religion og metafysik er ikke længere samfundsbærende, og det er let at se, hvad der bliver af friheden, hvis man igen lader dem blive det. Den forsvinder i livsformernes underordning under én værdibestemt 'norm'. Sådan kan det se ud for os, når vi betragter islam udefra.

De kristne værdier er ikke som sådanne samfundsbærende. Der er naturligvis en række af disse værdier, som har indvirket også på vores moderne samfundsindretning. F.eks. havde sundhedssektoren formodentlig ikke eksisteret i den nuværende form, hvis ikke Jesus engang havde fortalt lignelsen om den barmhjertige samaritaner, der bringer den værkbrudne ind på kroen, altså sygehuset. Nogle kristne værdier har levet videre i en sekulariseret form. Vi tænker sjældent på, at de stammer fra kristendommen.

Men som sagt: de normer, der er bærende for vores liberal-demokratiske samfund, kan ikke længere begrundes under henvisning til kristendommen. Man kan godt sige, at ytringsfriheden stammer fra kristendommens tanke om, at alle mennesker er lige; at Paulus må tilskrives æren for at kvinderne har fået stemmeret, og at slavernes oprør og frigivelse er legitimeret af kristendommen. Man kan også godt sige, at tanken om religionsfrihed stammer fra protestantismen. Men det er ikke denne herkomst, som giver disse tanker nutidig gyldighed. Vi begrunder dem ikke længere under henvisning til kristendommen.

Det er samfundets politiske organisering, som gyldiggør vores liberal-demokratiske normer. Her må der være en udbredt grad af samdrægtighed

blandt samfundets borgere. Det er nødvendigt, at vi respekterer ytringsfriheden, religionsfriheden og tanken om tilstræbt økonomisk retfærdighed.

Fundamentalisme opstår, når nogen i stedet ønsker at erstatte disse normer med religiøse værdier. For så nedbrydes de normer, som er betingelsen for den frie dialog.

Kristendommen fremmer ikke noget ønske om, at de liberal-demokratiske normer fortrænges af religiøse værdier. Tværtimod. Kristendommen har – navnlig i nogle af sine protestantiske former – medvirket til en historisk udvikling, hvor politik og religion fjernes fra hinanden. Kristendommen er en sekulariserende religion.

Sekulariseringen er ikke et epifænomen. Den udspringer af kristendommens indhold. Dette indhold kan ikke finde udtryk i faste værdier. Tværtimod rummer kristendommen nogle tanker, som gør det vanskeligt at forlange faste værdier. F.eks. indebærer tanken om, at Gud bliver menneske, en svækkelse af ideen om, at der skulle findes et urokkeligt grundlag for alting. I stedet indlader Gud sig med den menneskelige erfaringsverden. Også tanken om, at Gud er ånd, inddrager mennesket i denne bevægelse. Ånden fuldbyrder sit virke dér, hvor mennesker bekender sig til Gud, og hvor de videregiver det budskab, de selv har modtaget.

## Nihilisme og identitet

Det drejer sig altså ikke om at vende tilbage til faste og urokkelige fundamenter og så tage udgangspunkt i dem. Det er ellers en velkendt procedure. Jeg nævner to eksempler inden for vores egen filosofiske og religiøse tradition.

Den klassiske metafysik opsøgte grunden for alting: det uforanderlige bag det foranderlige, enheden bag mangfoldigheden. Metafysikkens oprindelsespatos indebar, at alting skulle føres tilbage til én ting. Platon kaldte denne ene ting for det godes idé. Kristne teologer talte om gud som det højeste værende.

Men tanken om at tilbageføre, re-ducere, alting til denne ene ting er volddelig i forhold til pluraliteten af menneskets erfaringsformer. Ja, den er nihilistisk, fordi den tilintetgør dem. Som Hans Blumenberg formulerer det: »Zu dem Anfang ... will nichts zurück.« Hvad mere er: den klassiske metafysik og dens teologiske forvaltning tænker i verdslige baner. Tankegangen sammen-

ligner det, der måtte ligge til grund for alting, med denne verdens ting – og gør det tingsligt. Metafysikken er immanenstænkning, som Agnes Heller har udtrykt det.

Det kan man ikke sige om islam og de former for kristendom, som fremhæver det pludselige møde med »den store Anden«. Her er der tværtimod tale om en anti-metafysisk tænkning. Den radikale transcendens er ikke metafysisk. Den imødegår alle de forestillinger, hvormed mennesket ellers søger at bemægtige sig tilværelsen. Det er virkelig noget helt andet.

Det voldelige ved en sådan religiøs tænkning er ikke til at overse. Den tilintetgør metafysikkens forestillinger. Men også i dette tilfælde gælder det, at man bliver som det, man gør op med. Det kan aflæses i den nihilistiske konsekvens: også tanken om det helt andet tilintetgør alt andet. De menneskelige erfaringsformer reduceres til den henrivende oplevelse, det pludselige møde, trosaktens kapitulation.

Metafysikkens og religionens fundamentalismer er nihilistiske – hvilket først og fremmest Friedrich Nietzsche må tilskrives æren for at have påpeget. Det gale ved disse fundamentalismer er, at de vil forsyne os med faste forankringer. De skal give os identitet, fordi de er beretninger om, hvem vi i grunden er. F.eks. kan nogen finde på at sige, at religion er en identitetsmarkør.

Men hvad er identitet? Det er latin og betyder, at noget er det samme. Når noget er det samme, så er der noget andet, som er forskelligt fra det, og som dét er forskelligt fra. Jo mere forskelligt det samme er fra det forskellige, jo mere forskelligt bliver det forskellige. Hvis det samme isoleres fra det forskellige, bliver det forskellige til det andet. Og hvis det samme ligefrem defineres som noget helt andet end det forskellige, bliver det andet gjort til det fremmede. Også denne tankegang er nihilistisk: for intet er det samme.

Og så står man dér. Over for hinanden. Klar til i respektens navn at udøve vold – med forhøjet krænkelserberedskab. Det stimuleres i identitetens forskellige former: nationalt, politisk, personligt, etnisk og religiøst. Identitetens absolutisme er voldsbærende.

Det kan dog afvendes. I videreførelse af Martin Heideggers tænkning har Gianni Vattimo udfoldet, hvorledes kristendommen og former for efter-metafysisk filosofi indeholder tanken om en svækkelse af hvad han kalder værens stærke grundstrukturer. Det er en svækkelsesproces, som kort fortalt involve-

rer en kritik af forestillinger om stærke identiteter, uforanderlige fundament og faste værdier.

Kristendommens bidrag hertil kan sammenfattes i to dogmer. Inkarnationsdogmet: når Gud bliver menneske i Jesus Kristus, svækker han sin egen ophøjede magt til fordel for hengivelsen til mennesket. Trinitetsdogmet: faderen og sønnen står ikke over for hinanden, men er forbundet med hinanden i kraft af ånden.

Disse to dogmer angiver, at Gud kommer til sig selv gennem noget andet end sig selv. Gud kommer til sig selv ved at blive menneske. Faderen og sønnen forstår hinanden i kraft af ånden. Når vi tror på disse dogmer, kommer vi til os selv i kraft af noget andet end os selv: Gud. Det kan kun lade sig gøre, fordi Gud – som det absolutte – i sig selv gennemgår denne proces med at det samme må blive noget andet, hvis det skal blive sig selv. For nu at parafrasere G.W.F. Hegel.

Identiteten er ikke givet. Man kommer til den. Uophørligt.

## Frihedens kilde

Vi er de andre.

Vi er jo de andre for de andre. Men vi skal ikke gøre os fremmede for dem ved at insistere på at blive ved med være dem vi nu engang er.

Vi er også de andre for os selv. Eller vi burde udsætte os for den svækkelse, som giver styrke til at turde være det. Det ville befri os fra at skulle klamre os til værdierne, fundamentene, identiteterne.

Og det ville måske befri os til indgå i en dialog. I dialogen er der en moralsk forpligtelse til ikke på forhånd at udelukke muligheden af, at den andens synspunkt kunne være berettiget. Også dét kan forekomme uhyrligt. Men hvem véd ... måske er det her, friheden udfoldes.

Kontroversen med islam er altså ikke blot en kontrovers mellem to forskellige sæt af værdier, sammenstødet mellem to fundamentalismer, kampen mellem to identiteter. Det er også en kontrovers, som gør os opmærksomme på de tendenser til alt dette, som ligger i vores egne traditioner. Vores egen søgen tilbage til det oprindelige.

Det drejer sig i stedet om, at vi tilegner os en forståelse af, at livet udgør en bevægelse. I kristendommen er denne bevægelse iværksat af Gud, og vi deltager i den. Gud er ikke fundamentet for denne bevægelse, for så ville den aldrig blive til noget. Gud er derimod kilden til den. Det er ikke meningen, at vi skal vende tilbage til kildens udspring. Vi skal derimod flyde med den, så vores liv gennemstrømmes af den. Livskilden. Gudsriget ligger ikke i oprindelsen. Det oprinder.

Det giver vel ikke tryghed. Men det modsatte af utryghed er ikke tryghed; det er åbenhed. Det er denne åbenhed, som giver os styrke til at modstå alle fundamentalistiske tilbøjeligheder til at lade livet stivne. Hvis kristendommen har noget fortrin i forhold til andre religioner, så må det være, at den indeholder nogle væsentlige tanker, som svækker tendensen til fundamentalisme, også dens egen.

Netop når trygheden ikke er en selvfølge, må vi være frygtløse i den måde, hvorpå vi lever. Ellers giver vi afkald på den frihed, som Gud har skabt – som N.F.S. Grundtvig så ofte har fremhævet. Kilden til denne frihed springer af dialogen med vores egne fundamentalismer, som dermed inddrages i en svækkelsesproces.

Hvad angår dialogen med islam, så er der måske ikke grobund for den helt store optimisme. Det ser i hvert fald ikke ud til, at de kristne teologer, som ellers også interesserer sig for »den store Anden«, har tænkt sig at bidrage nævneværdigt. Det er heller ikke sikkert, at man umiddelbart skal nære store forhåbninger om, at en dialog kunne udspille sig i en drøftelse af inkarnationsdogmet og trinitetsdogmet. Selv om det ville åbne nye muligheder.

Kort før sin død tidligere i år henfaldt Richard Rorty i resignation med hensyn til en mulig dialog med islam. Den forekom ham meningsløs. Han mente ikke, at den muslimske verdens mullaher er mere interesserede i at give afkald på deres magtpositioner end det katolske hierarki var og er det, når det udfordres af oplysningstænkningen. Ikke at denne resignation i enhver henseende forhindrede ham i at slå til lyd for Europas civiliserende mission. Han forestillede sig, at demokratiet, som er udviklet i forlængelse af kristendommen, ville kunne forekomme attraktivt for den muslimske middelklasse, hvis de sendte deres børn til europæiske (og amerikanske) universiteter. Her ville de kunne erfare, hvorledes vi på en sekulariseret, pragmatisk måde søger at

komme til rette med hinanden om tingene. Frem for at klamre os til fundamenter og alt det.

Måske behøver man ikke være så pessimistisk som Rorty. Men det forudsætter, at vi – de andre – er rede til at give afkald på sikkerhed og tryghed. Det kan kristendommen hjælpe os til. Det er det, dens mission kunne bestå i. I første omgang på de indre linjer, hvor der stadig er en stor, uopdyrket missionsmarken.

Udadtil kan man glæde sig over, at et stigende antal studerende i Teheran læser Kierkegaard. Det ville være fint, hvis de herefter tog fat på Nietzsche. Skridtet er ikke så langt.



# Lys fra øst

*Jan Sievert Asmussen*

Hvad kan naboskabet til islam betyde for den kristne forkyndelse? Kan mødet med muslimer direkte eller indirekte tilføre prædikenen i folkekirken noget nyt eller åbne for noget gammelt, som er glemt?

Gudsbilledet er det, teologer må koncentrere sig om. I samtalen kan islam både være til inspiration og et syrebad. Vigtigst er gudsbilledet, hvor islam har en anden tilgang til teodiceproblemet og tillige indeholder arabeskens skønhedselement som noget på en gang hverdagsagtigt og noget, der bringer Guds transcendens nær.

Men savnet af en Gud, der kendes på hans natur og relation til verden, bliver tydeligt set med kristendommens øjne. Et yderligere spørgsmål bliver påtrængende: hvorfor den transcendent uendelige Gud udelukkende åbenbarer sig i Koranen. Det åbne spørgsmål i samtalen med muslimer bliver, om Koranen åbenbarer en overskridelse eller bevægelse hos Gud, der er udtryk for, at Gud er kærlig. I stedet for at være en trussel for kristendommen kan islam være et spørgsmål og en tydeliggørelse af den kristnes eget gudsbillede.

## To religioner i naboskab

Hvert femte menneske på kloden er muslim eller lever i det mindste i en islamisk kultur, og islam breder sig. Også i Europa vokser den muslimske befolkningsandel. Der er angst for terrorisme, en almindelig kulturpessimisme samt oplevelsen af en svigtende vestlig udenrigspolitisk strategi. I denne uheldssvangre atmosfære er der masser af overleverede skabeloner at trække frem af det historiske arkiv. Senest hørte jeg ved et menighedsforedrag her i sognet et medlem af »Islamkritisk Netværk i Folkekirken« endnu en gang hævde

Dansk Folkepartis myte om, at Danmark om 50 år vil have muslimsk majoritet. Derpå læste foredragsholderen uddrag af en *dhimma-traktat* fra 7-800 tallet, der indskrænkede den kristne minoritets rettigheder i den muslimske stat og for eksempel forbød de kristne at ringe med kirkeklokker.

Denne sammenstilling af informationer taler for sig selv: debatniveauet inden for folkekirken er åbenbart ikke højere end udenfor. Dæmonisering plejer at stortrives blandt mennesker med begrænset viden og territorialangst. Det er svært at forestille sig, at der kommer noget godt ud af, at folkekirken indtager den holdning til islamisk religion og kultur. Én løsning er at satse på mere oplysning om islam ude i menighederne. En anden er at indtage en anden synsvinkel end den islamkritiske og spørge: hvad kan naboskabet til islam betyde for den kristne forkyndelse? Kan mødet med muslimer direkte eller indirekte tilføre prædikenen i folkekirken noget nyt eller åbne for noget gammelt, som er glemmt?

Ethvert forsøg på at krydse mellem mit eget og det fremmede finder sted i en tilstand af usikkerhed og asymmetrisk viden, og der er hele tiden risiko for at misforstå eller trække falske analogier. Forsøg i denne retning kalder på en dialog og korrektion, som jeg kun har få erfaringer med. Men jeg vil forsøge at ridse et spillefelt op, der ikke blot er en refleks af en delvis islamofobisk samfundsdebat, men har at gøre med de to religioners gudsbillede. Det er her og ikke i indvandrerpolitikken, at jeg som teolog føler mig hjemme. Dialog med islam finder sted i samme interesse som apostlen Paulus' på Areopagos, nemlig at samtale om den ene Gud.

## Gud er stor

Hvordan kan islam være ikke blot udfordring, men også inspirationskilde for den kristne forkyndelse? I et andet menighedsforedrag her i sognet prøvede Niels Thomsen at besvare det spørgsmål. Han nævnedes flere punkter, som gør det tydeligt, hvordan interessen samler sig om gudsbilledet i islam.

Når kristne møder lidelsen ude i verden eller erfarer den som smerte, stiller de hurtigt teodicé-spørgsmålet: hvorfor tillader Gud lidelsen og stopper den ikke? Klagen over, at »Gud har forladt mig« (Sl 2), er en del af reaktionen hos den lidende, der oven i sin egen nød måske ligefrem må høre en præst si-

ge, at »Jesus led ligesom du«. Den oplysning er sædvanligvis lidet opmuntrende. Trøsten er, at Gud trods lidelsen stadig er herre. Det eneste udsagn med trøst i den situation er akkurat, hvad *muezzinen* råber fra minareten fem gange om dagen: Gud er stor! I lidelsen er trøsten, at Gud også trods lidelsen er vores almægtige skaber. Det kan der holdes mange begravelsestaler på, og måske skal man have hørt *muezzinens* råb over en ludfattig arabisk storby for helt at fatte det. Proklamationen af Allah som suveræn herre får os til at overveje, hvilket gudsbillede vi selv trøster med.

## Gud er skøn

Et andet blandt mange inspirationsspor har at gøre med koblingen mellem islams gudsbillede og skønheden i arabisk kalligrafi, ornamentik og arkitektur. Det er en skønhed, som i kraft af billedforbuddet ikke bliver stående ved barokengle og udskåret træ. Den er bundet til hverdagen, så sandt som moskeen i sit udgangspunkt er det fortelt, hvor Muhammed samlede sine folk til bøn. Men den stopper ikke ved kunstværkets ramme. Arabeskens geometriske former kan forlænges i det uendelige og leder alene ved deres kunstneriske udtryk til tanker om Guds transcendens. I den meditation, som indgår i prædikenarbejdet, er der en dyb spiritualitet at hente netop i den figurløse islamiske kunst. Det samme kan siges om den islamiske mystik, hvis digtere beskriver primære religiøse erfaringer, som transcenderer religionsskellet. For nu bare at nævne Jalal al-Din Rumi (1207-1273) som eksempel:

Morgenvinden har hemmeligheder at fortælle.  
Fald ikke i søvn igen!  
Du skal bede om det, du virkelig ønsker.  
Fald ikke i søvn igen!

## Genopdagelsen af den treenige Gud

Men inspirationen er ikke kun direkte. Allahs almægtige suverænitæt, fuldkomne transcendens og enhed, *tawhid*, levner på ingen måde plads til tre-

enighed eller inkarnation. Så snart man slår op i Koranen, melder det sig som et stort sugende savn. Dette savn er i sig selv igangsættende, fordi det indirekte gør det centrale kristne spørgsmål akut: »hvorfors blev Gud menneske?« Savnet er en række syrebade, og det får skikkelse af mødet med et billede af Gud som skaber, der er tænkt helt ud i sin yderste konsekvens.

Det første syrebad er, at Koranen intet åbenbarer om Guds *natur*, men kun taler om Guds *vilje*. Svaret på spørgsmålet »hvem er Gud?« er utilgængeligt for islam, for Guds væsen kan ikke kendes af mennesker. Gud er blottet for personlighed, umulig at komme i dialog med, fuldstændig distant, en »ubevægelig bevæger«. De 99 navne, som Allah gives i Koranen og som hver har en perle i den muslimske bedekrans, fortæller alene om Guds handling, men ikke om hans væsen. Ganske vist er navnene »den nådige« (*al-rahman*) og »herren« (*al-rabb*) to af de almindeligste, men de relationer til mennesker, som her angives, binder ikke Gud til noget som helst. Tværtimod: Guds frihed er så suveræn, at et af Guds andre navne er »den, der fører ud på vildspor« (*al-mudill*). For en kristen forkyndelse, som af og til luller sig for meget ind med en menneskelig Gud, der er børnevenden stor og ikke har andre hænder end vores, er islams gudsbillede et vældigt wake-up call. Det får øjnene op for det gudsbillede, som allerede til fulde findes i Det Gamle Testamente: den nidkære, vrede, skjulte almægtige skaber. Spørgsmålet »hvem er Gud?« hænger i luften og trænger til at blive besvaret. Nogle af de svar, som Det Gamle Testamente giver, er knusende for synderen og kalder på nye svar. Andre af Det Gamle Testaments svar forjætter noget mere. Jeg tror, at man ved at tale med muslimer om gudsbilledet kan få øjnene op på ny for det svar, som er Guds nye pagt.

Men det næste syrebad er, at Gud kun i kraft af sin øjeblikkelige vilje, men ikke i kraft af sin natur står i relation til verden. Den eksisterer kun, når og så længe Gud vil, indtil »alting går til grunde, kun ikke Hans åsyn« (Sura 28,88). Menneskeheden »kommer længere og længere ud« (Sura 84,19), og dens endepunkt er at vende tilbage til Gud. Dette fravær af relation mellem os og Gud er i kontrast til kristendommen, der netop besvarer spørgsmålet »hvem er Gud?« ved at tale om Guds kærlighed til verden og sin indtræden i verden i inkarnationen (Joh 3,16). Det er kun for den kristne tro, at Guds hengivelse til verden er et yderste udtryk for Guds storhed: det aspekt træder tydeligt frem, når man læser de nytestamentlige og Koranens tekster om Jesus sam-

men. I Koranen er Jesus ganske vist jomfrufødt som udtryk for Guds skabermagt, men trods tilnavnene *al-masih* («messias») og *al-kalima* («ordet») i Sura 4,171 ikke Guds udtrykte billede og åbenbarede selv, men en historisk person, en profet, asket (*faqir*) og mirakelgører, som peger hen på Muhammed.

Et nærliggende spørgsmål, som islams gudsbillede rejser, lyder: hvorfor har denne transcendent Gud egentlig givet sig definitivt til kende i Koranen? Ligger der her et paradoks, en grænse for islams gudsbegreb? Hvis Gud nemlig ikke i sit væsen er forbundet med verden, hvorfor åbenbarer Gud sig så *i verden*, så Gud kan påkaldes og har navn? Koranens eksistens vidner om Gud, som slår bro til verden og gør sin vilje kendt. Dette »tegn« kan dogmatisk begrundes i Guds skjulte vilje, som er skjult for menneskelig indsigt. Og det historiske i åbenbaringen kan tilsvarende afsvækkes med læren om, at den åbenbarede koran modsvares af en evig koran i himlen. Alligevel vil det være interessant at spørge muslimer, hvorvidt Koranen åbenbarer en overskridelse eller bevægelse hos Gud, der er udtryk for, at Gud er kærlig. Det kaldes Gud faktisk to steder i Koranen, nemlig Sura 11,90 og 85,14. Mødet med et billede af en Gud, som først i paradokset viser sit kommunikerende væsen, kaster lys på forkyndelsen af den kristne trinitariske Gud, der til hver en tid i sit væsen står i relation til sig selv og til verden.

## Kristendommen går ikke tabt

Islamkritiske røster prøver at fremstille situationen i Europa som en afgørende kulturkamp mellem kristendom og islam. Det er rigtigt, at den globale dagsorden med en tiltagende islamisme i Mellemøsten påvirker os, og at radikale gruppers udmeldinger om sharia vækker bekymring. Det er afgørende med vedvarende kritik af dårlig regeringsførelse og manglende demokrati og ligestilling i den arabiske verden samt en stærk indsats for integration og beskyttelse af det liberale demokrati og af ytringsfriheden i vores eget samfund. Men det er i mine øjne en politisk opgave og ikke det spillefelt, som kirken skal bevæge sig på. Her er opgaven tværtimod at være moskeens nabo med så meget kendskab til islam som muligt og en tillid til, at kristendommen ikke

går tabt i mødet med islam, men tværtimod kan blive mere tydelig i sin egen forkyndelse.

Når den sekulære politik trækkes ind i religionens rum, som det sker med »Islamkritisk Netværk i Folkekirken«, sker der let en glorificering af kristendommen, mens islam gøres ansvarlig for alle dårligheder. Ikke blot gør de medfølgende generaliseringer det svært for nye moderate røster i den europæiske islamiske diaspora at komme til orde. Det er også en iscenesættelse af et civilisationssammenstød, der svarer dårligt til den fredfyldte sameksistens mellem kristne og muslimer, der dominerer næsten hele billedet i Europa. Berettiget kritik af islamiske samfundsnormer bør overlades til politikerne og ikke til teologerne. De gør for resten sjældent lykke på den politiske arena og kan efter min mening bedre bidrage med for eksempel at overveje, hvad naboskabet til islam betyder for den kristne forkyndelses forståelse af sit eget gudsbillede.

## Litteratur

Gorder, A. Cristian van: *No God But God. A Path to Muslim-Christian Dialogue on God's Nature*, Maryknol (NY) 2003

Jaoudi, Maria: *Christian & Islamic Spirituality. Sharing A Journey*, Mahwah (NJ) 1993

Jan Sievert Asmussen, sognepræst  
Farum Præstegård  
Kaalundsvej 33A  
3520 Farum.

# Islambilleder – tørklæder, terrorister og trafikuheld

*Carsten og Malene Fenger-Grøndahl*

Mediernes billeder af muslimer er som regel negative og unuancerede – vi hører konstant om tørklæder, terrorister og antidemokrater. Hvorfor? Formentlig handler det mere om det (kultur)kristne majoritetssamfunds usikkerhed, end det handler om virkelighedens muslimer. Muslimerne bliver ofre for vores behov for nye fjendebilleder i en forandret verden.

Det er oktober, og træernes blade bryder i en efterårsbrand af gult, orange, rødt og brunt. Efterårsferien nærmer sig, og vi glæder os til en uge i Istanbul, hvor vi vil gense moskeer, cafeer og basarer i den moderne metropol og mærke den særlige stemning, der hviler over en by, som har været hovedstad i to verdensriger, det byzantinske og det osmanniske. Når vi kommer hjem fra en uge i udlandet, er skovens efterårsfarver formentlig blevet suppleret af et andet tydeligt tegn på, at den mørke tid nærmer sig: julepynt i stormagasinerne vinduer og pebernødder på supermarkedets kagehylder. Den store højtid nærmer sig, og som altid vil det kommercielle element sikkert overskygge det religiøse. Men følelsen af dansk hygge og nationalt samlingspunkt vil være stærk. Julen er en anledning til at genfinde følelsen af danskhed og kulturkristendom. Vi kommer i tanke om, at ramadanens afslutning ligger, mens vi er i Istanbul, og vi husker os selv på, at vi vil sende en eid-hilsen til de af vores venner, der bekender sig til islam. De plejer at blive glade for, at vi husker at sende dem en hilsen, når ramadanen slutter, men vi må erkende, at vi nemt glemmer det. For ramadanen fylder meget lidt i det offentlige rum i Danmark, og de færreste af vores muslimske venner gør selv noget stort nummer ud af, at de faster og fejrer eid. De holder deres religiøse praksis diskret for sig

selv eller deler den med familie og venner i udlandet. Ingen af dem ønsker at provokere unødigt eller blive mødt med alt for mange nok så velmenende, men ofte fordomsfulde og nærgående spørgsmål på arbejdspladsen.

## Sløve skolebørn og farlige trafikanter

Helt ubemærket går ramadanen nu aldrig hen. Medierne har de senere år gjort en del ud af den muslimske højtid, og den har været genstand for debat i både tv, radio og aviser. Enkelte medier har primært markeret ramadanen via oplysende artikler og indslag, der forklarer den teologiske baggrund for fasten og den afsluttende fest eller beskriver betydningen af det fælles måltid ved solnedgang i en almindelig muslimsk familie. Men andre indslag, artikler og debatindlæg har beskæftiget sig med ramadanen ud fra en langt mere kritisk vinkel: Skolebørnene bliver sløve af at faste og forstyrrer roen i klassen eller kommer bagud med lektierne, fordi de ikke kan koncentrere sig om matematikopgaver og staveord, når sulten rumler, og blodsukkeret falder. Der opstår flere konflikter i muslimske miljøer, fordi alle er irritable og trætte, og antallet af trafikulykker stiger pga. koncentrationsbesvær og stress omkring solnedgang. Alle disse følgevirkninger af ramadanen er tilsyneladende veldokumenterede, og det kan umiddelbart virke tilforladeligt at beskrive dem i medierne.

Men problemet set med vores øjne er, at den problemorienterede mediedækning af ramadanen indskrives sig i en diskurs om islam og muslimer, der allerede er helt ude af proportioner, og som bibringer almindelige ikke-muslimske danskere et fuldstændig skævt billede af virkeligheden. Muslimer og islam gøres endnu en gang til genstand for 'kritisk analyse' og udpeges som væsentlige samfundsproblemer og barrierer for sikkerhed, tryghed og velstand. Muslimer og islam behandles således – vil det være vores påstand – på andre præmisser end andre religioner og religiøse grupper i Danmark. De bliver genstand for negativ særbehandling. For hvornår er det lige, at jul, påske og pinse sidst er blevet beskrevet som problematiske højtider, hvor flertallet af danskerne bliver dovne og tager tidligt fri fra arbejde for at arrangere sammenkomster, fortære æbleskiver, øl og sild i massevis og køre spritkørsel i fortsat skræmmende omfang? Eller hvornår er de mange uproduktive skoletimer i december, hvor alting handler om julepynt, kalenderlys og æbleskiver,



blevet gjort til et samfundsproblem af så stort et omfang, at det skal debatteres i landsdækkende medier? Vi kan ikke huske, at den slags har fyldt ret meget de seneste mange år. Og det vil være vores påstand, at det ikke er tilfældigt. Det skyldes snarere en næsten total blindhed over for majoritetskulturens diskutabile karakteristika, som kontrasteres af en ekstrem og negativt ladet årvågenhed over for minoritetsgruppernes kultur, vaner og religiøse skikke.

## Tørklædedebat igen-igen

De problematiserende ramadan-artikler er jo kun et eksempel; hver uge og måned har sine emner – nye opfindelser eller gamle travere. Tørklædedebatten – med fokus på det påstået kvindeundertrykkende i ethvert muslimsk tørklæde – er jo en velkendt genganger, som det blot kræver en aktuel anledning og et indslag eller to i de landsdækkende medier at få i kog igen. Asmaa Abdol-Hamids folketingskandidatur er det seneste eksempel i rækken, og medierne har naturligvis kastet sig frådende over hende og hendes tørklæde – ikke mindst fordi det har givet anledning til at kombinere den efterhånden gennemtyggede tørklædedebat med en næsten lige så gennemtærsket debat om (u)muligheden af at kombinere islam med demokrati. Begge debatter er naturligvis legitime og til en vis grad også relevante og interessante. Men udgangspunktet for debatterne er deprimerende. Tilsyneladende har interessen for at finde ud af, hvordan kvinderne, der bærer tørklæde, selv forklarer dette valg af påklædning, været nærmest ikke-eksisterende. I det omfang, journalisterne har gidet spørge kvinderne selv, er deres svar ofte blevet mistænkeliggjort som undertrykte, indoktrinerende kvinders udsagn – eller som udtryk for bevidst manipulation og løgnagtighed. Det samme gælder de forklaringer, en hel række af politisk aktive unge muslimer er kommet ned, når de er blevet konfronteret med spørgsmål om deres holdning til homoseksualitet, dødsstraf og demokrati. Få har været interesseret i at lytte, og har svarene mod forventning været i overensstemmelse med ‘danske’ normer for demokratisk sindelag, er det som regel blevet udlagt som et spørgsmål om tvetungethed.

Det uhyggelige ved denne mediehetz mod muslimer er ikke kun, at det må virke temmelig afskrækkende på andre unge muslimer, der skulle have

lyst til at engagere sig i politik og dermed modbevise påstanden om, at et aktivt og nært forhold til islam ikke kan kombineres med et ærligt engagement i det parlamentariske danske demokrati. Det er også, at den massive medieomtale af en kvinde som Asmaa Abdol-Hamid må give langt de fleste danskere et unuanceret og overvejende negativt billede af både islam og muslimer. Et billede, som det ærligt talt må kræve sin muslim og sit menneske at imødegå i dagligdagens møder mellem mennesker.

## Frygten for et multireligiøst samfund

En undersøgelse foretaget af Rambøll Management for Jyllands-Posten i maj 2004 viste fx, at hver fjerde dansker tror, at muslimer i fremtiden vil udgøre et flertal af Danmarks befolkning. Blandt disse tror 59 %, at det vil ske inden for de næste 30 år. Der er naturligvis ingen, der med sikkerhed kan afvise dette scenario. Men med fremskrivninger fra Danmarks Statistik, som forudser, at andelen af indvandrere og efterkommere fra ikke-vestlige (men ikke kun muslimske) lande vil ligge på 10,9 % i 2050, virker det mildest talt usandsynligt, at Danmark inden for de næste 100 år vil have et muslimsk befolkningsflertal. Forestillingen om det nært forestående muslimske befolkningsflertal falder tilmed sammen med en udbredt frygt for et multireligiøst samfund. En undersøgelse foretaget af EU's Center for Observation af Racisme og Fremmedhad i foråret 2001 viste således, at næsten hver tredje dansker er foruroliget over, at der er mennesker med en anden religion end flertallets i Danmark, mens mistroen til etniske minoriteter som sådan var til stede hos betydelig færre, nemlig omkring 20 %. Samme billede gav en undersøgelse foretaget af samfundsforskeren professor Jørgen Goul Andersen fra Aalborg Universitet for et par år siden. Med forskerens egne ord viste undersøgelsen, at den danske befolkning »er den mest negativt indstillede blandt 32 lande, når det gælder synet på religion,« og at »46 procent af danskerne har en meget negativ holdning til islam, og kun tyve procent er positive eller neutrale.«

## Det medieskabte billede står i vejen

Som muslim repræsenterer man således i mange danskeres øjne 'den anden' og 'det fremmede', og det gælder næppe kun danskere, der er decideret fjendtligt indstillet over for islam. Vi mødte fx for nylig Asmaa Abdol-Hamid på et højskolekursus om demokrati og globalisering. Den unge politiker var inviteret for at fortælle sin livshistorie, og hun talte faktisk meget lidt om islam. Men vi måtte konstatere, at det medieskabte billede af Asmaa i begyndelsen skyggede for virkelighedens Asmaa. Forestillinger om tvetunget tale, omgåelse af sandheden, populisme og islamisk fundamentalisme med manglende accept af homoseksuelles rettigheder som følge stod simpelthen i vejen for at lytte til og tro på de holdninger, Asmaa udtrykte. Det tog to timers foredrag og debat og en efterfølgende snak med Asmaa at få ryddet de værste medieskabte fordomme af vejen. Herefter var det en fornøjelse at diskutere socialisme, velfærd og ja, homoseksuelles rettigheder med Asmaa.

Efterfølgende sendte vi Asmaa et eksemplar af den bog om unge homoseksuelle med etnisk minoritetsbaggrund, som Malene for nylig har været med til at skrive, og Asmaa responderede med en positiv 'anmeldelse' af bogen. Kort efter udtalte hun sig i landsdækkende medier om sit syn på homoseksuelles rettigheder – og med en støtteklæring til de homoseksuelle med muslimsk baggrund, der kæmper mod fordømmelse og udstødelse. Reaktionen var undren og mistænkeliggørelse. Ingen journalister fandt tilsyneladende anledning til at korrigere det billede, de tidligere havde tegnet af Asmaa. Tværtimod valgte en række nyhedsmedier i stedet at lave indslag og artikler, der beskrev risikoen for æresvold mod muslimske homoseksuelle – baseret på oplysninger om et kendt tilfælde og uden at nævne det faktum, at muslimske homoseksuelle netop for nylig har organiseret sig, er begyndt at arrangere fester og debattmøder og melde ud i offentligheden – indtil videre uden æresvold til følge.

Igen ser det ud til, at de delvis medieskabte billeder af medier og islam er så stærke, at de virker selvopretholdende. Og ikke nok med det. De påvirker selvfølgelig alle os (kultur)kristne danskere, der søger efter identitet og faste holdepunkter i en globaliseret verden fuld af udfordringer, risici og trusler. De giver os et nemt sted at placere vores frygt og usikkerhed. For hvis vi ikke ved, hvem vi selv er, og hvad vores 'danske' værdier består i, så kan vi i det

mindste pege fingre ad muslimernes værdier. Og hvis vi er i tvivl om, hvor truslerne kommer fra, kan vi altid udnævne muslimer og islam til den fjende, der skal bekæmpes. Det kan give os en falsk følelse af tryghed og udskyde den helt nødvendige debat om, hvilken rolle kristendommen kan og bør spille i Danmark og verden i dag, og det kan aflede opmærksomheden fra det faktum, at vores 'naturgivne' og fornuftige måde at indrette vores samfund på – med det rodede forhold mellem stat, politik og religion – måske ikke er så indlysende og velfungerende endda.

## Majoriteten har brug for et modbillede

At bruge islam og muslimer som modbillede kræver naturligvis, at dette billede ikke bliver alt for nuanceret og mangfoldigt. Modbilleder skal være enkle. Problemet er, at hverken islam eller muslimer er sådan at sætte på formel. Derfor kræver det en ret kraftig indsats fra bl.a. medier og mediebrugere at fastholde et billede af islam, der kan fungere effektivt som modbillede. Indsatsen er selvfølgelig ikke bevidst koordineret og sat i scene af en eller anden sammensværgelse af muslimhadende danskere. Den sker snarere, fordi majoriteten har en kollektiv interesse i den – og fordi den slags processer, hvor minoritetsgrupper udpeges, udskældes og i sidste instans dehumaniseres, har det med at eskalere og være svære at rulle tilbage, medmindre der gøres en bevidst og markant indsats for at stoppe dem. Det er simpelthen nemmere og mest oplagt at fortsætte ad allerede trådte stier. Det er nemmere at indoptage ny 'viden', der passer ind i det billede, vi allerede har dannet os af verden.

Derfor mødes virkelighedens mange muslimer af fordomme, forforståelser og forestillinger, som det er næsten umuligt at gøre op med. En af dem er forestillingen om, at danskhed og islam står i modsætning til hinanden. Det er ikke en forestilling, der altid udtales eksplicit, men den viser sig i sproglige skred, der sætter sig igennem bag om ryggen på selv velmenende mennesker. Opdelingen i 'muslimer' og 'danskere' sniger sig således ind i redaktionelle artikler i en avis som Politiken, der i øvrigt gør et stort nummer ud af at beskrive den muslimske minoritet og islam på en nuanceret og mangfoldig måde. At det sker, siger blot noget om forestillingens styrke.

## Dansk-muslimske dagbogsskribenter

For de fleste muslimer i Danmark fremstår det som et absurd paradoks, at kategorierne dansker og muslim ikke skulle kunne lade sig forene. For det første er mange muslimer danske statsborgere, ligesom en del er født og opvokset i Danmark; og adskillige tusinde er tilmed etniske danskere, som er konverteret til islam. For mange af de 200.000 muslimer i Danmark ville det derfor være mest naturligt at definere sig selv som »dansk muslim« eller »dansker og muslim« eller »muslim med dansk baggrund.« Men de oplever samtidig, at retten til at definere sig selv kun til en vis grad gælder dem. Det fremgår bl.a. med al tydelighed af bogen *Muslimsk-Dansk dagbog – 19 dagbøger fra Muhammed-krisen*. Bogen indeholder 19 personers refleksioner over krisen, mens den står på. De definerer alle sig selv som muslimer eller opfattes af andre som sådan. En af dem er Fatma Yeliz Öktem Simsek, der kalder sig selv århusianer og »dansk/tyrkisk/demokrat/muslim og meget mere«, men som samtidig oplever, at friheden til at definere sig selv som både-og indskrænkes af diskursen i den danske offentlighed: »Jeg kan ikke lide, når de to sider i mig (min muslimske og min danske) støder sammen. Jeg hader den følelse. Jeg havde den også efter 11. september. Hvor jeg kan mærke smerten ved at blive ramt to gange. Hvis jeg synes, det er dumt af Jyllands-Posten at trykke de billeder, betyder det så, at jeg ikke er demokrat? Og hvis jeg godt kan forstå, at de må trykke dem – at de har *ret* til at trykke de billeder – betyder det så, at jeg ikke er en god muslim?«

En anden af dagbogsskriverne, Saliha Maria Fettah, der konverterede til islam for over 20 år siden og kalder sig »dansk muslim«, skriver: »For tiden hører jeg ofte både statsministeren og andre betegne os som 'herboende muslimer' for åben skærm. Hvorfor ikke bare kalde os 'danske muslimer'? Eller 'det muslimske trossamfund i Danmark'?«

Ja, hvorfor egentlig ikke? Hvorfor afskærer majoriteten med et retorisk snit den muslimske minoritet fra at føle sig som en del af det danske samfund, samtidig med at samme majoritet beklager muslimernes manglende integration og deres manglende loyalitet over for danske værdier? Nogle vil hævde, at det skyldes, at muslimerne rent faktisk ikke er integreret, og at de ikke har tilsluttet sig »danske værdier« som demokrati og menneskerettigheder. Det er helt sikkert også tilfældet for en del muslimer, ligesom det er det

for en del buddhister, kristne, hinduer og ateister. Men hvorfor rammer for-dømmelsen så især muslimerne?

## **Pittelkow og orientalismens renæssance**

Spørgsmålet lader sig ikke besvare enkelt. Men Vestens 'behov' for en ny fjende efter kommunismens fald og Den Kolde Krigs endeligt, som er blevet nævnt af mange, er formodentlig en stærkt medvirkende faktor. Både islamiske ekstremister og 'demokrati-fundamentalister' har naturligvis en interesse i at opretholde illusionen om en kamp mellem det gode og det onde, en kamp hvor alle må vælge side, og hvor det derfor er umuligt både at gå ind for demokrati og islam, at være muslim og dansker. Og så har vi måske alle behov for enkelhed og klarhed.

Denne enkelhed og klarhed kan vi bl.a. finde i den orientalistiske diskurs, som har en lang tradition for at udpege 'muslimen' eller 'orientaleren' som den anden – det positive eller negative modbillede, som kan bruges til at styrke vores egen identitet og nære vores sværmeriske drømme om et andet liv eller vores frygt for truslerne mod det gode liv, vi allerede har realiseret. Edward Saids klassiker *Orientalisme. Vestlige forestillinger om Orienten* giver mange og uddybende eksempler på, hvordan der gennem tiden er blevet konstrueret skiftende billeder af Orienten og orientaleren, med det til fælles at de har stået som modbilleder til Occidentens selv billede og selvforståelse og har fungeret som retfærdiggørelse af de europæiske magters storpolitiske handlinger. Under kolonitiden blev orientaleren således ofte beskrevet som irrationel, fordærvet, barnlig og i sine sansers vold, altså stort set som et (natur)barn, hvis charmerende, men utilregnelige adfærd krævede en fast og kærlig ramme i form af kolonimagternes administration.

Ikke mindst efter 11. september har den orientalistiske diskurs fået en renæssance, også blandt debattører og samfundsforskere. Det gælder bl.a. politisk kommentator Ralf Pittelkow, der i sin bog *Efter 11. september. Vesten og Islam* genopliver en række orientalistiske påstande om den islamiske civilisations uforenelighed med såkaldt vestlige begreber som demokrati og menneskerettigheder. I bogens første kapitel hedder det fx »Vi må se i øjnene, at vi lever i en spaltet verden« (...) og »11. september fik kløften mellem Vesten og

islam til at træde frem med ubehagelig skarphed.« Det vil være vores påstand, at sådanne udsagn langt fra er nøgterne iagttagelser, men snarere er påstande, der er med til at skabe en ny, konfliktfyldt virkelighed. I øvrigt i parentes bemærket en virkelighed, som stemmer godt overens med det billede af verden, en islamistisk, antidemokratisk og antivestlig bevægelse som Hizb ut-Tahrir bruger mange kræfter på at tegne op. Forskellen på Pittelkow og Hizb ut-Tahrir er dog naturligvis blandt andet, at mens Pittelkow ukritisk og unuanceret hævder, at demokrati og menneskerettigheder er positive, vestlige opfindelser, som bør udbredes på bekostning af islamiske værdier, ønsker Hizb ut-Tahrir at bekæmpe selv samme. Og mens Hizb ut-Tahrir udpeger demokrater og menneskerettighedsforkæmpere som hovedmodstandere, lægger Pittelkow ansvaret for verdens splittede og problematiske tilstand på muslimerne og deres religiøse udgangspunkt: »Religiøst og politisk er islam stadig stærkt præget af opdelingen i *dem* og *os*, i *umma* og fjendtlig omverden,« hedder det fx, og islam »har reageret fjendtligt over for Vestens version af det moderne samfund.« At der tales i ental om både islam og Vestens version af det moderne samfund er blot med til at understrege mangelen på nuancer.

Pittelkow og mange andre med ham trækker således på gamle orientalistiske forestillinger om muslimerne som den anden, men giver disse forestillinger et nutidigt twist, hvor fokus ikke længere er på orientalerens barnlige mangel på ansvarlighed, men snarere på muslimens og islams iboende fjendtlighed over for Vesten. Det, der skal retfærdiggøres i dag, er jo heller ikke kolonisering i gammeldags forstand, men angrebskrige og 'demokrativering' med våben i hånd i det fjerne udland – samt 'demokratisk opdragelse' af 'herboende muslimer'.

## Tre muslim-billeder dominerer

Der eksisterer naturligvis flere billeder af islam og muslimer i de danske medier i dag, men det er næppe helt forkert at hævde, at tre billeder er fremherskende: på et billede fremstår de fremmedartede muslimer med de 'middelalderlige' skikke, som tillader flerkoneri og af en blanding af dovenskab og durkdreven strategi misbruger det danske velfærdssamfund (eller den danske udviklingsbistand). På et andet billede fremstår muslimerne som asketiske,

‘rettroende’, ofte ‘genvakte’ individer, hvis strikse religiøse fortolkning sætter sig igennem som puritansk livsførelse, kvindeundertrykkende adfærd og politiske vanvidsvisioner á la den saudiske statsform – og som på grund af deres iboende had til Vesten er parat til at støtte eller begå terrorhandlinger for at forsvare deres livsstil og forsøge at udbrede den. Det tredje billede, som vi vender tilbage til om lidt, viser et mindretal af muslimerne, som knap nok kan siges at være muslimer. De har nemlig taget en lang række ‘vestlige’ (kristne) værdier til sig og har derfor bevæget sig over på den anden side af den spalte, Pittelkow skriver om. De har i Pittelkows perspektiv forladt islam til fordel for Vesten og er altså ikke længere ‘rigtige muslimer’.

Der er nok en tendens til, at det første billede især trives i vores sværmeriske, romantiske forestillinger om en – både tidsmæssigt og geografisk – fjern Orient, mens det andet billede især trives i vores forestillinger om vores muslimske nabo og medborger – en lurende trussel mod vores sikre og stabile samfund – og mod vores halvlunkne protestantiske kristendom og det helt særlige forhold mellem religion og politik, som er normen i Danmark.

Måske er det derfor, at ingen medier, så vidt vi har set, havde som topnyhed, at danske muslimer under Muhammed-krisen opførte sig overraskende fredeligt. Bortset fra enkeltstående trusler mod Jyllands-Posten (som i sig selv naturligvis er uacceptable) har der ikke været voldsomme anslag mod demokratiet eller ytringsfriheden. Ingen muslimer har placeret bomber ved Christiansborg, overfaldet journalister fra Jyllands-Posten eller brændt danske flag af. Gennemgående har de danske muslimer reageret på karikaturerne og den efterfølgende krise med ophøjet ro. En del har kritiseret både tegningerne, Jyllands-Postens beslutning om at trykke dem og regeringens håndtering af sagen – men det er blevet gjort inden for demokratiets rammer – via demonstrationer, læserbreve og offentlige møder. Hvis det siger noget, siger det vel først og fremmest, at integrationen i demokratiet er lykkedes, og at flertallet af de omkring 200.000 muslimer i Danmark er loyale samfundsborgere, der nok kan føle sig sårede over tegningerne, men ikke ønsker at underminere det danske demokrati med vold eller trusler.

Men de er ikke blevet (kultur)kristne, og måske er det her, hunden ligger begravet? Omtalen af muslimer og danskere som to forskellige og adskilte kategorier afspejler måske en generel opfattelse af, at der i Danmark findes to væsensforskellige befolkningsgrupper – det sekulariserede folkekirkekristne



flertal, der består af loyale og demokratisk sindede statsborgere, for hvem religion ikke spiller nogen politisk rolle, og den muslimske minoritet, som er præget af illoyale, udemokratiske muslimer, for hvem religionen står over det danske samfunds grundlæggende sekulære principper?

## Velintegrerede muslimer er ikke 'rigtige' muslimer

Denne forestilling kombineres ofte med forestillingen om, at de velintegrerede muslimer ikke er 'rigtige' muslimer. De er så at sige blevet danske og dermed mindre muslimske. Det sker derfor ikke sjældent, at muslimer, der opfatter sig selv som meget troende, i den bedste mening omtales som 'ikke særligt troende muslimer' eller 'kulturmuslimer'. En af vores muslimske venner, der har malaysisk baggrund og er gift med en dansk konvertit, oplevede således for et par år siden, at han i en ugebladsartikel blev beskrevet som 'ikke så meget muslim, at det gør noget'. En karakteristik, der af journalisten var positivt ment, men af vores ven blev opfattet som dybt krænkende. For hvordan kunne en tilfældig journalist afgøre, hvor meget muslim han var, og hvorfor skulle det i sig selv være positivt at være 'muslim light'?

Tilsvarende oplevede en af vores muslimske veninder for nylig til et arrangement i regi af en kirkelig organisation at blive mødt med påstanden om, at muslimske indvandrere og flygtninge generelt var sværere at integrere end kristne flygtninge og indvandrere. Vores veninde påpegede, at integrationsproblemer efter hendes mening ikke så meget handlede om religiøs baggrund som om normer, traditioner og sociale problemer, der gik på tværs af religiøse skel. Den bekendende kristne, der havde indledt samtalen med hende, fastholdt imidlertid, at han til enhver tid hellere ville ansætte en kristen end en muslim, da kristnes arbejdsmoral efter hans mening altid var højere. Han ville ikke kunne stole på en muslim på samme måde som på en kristen, anførte han. Vores veninde spurgte, om han fx ikke ville ansætte hende. Jo, det ville han da gerne. Det var jo ikke hende, han talte om, anførte han. Hun var jo ikke rigtig muslim på den måde.

Spørgsmålet er, hvor mange 'rigtige muslimer', der findes i virkelighedens verden. Vi kender i hvert fald ikke ret mange af dem, må vi konstatere. Til gengæld kender vi en hel del 'forkerte muslimer', der fungerer utrolig dårligt

som mod- og fjendebilleder. De er ikke til megen hjælp, når vi skal findes vores identitet som kristne danskere i en globaliseret verden. Men de har mange andre positive sider. Så vi sender dem nok en eid-hilsen alligevel – og forsøger at få løst vores identitetsproblemer et andet sted.

Malene Fenger-Grøndahl, journalist og forfatter  
Carsten Fenger-Grøndahl, forlagskonsulent  
Lundsbyesgade 5, 4.tv  
8000 Århus C.

# Uddannelse og islam i en plural verden\*

*Jørgen Nielsen*

Baggrunden for det nye grundforskningsprojekt i islamstudier under det teologiske fakultet hentes i vid udstrækning i erfaringer fra lignende studier i Birmingham, England.

Universiteterne, herunder de nu sekulariserede fakulteter, forventer at spille en rolle i integrationspolitikken, og denne dagsorden har givet plads for studerende fra etniske minoriteter.

Det er ikke forløbet problemløst, bl.a. fordi videnskabeligheden har skullet konkurrere med markedet. Også modsatrettede forventninger fra muslimske studerendes side har lagt pres på uddannelsen. To meget forskellige lærdomstraditioner mødes, hvor den europæiske er nervøs for at blive »bombet tilbage« til et tidligere trin, og de muslimske er bange for at miste identitet og rødder. Forhandlingsprocessen, der ledsager samarbejdet, kan og vil i fremtiden nedbryde megen mistro, men ikke for enhver pris.

Fra begyndelsen af oktober 2007 er jeg ansat i et grundforskningsprofessorat på Det Teologiske Fakultet ved Københavns Universitet. Projektet kommer til at inkludere ph-d Safet Bektovic, der har skrevet om Kierkegaard og den islamiske mystik og siden har arbejdet med religion og identitet blandt unge muslimer i Danmark. En tredje post.doc. stilling skal dække de islamiske kilde tekster og deres brug blandt europæiske muslimer. Dertil kommer et par phd'er, der opslås senere på året. Projektets fokus er den europæiske islam og

---

\* Denne artikel skrives midt under min flytning fra Damaskus til København, så det kommer til at knibe med kildehenvisninger.

moderniteten med særligt henblik på, hvad der sker i den religiøse tænkning blandt europæiske muslimer, særligt blandt de yngre kvinder og mænd, hvis forældre indvandrede til Vesteuropa i 1960'erne og 70'erne, men også i de langt ældre muslimske miljøer i Sydøst- og Østeuropa.

Da projektet først blev annonceret, var der nogle, der mente, at nu drejede det sig om at etablere en dansk imamuddannelse. Det er ikke tilfældet. Men en del af baggrunden for den måde, projektet er blevet opbygget på, beror på mine næsten 30 år i Birmingham, England, hvor jeg har forsket islam i Europa og arbejdet med kristen-muslimsk dialog samt været aktivt involveret i integrationen af islam og muslimer i universitetsverdenen. Det sidste har ikke været problemløst.

## Islamstudier i Storbritannien

Der var mange i visse dele af Europa, der undredes, da der april 2007 blev udgivet en rapport fra det britiske undervisningsministerium med overskriften *Islam at Universities in England: meeting the needs and investing in the future* (Siddiqui 2007). Det vakte endnu mere forundring, denne gang også i England, da daværende premierminister Tony Blair kun få uger senere annoncerede ved en international konference i Cambridge, at regeringen ville investere en million pund i at støtte udviklingen af islam- og mellemøststudier ved britiske universiteter. Der var ganske naturligt mange, især i den relevante del af universitetsverdenen, der sluttede, at Tony Blair's løfte var en direkte respons til Siddiquis rapport.

Nu var sagen den, at denne gang var tilfældigheden faktisk ikke andet end netop tilfældighed. Der var ingen, der vidste, hvor Blairs million kom fra, eller hvordan den skulle fordeles og med hvilket formål. På den anden side var der heller ingen, der vidste, hvad der skulle ske med Siddiquis rapport, udover de mere kynisk anlagte, der mente, at der stod en reol og ventede på den et eller andet sted.

Men selvfølgelig kommer sådan noget ikke ud af det blå. Der er en sammenhæng, men en der ligger i konteksten snarere end i et direkte årsagsforhold. Der har i mange år i Storbritannien (nu regner jeg Skotland og Wales med) været en aktiv interesse i islam i den højere uddannelse. Traditionelt har

fagområdet været en del af orientalske eller mellemøststudier – på Cambridge og Oxford stammer professoraterne for 'Oriental Studies' fra 1600-tallet. Da var der en nær forbindelse med teologi: det arabiske sprog var et nødvendigt bidrag til den tidlige udvikling af den moderne linguistik-baserede tekstkritiske tilgang til Bibelen, især Det Gamle Testamente. I det 18. og 19. århundrede voksede også imperie-interesser frem, og det indiske subkontinent blev et naturligt fokus, hvormed også persisk (administrationssproget i mogulriget) og sanskrit (for tilgang til de klassiske indiske skrifter) kom med under Oriental Studies.

Fra 1920'erne gennem 1950'erne nåede den britiske videnskabelige orientalisme sit højdedepunkt. Der var institutter og uddannelsesforløb helt til PhD ikke kun i de to gamle universiteter. De ældste fandtes i Edinburgh, Manchester, Leeds og Durham. I 1930'erne var forskellige London-baserede institutioner blevet slået sammen til det, der stadig hedder School of Oriental and African Studies (SOAS), mens der i 1960'erne og 1970'erne blev startet nye institutter i Exeter, Birmingham, Lampeter (Wales), Glasgow, Lancaster, og St. Andrew's, for blot at nævne de mest kendte. Under 2. verdenskrig havde Foreign Office og War Office også sammen grundlagt en arabisk sprogskole i Jerusalem, før den blev flyttet til landsbyen Shemlan i bakkerne over Beirut (Østerlandsmissionens pastor Alfred Nielsen var gennem flere år arabisk sproglærer der). Men nu havde markedet også ændret sig. Dels var imperiet ved at forsvinde, dels kom folk fra Mellemøsten og andre dele af den muslimske verden til Storbritannien, nogle for at studere, de fleste for at arbejde i de gamle industrier.

De udenlandske studerende blev en efterhånden vigtig indtægtskilde for de britiske universiteter, ikke mindst i mellemøst- og islamstudier. En hel generation af sagførere og administratorer i nyligt uafhængige førhen britiske kolonier, særligt i Indien og Øst- og Vestafrika, blev uddannet ved britiske universiteter. Ganske bestemte kendte britiske jurister skrev store dele af lovgivningen for de nye lande, også i nogle tilfælde den islamiske familieretskode. Men fra 1980'erne begyndte et nyt marked at tiltrække, nemlig indvandrerbørn, hvis forældre var immigreret i de tyve år fra ca. 1960. Den første gruppe studerende kom mest for Masters og PhD. Den anden gruppe var mest interesseret i BA. Denne gruppe indfødte etniske minoriteter blev målrettet rekrutteret tilskyndet af en regeringspolitik, der så inklusivitet af alle

befolkningsgrupper som et kerneprincip i uddannelsespolitikken. Islam var en af de mange løftestange, der blev taget i brug – også fordi man, med rette, mente, at her var der én måde blandt andre, der var særlig godt egnet til at få piger fra de mere konservative dele af de muslimske samfund ind på universitetet og ud på arbejdsmarkedet, særligt i skolerne.

## Reaktion på kriser

Fra omkring 1980 kom der et nyt element ind i beregningerne. Der var nu så lidt interesse i at lære asiatiske sprog blandt almindelige britiske BA-studerende, at Foreign Office og de store multinationale firmaer havde vanskeligt ved at rekruttere tilstrækkeligt uddannede medarbejdere. Midt i 80'erne nedsattes en kommission ledet af Sir Peter Parker, forhenværende direktør for British Rail og på det tidspunkt formand for SOAS' bestyrelse. Resultatet blev et udbud af 24 'new blood' stillinger i asiatiske og afrikanske sprog, hvoraf halvdele tilfældigvis gik til SOAS.

Men tendensen, som Parkers rapport skulle rette op på, fortsatte. Situationen blev kritisk i 1990'erne og frem. Internationalt kom den ene krise efter den anden, hvor islam- og mellemøststudier var berørt. Den islamiske revolution i Iran i 1979 fulgtes med voksende hast af vækst i den politiske islam efter sovjetystemets sammenbrud – med Huntingtons artikel og siden bog om 'civilisationernes sammenstød' blev der givet et respektabelt grundlag for den omsiggribende tale om islam som den 'nye fjende'. Afghansk modstand mod sovjetisk besættelse var blevet ført med vestlig støtte under islamistisk fortegn, og disse *mujahidin* fortsatte deres fremmarch og blev til Taleban, i hvert fald nogle af dem. Radikale islamistiske grupper hærgede i Algeriet, efter at de var blevet frarøvet deres valgsejr tidligt i 90'erne. Saddam Husseins Irak blev nyt fokus, da Kuwait blev invaderet i august 1990. I Palæstina begyndte den islamiske modstandsbevægelse Hamas at tiltrække sig stadig større opmærksomhed.

Sidst i 90'erne var Foreign Office og de store firmaer igen ved at blive desperate. Firmaer måtte finde deres sproglige kunnen blandt udlændinge, men den udvej havde Foreign Office ikke til rådighed. I et uformelt samarbejde med British Society of Middle East Studies (BRISMES) blev data samlet, kon-

sultative møder og en parlamentarisk høring holdt. Resultatet var en rapport fremlagt i juni 2002 (Report 2002). Problemets rødder blev identificeret som en manglende interesse og motivering blandt britiske studerende og i finansieringssystemet for den højere uddannelse, hvor de små uddannelsesforløb var for dyre for de enkelte universiteter og derfor blev lukket. Faktum var, at gennem mange år var mange af disse institutter blevet afhængige af støtte fra rigmænd og regeringer i den arabiske og muslimske verden, for slet ikke at tale om indtægterne fra udenlandske studerende. Sidst i 70'erne havde Edinburgh fået en million pund af den irakiske regering. Forskellige emiratiske fyrster havde i 80'erne og 90'erne givet millionbeløb til bygninger og lønninger i Durham, Exeter og Lampeter, Birmingham fik stipendiestøtte fra Kuwait, mens SOAS fik sit Brunei Gallery. I dag ligger der endnu flere penge over horisonten.

Så kom terrorangrebene d. 11. september 2001, endnu en Irak-krig, og bombningerne i London d. 7. juli 2005. Historien ligger klart længere tilbage end d. 11. september, men nu blev islam og Mellemøsten til et sikkerhedsspørgsmål. Det betød naturligvis, at sikkerhedsmyndighederne skulle have fart på at finde kvalificerede folk, men det betød også et langt kraftigere fokus på de muslimske samfunds interne forhold, generationskløften og deltagelse i arbejdsmarkedet, integration og 'citizenship'.

## Islamstudier som vej til integration?

Der var i mellemtiden opvokset en række private islamiske uddannelsesinstitutioner. Dels var det børneskoler, hvoraf de første blev inkorporeret i det offentligt finansierede system (på samme fod som de flere tusinde anglikanske og romersk-katolske samt flere dusin jødiske skoler) snart efter Labour kom til magten i 1997 (jf. Dassetto 2003). Der var også skoler for ældre børn/voksne, der var planlagt som en slags præsteseminarier af den art, der særligt var kendt i Deoband-netværket i Indien. Tanken bag begge slags skoler var, at unge muslimer skulle opdrages i en islamisk tradition og dertil hørende omgivelser. Men der var uenighed om, hvad målet måtte være. I nogle tilfælde var ideen, at de unge kunne stå sig bedre i det større samfund, hvis deres religiøst-kulturelle identitetsgrundlag var mere sikkert – et argument man ofte

hørte også fra de katolske og jødiske skolers fortalere. I andre tilfælde syntes målet nærmere at være at beskytte de unge mod det åbne samfunds korrumpierende effekter – et argument man også hørte fra visse jødiske kredse og i de seneste år fra mere evangelikale kristne retninger.

Men de muslimske skoler led under, at de var nyankomne. De økonomiske ressourcer blandt de britiske muslimer selv var meget begrænsede, så man var et oplagt mål for velgørende organisationer og individer i den muslimske verden, hvad enten det var pengestærke kilder eller kilder, der var mere 'missionsk' motiveret. Den økonomiske nødvendighed gav adgang til uønsket indflydelse fra mere konservative islamiske retninger, især dem med rod i Saudi-Arabien.

Nu er det interessant at bemærke, at de unge mænd, der er blevet anklaget eller dømt for at være involveret i terrorprojekter almindeligvis ikke er kommet fra sådanne private islamiske skoler. Men det er tydeligt, at enkelte unge, der har været involveret i nogle af de bevægelser, der ligger bag sådanne skoler, er sevet over grænsen til mere radikale celler. Den britiske regerings reaktion over for terrorcellerne har fokuseret på at forstærke inklusionspolitikken på det lokale og nationale plan. Man har ikke direkte talt om at skabe officielle imam-uddannelser, for eksempel, men man har søgt efter måder, hvorved disse private skoler og seminarier kunne sættes i et nærmere samarbejde med det offentlige system.

Det er her Dr. Ataullah Siddiquis rapport fra d. 10. april 2007 kommer ind. Han var blevet bedt om at undersøge:

hvilke forholdsregler, der kan tages for at forbedre den videnskvalitet om islam, som er tilgængelig for studerende og lærere ved engelske<sup>1</sup> universiteter. Rapporten skal tjene som en ressource, som de enkelte institutioner kan bruge og tilpasse deres egne særlige omstændigheder, såvel som noget regeringen kan støtte.

Dette blev udbygget med en forventning om, at rapporten skulle foreslå, hvordan man forbedrede den åndelige forsorg, som universiteterne tilbød deres muslimske studerende, identificere mangler i forholdet mellem muslimske studerendes behov og hvilke uddannelsesforløb universiteterne tilbød,



samt give bud på hvad de forskellige centrale og lokale myndigheder kunne gøre for at støtte rapportens foreslåede forbedringer.

Siddiqui løb straks ind i en ganske grundlæggende spænding mellem to forskellige tilgange til islamundervisningens rolle i den højere uddannelse. Det kan groft udtrykkes som en undervisning og forskning *om* islam og muslimer i modsætning til undervisning og forskning *med* muslimer. I det første tilfælde står man uden for emneområdet (oftest som ikke-muslim, men ikke nødvendigvis), hvorfra man analyserer, dekonstruerer, kategoriserer, systematiserer, forklarer. I det andet tilfælde står man inden for emneområdet (evt. i form af antropologiens 'participant observer') og har en interesse i studieobjektets skæbne og velfærd. Og hvis man er helt inde i emneområdet, som aktiv muslim, har man valget mellem at forsøge at leve med spændingerne mellem den kritiske forsknings forventninger eller at fundere sine studier i den trosbaserede metodik og afgrænsninger. Det er en spænding, der naturligvis er kendt også fra den kristne teologi som undervisnings- og forskningsfag.

Nu ligger det sådan i England, at de gamle teologiske fakulteter for længst er blevet sekulariseret. Det er generationer siden, at man kunne tage en teologisk uddannelse i Oxford eller Cambridge og gå direkte til et præsteembede i den anglikanske kirke. I stedet har de forskellige kirker – også katolikkerne efter emancipationen midt i det 19. århundrede – etableret deres egne teologiske colleges. Her fandt en ung mand en teologisk uddannelse efter en fuldendt bachelor-uddannelse i et andet fag – og det kunne godt være noget helt fjernt fra teologien – ofte også efter at have tilbragt nogle år i en karriere. På den ene side søgte og fik sådanne colleges en eller anden form for akademisk anerkendelse fra et nærliggende universitet. På den anden side blev de gamle teologiske institutter og afdelinger hurtigt fagligt ret brede og inklusive. Efterhånden tog de fleste konsekvensen og blev til 'Department of Theology and Religious Studies' eller noget lignende. Den institutionelle og politiske spænding, der findes, fx i Tyskland, mellem teologi og religionsvidenskab, er undtagelsen i England.

I de seneste år er der derimod opstået en anden spænding. Idet universiteterne af regeringen forventes at spille en rolle i inklusivitetspolitikken – og en del af den offentlige finansiering af universiteterne er blevet afhængig af dette – er afdelingerne for teologi og religion oplagte steder, hvor denne dagsorden

bringes på bane. Her kan man opbygge studieordninger og uddannelsesforløb, der tiltrækker studerende fra de etniske minoriteter, især kvinder. Her kan man opbygge de forbindelser til lokalsamfundet, som universiteterne også får som prioritering (kynisk: det er billigere at lade studerende blive hjemme end at flytte til fjerne byer, som traditionen har været). På de universiteter, hvor der er mellemøst- og islamstudier, er de fagområder også blevet udsat for den slags forventninger.

Der er ingen tvivl om, at behovet eksisterer. Da jeg læste arabisk sprog på SOAS i London for fyrrer år siden, var vi tre i årgangen. Nu er der tres, og det er hovedsagelig muslimske kvinder fra London-området, især kvinder af bangladesh-herkomst fra øst-London. I Birmingham i begyndelsen af 90'erne var jeg inddraget i forhandlinger mellem universitetsmyndighederne, lokale muslimske ledere, undervisningsministeriet og lærerseminariet Westhill College, den gang en del af det nu afskaffede Selly Oak Colleges, i 1999 fusioneret med University of Birminghams pædagogiske fakultet. Dels var det et spørgsmål om at få finansieret og akademisk anerkendt en læreruddannelse som religionslærer med islam som hovedfag i stedet for kristendomskundskab. Dels var det et spørgsmål om at gøre det på en sådan måde, at de muslimske ledere kunne være stakeholders og derved opmuntre konservative familier til at lade deres børn tage uddannelsen. Fra regeringens side drejede det sig om at få flere etniske minoriteter, og særligt kvinder, ind i den højere uddannelse og ud på arbejdsmarkedet. Projektet lykkedes, uddannelsen kom i gang, og i dag er det en bachelor-uddannelse i islamstudier ved universitetets Department of Theology and Religion.

Helt bortset fra de indviklede politiske beregninger havde projektet alvorlige akademiske konsekvenser. Da lærere skulle ansættes, var der en muslimsk repræsentant på bedømmelsesudvalget – lærerne skulle have troværdighed hos 'kunderne'. I princippet var dette ikke noget nyt i den engelske universitetsverden, det var bare en noget mere åbenlys måde at forholde sig på end almindeligt. Man var allerede på det tidspunkt langt inde i universitetsreformerne, der var blevet sat i gang af Margaret Thatcher. Et af kernepunkterne i denne politik var, at hvis universiteterne skulle støttes af skatteborgerne, måtte skatteborgerne også have en eller anden form for medbestemmelsesret. Et af de mest effektive midler til at nå dette mål var markedet. Universiteter, fakulteter, afdelinger, ja enkelte uddannelsesforløb måtte tjene deres penge ved

at give 'kunderne', hvad de ønskede. Resultatet mærkes overalt. Det er ikke bare eksotiske fag som mellemøst- og islamstudier, der har måttet kæmpe for at overleve. Kemi, sprog og matematik er blandt de områder, der er blevet beskåret, i nogle tilfælde simpelthen lukket, også på universiteter med fine navne.

## Hvem bestemmer?

Ligesom i andre fag har det i islamstudier betydet, at akademikerne – de faglige 'eksperter' om man vil – har måttet afgive deres førhen absolutte kontrol med faget. Nu skal der forhandles, for det meste indirekte, men indimellem også direkte, med kunderne. I tilfældet islam sker der så det, at undervisningsplanen udarbejdes på en måde, der søger at tilfredsstille begge parter. Men det er mere indviklet end som så. Akademikerne er naturligvis interesseret i en forsvarlig kritisk tilgang til faget, og i og for sig er det ikke særlig problematisk. Tager man f.eks. spørgsmålet om shari'ah og dets fundamenter er det naturligt, at man underviser i de traditionelle islamiske diskussioner og kritiske metoder, men man underviser selvfølgelig også i den vestlige kritiske tradition omkring emnet – også fromme muslimer må forstå, hvad Goldziher, Schacht og andre var ude på, selvom de ikke behøver at være enige med dem. Akademikerne vil også, at de studerende arbejder med komparativt materiale og fagområder, så der kommer f.eks. noget filosofi og almindelig tekstkritik med. I Birmingham består det halve af islamstudiet faktisk af andet end islam, især kurser fra den teologiske bachelor-grad. 'Eksperterne' mener endvidere, at det er godt for de studerende at vide noget om muslimer, og ikke bare islam som teori – det skulle også hjælpe integrationsprocessen. Men så er det, at forventningerne prøves. Siddiqui dokument rapporterer fra samtaler med muslimske studerende (Siddiqui 2007: 12), at de vil have meget mere om islam end om muslimer, og at islamundervisningen bør forstås af muslimske lærere.

Dette er en konstant diskussion, som ikke udelukkende berører islam. Det var netop i Birmingham, at en senior kristen teolog skabte skandale i offentligheden i 1970'erne, da han erklærede, at han var blevet ateist. På trods af skriverier i pressen, var der aldrig tale om, at han kom under pres inden for

universitetet. Som et sekulært universitet med reglementer, der forbød nogen form for religiøs eller politisk diskrimination blandt lærere eller studerende, måtte han fortsætte sin undervisning og forskning og gjorde det også langt efter at han blev pensioneret.

Min erfaring fra Birmingham tyder på, at der også foregår andre ting under overfladen. I tredje, sidste år af undervisningsforløbet skal der skrives opgave, og de studerende udsøger en vejleder. Det var en ganske regelmæssig erfaring, at over halvdelen af de studerende foretrak at blive vejledt af en ikke-muslimsk lærer. Det reflekterede en tendens, der blev klar ret tidligt, efter at forløbet var blevet sat i gang. De studerende, for det meste kvinder, kom hovedsagelig fra en arbejderklassebaggrund, hvilket blandt Birminghams muslimer især betyder familier med oprindelse i det pakistanske Kashmir. Kashmirerne er blandt de kulturelt mest konservative af de forskellige etniske grupperinger i landet, og i den britiske indvandrerkontekst er det ofte blevet til, at man forsvarer sine kulturelle traditioner med fortegn islam. De unge kvinder skal helst tages ud af skole så tidligt som muligt, og mange af dem på islamuddannelsen havde brugt adgang til dette forløb som et middel til at forsinke presset fra familien til at blive gift. Deres konservative påklædning, enkelte endog med ansigtet tildækket, var ofte – bevidst eller ubevidst – et af de midler, der brugtes til at overbevise familien om at lade dem læse videre. Men gennem deres skolegang og nu universitetsstudium havde mange af dem nået den slutning, at deres forældres levevis og den islam, der blev prædikeret i de små lokale moskeer, ikke svarede til den islam, de nu læste og diskuterede sig frem til. Mange var nervøse for, at hvis de søgte vejledning hos den muslimske lærer, ville deres nysgerrighed, deres ivrighed efter at udarbejde tros- og leveformer, der for dem syntes mere ægte og relevante i den britiske storby, blive indskrænket og irttesat. Så jo, man sagde, at muslimer skulle undervises i islam, men i de mange, små praktiske beslutninger viste man andre prioriteringer.

## **Hvordan forholder man sig til seminarierne?**

Men islam i den højere uddannelse drejer sig ikke kun om studerende og uddannelsen på universiteterne. Ligesom de kirkelige colleges – der er faktisk

også nogle jødiske i samme kategori – har en række private muslimske colleges søgt en eller anden form for akademisk anerkendelse. Det er et emne Siddiqui har et helt kapitel om (jf. Siddiqui 2007: 31-37). Siddiqui, som har sin PhD fra Birmingham universitets islaminstitut, er selv leder af den højere uddannelse på Markfield Institute of Higher Education, der er tilknyttet det kendte Islamic Foundation uden for Leicester og har akademisk anerkendelse fra University of Loughborough. I hans interviews med muslimske studerende, identificerer han fire grunde til, at de foretrækker studiet sådan et sted:

- For mange repræsenterer sådan et college et sted halvvejs mellem et 'rigtigt' universitet, hvor de er bange for at blive udsat for en regelmæssig 'inquisition' i jagten efter akademisk kritisk tilgang, og de religiøse seminarier (*dar al-'ulum*) hvor man fornemmer, at den rette tro tager fortrin og udelukker diskussion og nysgerrighed.
- Muslimske universitetsstuderende tager orlov fra deres studier for at deltage i kurser, hvor de kan få et certifikat eller diplom med et universitets stempel.
- Andre følger aften- eller weekendkurser med den hensigt at følge en struktureret islamuddannelse, når de har fuldendt deres universitetsstudium.
- Til sidst er der en gruppe lidt ældre studerende, der søger ind på sådan et studium nogle år efter endt almindelig uddannelse og nogen tid i en karriere. Ofte er det folk, der på en eller anden måde er blevet involveret i oplysning om islam fra moskeer eller foreninger og savner et mere systematisk kendskab til islam.

I de senere år er selv de traditionelle seminarier, de såkaldte *dar al-'ulum* eller *madradas*, begyndt at søge universitetsforbindelser. Derved bliver de spændinger, der allerede eksisterer i samarbejdet med de private muslimske colleges, tydeliggjort. I Birmingham blev det pædagogiske fakultet udsat for en forespørgsel fra sådan et seminarium, der blev noget forbavset, da de blev afvist, fordi de ville undervise mænd og kvinder særskilt. Mere følsomt er det,

når de af universiteterne ansatte censorer finder det uacceptabelt, at der i eksamensopgaver synes at være en mærkværdig tendens til bekræftelse af en ortodoksi af en eller anden form og manglende kendskab til den engelsksprogede kritiske litteratur. Som resultat er der meget få høje karakterer, og mistanker om diskrimination begynder at blive luftet.

Igen må det siges, at dette ikke er en udelukkende muslimsk erfaring. I løbet af foråret 2007 har Oxford universitets akademiske styre været kritisk over for et af de mere evangelikale anglikanske colleges, der har akademisk anerkendelse ved universitet. Lederen er blevet anklaget for at diskriminere imod studerende og lærere, der ikke vil diskutere 'intelligent design', og siges at have udtalt sig klart homofobisk i nogle af sine foredrag og prædikener. Vel til dels af samme grund har nogle af de katolske colleges placeret deres akademiske tilknytning til katolske universiteter uden for Storbritannien, f.eks. ved det katolske universitet i Leuven, Belgien.

Der er næppe nogen tvivl om, at mange af problemerne omkring forholdet mellem islam og den højere uddannelse finder en løsning på et eller andet tidspunkt. De to sektorer, der mødes, har meget forskellige baggrunde og kontekster. Det drejer sig om to forskellige lærdoms- og undervisningstraditioner, hvor den europæiske er nervøs for at blive trukket ind i noget, man stred gennem de sidste to århundreder for at slippe fri af, og hvor man ved, at der er kræfter, også fra europæisk hold, der ønsker at rulle sekulariseringen tilbage. Den muslimske, på den anden side, er bange for at miste identitet og rødder og tilskyndes samtidig af kræfter udefra til at understrege deres anderledeshed. Og det drejer sig om et forhold til en bestemt befolkningsgruppe, hvis erfaringer er radikalt anderledes, end dem befolkningsflertallet og dets institutioner (som jo er de stærke i denne balance) har, og som også internt er dybt uenige om udgangspunkt, midler og mål. Men man ved af erfaring, at selve den forhandlingsprocess, der ledsager oprettelsen af forbindelser og det efterfølgende samarbejde, nedbryder meget af det, der er egentligt udsprunget af mangel på gensidigt kendskab og tillid. Men samtidig må man se i øjnene, at der kommer tidspunkter, hvor den ene eller anden part ikke kan gå på kompromis. Og der må man så acceptere, at vejene må skilles.

## Noter

- 1 Siden forfatningsændringerne gennemført af Labour er undervisningsministeriet i London kun ansvarligt for den højere uddannelse i England.

## Litteratur

Dassetto, F., S. Allievi, B. Marechal og J.S. Nielsen (red) 2003: *Muslims in the enlarged Europe*, Leiden: Brill.

*Report: Middle East Studies in the United Kingdom: a challenge for government, industry and the academic community*. June 2002. [www.dur.ac/brismes](http://www.dur.ac/brismes), set 10.9.07.

Siddiqui, Ataullah 2007: *Islam at Universities in England: meeting the needs and investing in the future*. Report submitted to Bill Brammel MP on 10<sup>th</sup> April 2007, London: Department for Education and Skills.

Jørgen Schøler Nielsen, professor  
Center for Europæisk Islamisk Tænkning  
Det Teologiske Fakultet  
Købmagergade 44-46  
1150 København K.

# Er det mon den samme gud, vi tror på?

*Niels Henrik Arendt*

Forskellene mellem islam og kristendom er store. Det gælder såvel i synet på Jesus, Gud og menneske. Bag ved den store forskellighed er der imidlertid et fællesskab om Gud og et fællesskab i det menneskelige. Svaret på det indledende spørgsmål er hverken »vi tror på den samme Gud eller »vi tror ikke på den samme Gud.«

For 20 år siden lærte jeg Pa Cham at kende. Han var pedel og altnuligmand i den anglikanske kirkes gæstehus i Freetown i Sierra Leone, som vi brugte, når vi skulle ordne noget i hovedstaden. Han tilhørte mandingo-stammen, som er 100 % muslimsk. Det var Pa Cham også – med stor alvor varetog han sine daglige bønner. Dertil var han et af de mest ædle, ranke og hjælpsomme mennesker, jeg nogen sinde har mødt. Vi skattede ham højt.

En dag, hvor han stod og vaskede et par bukser og vi talte om tro, holdt han den natursvamp, han brugte, i vejret og sagde: »I kristne og vi muslimer er enige om, at vi aldrig nogen siden ville tilbede denne svamp!« Måske et lidt ejendommeligt lydende udsagn, men ikke i en kultur, hvor der var masser af animister, som netop betragtede forskellige natur-forekomster som besjælede eller guddommelige, sten, vandløb, træer o.l.

Jeg gav ham ret – sådan var der i hvert fald i afgrænsningen fra natur-guddommene en lighed i vores »gudsbillede«.

Men det bliver straks vanskeligere, hvis vi skal til at formulere os positivt. Den kristne tros gudsbillede er formuleret i tros-bekendelsen. Hvis man holder den op over for den islamiske bekendelse, kan vi godt finde enkelte sammenfald. For eksempel hører det også til muslimernes trosbekendelse, at Allah (som betyder GUD) er skaber. Men det er nu forskellene, der falder i øjnene.



## Opfattelsen af Jesus

Først og fremmest er der Jesus. I muslimernes trosbekendelse tales der om Muhammed som Guds profet. Jesus har præcis den samme status for dem. De opfatter ham som en menneskelig budbringer, der har forkyndt den guddommelige lov for jøderne på sin tid. Han har gentaget de ord, som engle lagde ham i munden, ligesom Muhammed gjorde.

I den kristne trosbekendelse kaldes han derimod Guds søn. Det skal selvfølgelig ikke forstås biologisk. Men det betyder, at der er en nærhed mellem Jesus og Gud, som er enestående. Man kan godt bruge det biologiske som billede og sige, at Jesus bar Guds »gener« – så nær var han Gud. Jesus sagde og gjorde ting, som fik mennesker til at tro, at i ham mødte de Gud selv. De kunne ikke forklare det på anden måde – der skulle Gud til at forklare Jesus. Jesu opstandelse fra de døde indebærer, at det stadig er sådan. Han er levende; vi kan være sammen med ham (selvom vi ikke ser ham i hans jordiske legemlige skikkelse). Og han er stadig Guds gave til os, Guds måde at komme til os på, Guds svar på al vor spørgen og alle kvaler.

## Opfattelsen af Gud

Dernæst er der selve opfattelsen af Gud: Muslimerne tror, at Allah er den ubetinget hinsidige. Han er skaber, og vi er skabninger. Derfor er der ikke nogen måde, vi kan erfare Allah på eller møde ham. Men vi kan være lydige over for hans lov; ja, det er vores bestemmelse. Det er derfor, han har lagt profeter den i munden. Men Allahs væsen er og forbliver ukendt for os; ethvert forsøg på at træde ham nær er i virkeligheden en formastelighed, majestæts-fornærmelse.

Den kristne forståelse af Jesus, som jeg har fremlagt ovenfor, virker tilbage på vores »gudsbillede«. Gud er nok skjult; ingen har nogensinde set ham, siger apostlen Johannes. Men vi har set Jesus – eller rettere: disciplene så ham, og siden har de fortalt os om det, og vi har mødt Jesus i deres vidnesbyrd. Dermed *har* vi i grunden mødt Gud; vi ved, hvordan han er. Og vi kan godt få med Gud at gøre – ved at holde os nær til Jesus. Gud går sammen med os; han bliver udsat for de trængsler, vi bliver udsat for. Han påvirkes af vores glæder

og sorger. Han vil ikke blot være vores hersker, men vores ledsager, ja, vores redningsmand, når det går galt.

## Opfattelsen af mennesket

Endelig er der mennesket selv. Trosbekendelsen taler om syndernes forladelse. Dermed giver den også til kende, at mennesket uhjælpeligt kommer til kort over for sit eget begær og onde fristelser. Alle mennesker bliver syndere; alle mennesker vil gå deres egne veje, og det er ikke den vej, som Gud har ud-tænkt. Skal det blive anderledes, må vi forandres fra bunden. Og den kristne tro er, at den forandring har Gud iværksat ved, at Jesus lader os møde tilgivelse. Gud selv må gribe ind, for at forvandlingen kan bringes til veje.

Sådan tænker muslimerne ikke om mennesket. I deres forståelse kan mennesker godt begå fejl, men de kan gøre fejlene gode igen ved at adlyde Koranens bud. Mennesker kan godt gå Allahs veje, hvis de blot får den rette vejledning. De har ikke brug for en redningsmand, men for en vejviser.

## Tro og bekendelse

Når vi nu kan konstatere, at der er så inderligt forskellige opfattelser af de allervigtigste ting i islam og kristendom, er det så ikke mest nærliggende at sige, at vi taler om forskellige ting. Begge opfattelser kan i hvert fald ikke være sande. Hvis vi mener, at der er en virkelighed bag ved det, som vi tror, og trosbekendelsen ikke bare er et produkt af den menneskelige tanke, ja, så må den virkelighed jo enten være på den ene eller på den anden måde.

Man kan selvfølgelig have den opfattelse, at der ikke er nogen af delene, der passer, fordi trosbekendelserne er lavet af mennesker. Det er en tredje slags tro, men den er ikke mere logisk eller mere plausibel end den opfattelse, som enten muslimerne eller de kristne har af virkeligheden. Selvfølgelig kan ingen troende bevise, at lige netop han har ret. Men han er alligevel overbevist om, at det, han siger, svarer til virkeligheden – og så kan det, som anderledes troende siger, ikke også svare til virkeligheden.

Hvis ordet »tro« *kun* betyder det, som vi udsiger eller bekender om Gud, ja, så man nødvendigvis sige, at så tror vi ikke på det samme. I den betydning kan man derfor godt argumentere for udsagnet, at muslimer og kristne (og hinduer og jøder for den sags skyld) ikke tror på den samme Gud.

## Gud er alles fader

Alligevel er der mere at sige om dette spørgsmål. Når vores trosbekendelse taler om »Gud Fader, den almægtige, himlens og jordens skaber«, betyder det to ting i denne sammenhæng. For det første, at alle mennesker er stillet ens i forhold til den almægtige Gud. Som Jesus viste os Gud, er der fra Guds side set kun en slags mennesker. Samtidig med, at kristne klart må afvise en i deres øjne falsk forståelse af Gud, kan de ikke tale om Gud, som om de har monopol på ham. Lige netop den form for hæven sig over andre med religionens hjælp tog Jesus den skarpeste afstand fra.

For det andet betyder bekendelsen til den ene, sande Gud, at ethvert menneske i ethvert åndedrag er i forbindelse med og afhængig af Gud. Det gælder også mennesker, som har en i vore øjne helt forkert opfattelse af Gud. Selv i deres religiøse tilbedelse, som vi ikke begriber, og som er præget af deres ikke-kristne, fejlagtige »gudsbillede«, er de forbundne med den levende Gud – hvordan skulle de ellers overhovedet være til? Gud er alle mennesker nær, hvilken religion de end tilhører. Intet suk, der stiger op fra noget menneske, forbliver uhørt af ham.

Man kan også udtrykke det på den måde, at Gud kommer før vores tro, ja, han kommer i det hele taget før os. Det betyder ikke, at han er noget andet, end vores bekendelse udsiger. Men det betyder, at vi ikke kan udtrykke os, som om der findes én gud for os, og en anden gud for de andre.

## Et neutralt sted?

En religions-historiker kan sammenligne forskellige religioners opfattelse af Gud og nå frem til, at »de tror ikke på det samme.« Ved at bruge sin viden-

skabs metoder kan han på en vis måde placere sig et neutralt sted, hvorfra han kan drage sine konklusioner.

Men i virkelighedens verden, hvilket her vil sige troens verden, findes der ikke et sådant neutralt sted. Enten tror man det ene, eller man tror det andet. Og man kan altid kun betragte den anden derfra, hvor man selv står.

En kristen kan derfor kun betragte en anden tro ud fra kristendommen. Tror man på kristendommen, vil man selvfølgelig også mene, at det er det rigtige sted at anskue tingene fra. Men nu er det særlige ved kristendommen, i modsætning til andre religioner, at den hævder, at Jesus Kristus betyder det samme for alle mennesker – hvad enten de tror på ham eller ej.

At sige, at »vi ikke tror på den samme Gud« lyder, dels som om man har et neutralt ståsted, hvorfra man kan fælde den slags domme, dels som om de kristne altså befinder sig nærmere på Gud end de ikke-kristne.

Set fra Guds side er vi alle lige gud-løse. Derfor kom han til os. Det betyder, at den kristne kirke ikke er en slags »helle«, hvorfra de kristne kan stå og pege fingre ad de ikke-kristne. Som salmedigteren K.L. Aastrup har sagt det om kirken: »Den altid med alt folket må fordømt i sine synder stå og høre om Guds nåde.«

At blive vist tilbage til dette udgangspunkt indebærer også en betydelig ydmyghed for den kristne. I stedet for at kunne stå som dem, der »ejer« sandheden (og den selvforståelse vil man kunne møde i andre religioner), bliver vi henvist til at vidne om Jesus Kristus som sandheden. Sandheden er dermed at forstå som noget, der har ramt os og sat os på plads.

Vi kan ikke udelukke, at Jesus Kristus ad mærkelige veje også møder mennesker inden for de ikke-kristne religioner. Det er der faktisk eksempler på. De er ikke uden for Guds rækkevidde. Så er det sådan, at når Gud da når dem, møder han dem som den store korrektion af det, de har gået og troet om ham.

Tilbage for os står helt enkelt at vidne om Jesus Kristus ud fra en tro på, at han er de ikke-kristnes lige så meget, som han er de kristnes, og ethvert menneske er Guds lige så meget, som vi er det.

## Hvad siger tidligere muslimer, der er blevet kristne, om Gud?

Muslimer, der er blevet kristne, fortæller ofte, at den afgørende forskel for dem består i, at de i kristendommen får lov til at tale til Gud som en far. Deres opfattelse af Allah har netop ofte været den dømmende og straffende Gud med det lukkede ansigt.

Jeg har talt med temmelig mange tidligere muslimer. Jeg er aldrig stødt på en, der mente, at overgangen til kristendommen betød, at han havde fået en anden Gud. Eller at han først var begyndt at tro på Gud, da han blev kristen. Jeg ville heller ikke vove at sige til ham, at sådan forholdt det sig. Dermed ville jeg dels gøre det vanskeligt for ham at tilvejebringe et ret forhold mellem hans fortid og hans nutid. Dels ville jeg fremstille mig selv som en, der vidste bedre end han selv.

Véd den kristne da ikke bedre end den ikke-kristne? Man kan udtrykke det på den måde, at den kristne har lært Gud at kende på en måde, som den ikke-kristne (endnu) ikke gør det. Men om et andet enkelt menneskes forhold til den levende Gud skal ingen komme og foregive at vide bedre.

Når kristne, tidligere muslimer siger, at de altid har troet på Gud, må det indebære, at de mener, at de også som muslimer har stået i en livsforbindelse med den levende Gud, hvis ansigt de blot aldrig har set – og at det er vigtigt for dem, hvis de skal få deres tidligere liv som muslimer og deres nuværende liv som kristne i et rigtigt forhold til hinanden. Måske kunne man bruge Martin Luthers udtryk, når han et sted taler om, at den ikke-kristne »dog på afstand kunne have nogen fornemmelse af Guds værk, især hans styrelse.«

## Apostlenes metode

Mission, dvs. forkyndelse af et budskab for en, som tilslutter sig et andet budskab, må i sagens natur opleves som modsigelse og kritik i et eller andet omfang. Kristen mission er ingen undtagelse. Men mission er også udtryk for respekt. Den er en anerkendelse af, at den anden person og dennes opfattelse er så vigtig, at konfrontationen må voves. Kendetegnende for kristen mission er imidlertid respekt for den anden i yderligere to betydninger. For det første

derved, at forkyndelsen af det kristne budskab altid må stille den anden frit – når sandheden ikke er et dogme eller en teori, men en begivenhed, noget der overgår en, så må det kristne budskab virkelig holdes fri af enhver tvang eller manipulation. For det andet derved, at det kristne budskab stiller os alle lige; arrogance eller bedre-følelse er dermed totalt udelukket. Intet menneske er i udgangspunktet længere fra Gud end et andet; positivt må ethvert menneskes kultur og sprog derfor også tages i brug, når kristendommen forkyndes.

Apostlene valgte denne »øjnehøjdemetode«. I Apostlenes Gerninger fortælles der om Peter, som ved mødet med den romerske officer Kornelius erklærer, at Gud i sandhed ikke gør forskel på noget. »Gud har vist mig, at jeg ikke skal kalde noget menneske vanhelligt eller urent.« Apostlen erklærer derfor heller ikke de ikke-kristne, fromme atheniensere for afgudsdyrkere, men siger til dem: »Det, I ærer uden at kende det, forkynder jeg jer.«

Det er bestemt ikke, fordi apostlene viger tilbage for opgøret. Det er, fordi de tager udgangspunkt i, at Gud er alle menneskers Gud; de er alle skabt i hans billede, og han har ikke efterladt dem uden vidnesbyrd om sig.

En tro er ikke sand, blot fordi den troende er et meget fromt eller overbevist menneske. Men i den kristne mission stiller man sig ved siden af det menneske under Guds tiltale og ikke over det. Kan man ikke gøre apostlenes metode til sin, bliver opgøret med den anden meget nemt selvfærdigt – og resultatløst.

## **Men hvad er så svaret?**

Jeg har ovenfor påpeget, at der er så store forskelle på den kristne og den islamiske trosbekendelse, at det ud fra bekendelsens ordlyd vil være forkert at hævde et fællesskab om troen. Men jeg har også vist, at der bag ved denne dybe forskellighed er et fællesskab om Gud og et fællesskab i det menneskelige. Svaret på det indledende spørgsmål er hverken »vi tror på den samme Gud eller »vi tror ikke på den samme Gud.«

Måske skulle man undlade at svare på dette spørgsmål, så at sige overlade det til Gud at gøre det – og så nøjes med at sige: »Vi bekender noget dybt forskelligt om Gud.« Den formulering kan selvfølgelig misforstås – som om menneskers bekendelser bare er nogle ord, men Gud er noget andet. Men en

bekendelse er ikke bare ord. Den er et vidnesbyrd om en virkelighed. For den, der siger bekendelsen, er der et sammenfald mellem ordene og den virkelighed, de udsiger noget om. Bekendelsen er noget, man ikke kan komme udenom.

Ikke at jeg véd alting om Gud; men jeg stoler på, at hvad jeg véd, véd jeg, fordi Gud selv har ladet mig det vide.

Til allersidst – inden vi kommer med de hurtige svar, må vi også spørge os selv: Hvad ved vi i grunden om, hvad den enkelte muslim tror? Mens vi arbejdede i Sierra Leone blev vi ramt af en stor sorg. Fra vores muslimske venner i anglikanernes gæstehus mødte vi en enestående deltagelse, samlet i Pa Chams alvorlige ord: »Må Gud trøste jer!«

I kristendommen kaldes Jesu Kristi far for »al trøsts Gud« (2 Kor 1). Den kristne Gud er fremfor noget medfølelsens og trøstens Gud. Det var muslimen Pa Chams gud altså også. Jeg ved ikke, hvor han havde det fra – ikke Koranen, så vidt jeg på nogen måde kan se. Mig lærte det, at alt, hvad der kan se forholdsvis let ud på papiret, kan blive mere sammensat og indviklet, når vi taler om mennesker. Men hvis det er trøstens Guds ansigt, der lyser over os, så har jeg det fint ved at stå ved siden af en muslim, uanset hvor uenig jeg så er med ham.

Niels Henrik Arendt, biskop  
Ribe Landevej 37  
6100 Haderslev.





# Redaktion

Birte Andersen  
Emdrupvej 42  
2100 København Ø – tlf. 39 18 30 39

Jette Marie Bundgaard-Nielsen  
Hybenvænget 2  
8362 Hørning – tlf. 86 92 10 02

Jørgen Demant  
Hjortekærvej 74  
2800 Lyngby – tlf. 45 88 40 75

Lena Kjems  
Solbakken 15  
8240 Risskov – tlf. 86 17 58 36

Hans Vium Mikkelsen  
Aastrup Alle 21  
6100 Haderslev – tlf. 73 74 58 98

Anders Klostergaard Petersen  
Kirkevænget 175  
8310 Tranbjerg – tlf. 89 42 22 48

Jesper Stange  
Fiolstræde 8, st.  
1171 København K. – tlf. 33 91 51 92

Elof Westergaard  
Mariehøj 17  
8600 Silkeborg – tlf. 86 80 08 15

Kirstine Helboe Johansen  
Skelagervej 424  
8200 Århus N – tlf. 86 12 48 05

Inger Lundager  
Møllevangen 2  
8382 Hinnerup – tlf. 86 91 08 99

Henrik Brandt-Pedersen  
Religionspædagogisk Center

*Kritisk forum for praktisk teologi*, 109  
27. årgang udgives af redaktionen i  
samarbejde med Forlaget ANIS. Ud-  
gives med støtte af Kulturministeri-  
ets bevilling til almenkulturelle tids-  
skrifter

Ansvarsh. redaktører for nr. 110:  
Islambilleder  
Elof Westergaard og Birte Andersen

ISSN 0106 – 6749

© Forfatterne og *Kritisk forum for  
praktisk teologi*

*Kritisk forum for praktisk teologi* er  
sat hos Forlaget ANIS og trykt i off-  
set hos Specialtrykkeriet, Viborg

Layout: Mindgame

Bestilling af tidsskriftet:  
ANIS/Religionspædagogisk Center  
Frederiksberg Allé 10  
DK-1820 Frederiksberg C  
tlf. 3324 9250 – fax 3325 0607  
www.anis.dk. e-mail: anis@rpc.dk

Prisen for et abonnement på 27. årg.  
er kr. 265,- (studerende kr. 215,-).  
Enkeltnumre sælges for kr. 95,-  
Ældre numre af tidsskriftet kan fås  
ved henvendelse til forlaget

Henvendelse vedr. indlæg i tidsskrif-  
tet kan rettes til forlaget eller til  
redaktionens medlemmer.