

# Forord

Af Mogens S. Mogensen

I februar 2006 og de følgende måneder oplevede Danmark sin værste internationale krise siden Anden Verdenskrig. Den 30. september 2005 havde Danmarks største avis, Jyllands-Posten, offentliggjort 12 karikaturtegninger af profeten Muhammed. En af tegningerne forestillede Muhammed med en turban formet som en bombe og med en tændt lunte. I artiklen, "Muhammeds ansigt," som ledsagede tegningerne, begrundede kultureddaktøren Flemming Rose offentliggørelsen af tegningerne med, at kunstnere udøvede selvcensur i forhold til islam af frygt for muslimers reaktion, og fastslog, at i et verdsligt demokrati med ytringsfrihed må man "være rede til at finde sig i hån, spot og latterliggørelse. Det er bestemt ikke altid lige sympatisk og pænt at se på, og det betyder ikke, at religiøse følelser for enhver pris skal gøres til grin, men det er underordnet i sammenhængen."<sup>1</sup>

Muslimere i Danmark protesterede over tegningerne, især fordi de følte, at islam blev identificeret med terrorisme, og i de følgende måneder spredte protesterne sig fra Danmark til den muslimske verden. I februar udviklede det sig til en krise af helt uventede dimensioner. Det kom til handelsboykot mod danske varer, voldelige protester, hvor mange mennesker blev dræbt, afbrænding af det danske flag og af danske ambassader. Muhammed-krisen var en realitet.

Som Hans Raun Iversen i den første artikel gør opmærksom på, gav denne pludseligt opståede alvorlige krise også anledning til selvransagelse i kirkelige kredse.

I en situation, hvor årtiers arbejde for forståelse mellem religionerne og især mellem muslimer og kristne, syntes helt sat over styr, var dansk mission henvist til den samme sørgelige hændervriden som alle andre, der ønsker fredelig sameksistens

---

<sup>1</sup> Flemming Rose, "Muhammeds ansigt." *Jyllands-Posten*, den 30. september 2005.

mellem religionernes tilhængere. Hvad kunne og skulle man gøre som kristen? Hvad kunne de mange erfaringer for tæt samvirke med muslimer rundt omkring i verden bruges til? Svarene var alt andet end enkle midt i kampens hede.

Det er baggrunden for dette nummer af Ny Mission: et forsøg på – ud fra de erfaringer, vi har i kirkens mission rundt om i verden og i Danmark fra mødet med muslimer og tilhængere af andre religioner – at overveje, hvordan vi kan komme videre efter Muhammed-krisen og leve sammen som kristne og muslimer i det fælles samfund.

Allerede mens krisen stod på, blev der taget initiativer fra kirkelig side til at bidrage til løsning af krisen. Den 2. februar kom bestyrelsen for Stiftssamarbejdet "Folkekirke og Religionsmøde" med en udtalelse, der understreger, at demokrati og ytringsfrihed bygger på den respekt for det enkelte menneske, som vi har lært af evangeliet.

Derfor udelukker ytringsfriheden ikke at vise respekt for det enkelte menneskes tro, tværtimod er respekten for det enkelte menneske selve forudsætningen for, at vi har ytringsfrihed i Danmark. Med ytringsfrihed følger respekt for andre.

.... I den offentlige debat savner man ofte en forståelse af, hvad der er helligt, og hvad der kan krænke det enkelte menneske, hvilken religion han eller hun end måtte tilhøre.. At provokere og krænke den enkeltes tro for provokationens egen skyld tjener intet formål.<sup>2</sup>

Få dage senere tog Danmission afstand fra "forhånelser og krænkelse af religiøse personer, samt religiøse og nationale symboler" og appellerede til tolerance og fredelig sameksistens og opfordrede til dialog.

Vi har brug for sammen at finde de positive værdier hos hinanden og lade os berige af hinanden. Danmission opfordrer derfor globalt til, at alle hjælper til at skabe forhold, hvor minoriteter respekteres og får ret til at udfolde sig. Det gælder både de

---

<sup>2</sup> Stiftssamarbejdet "Folkekirke og Religionsmøde." "Pressemeddelelse. Ytringsfrihed og respekt" 2. februar 2006. [www.religionsmoede.dk/index.php?indl\\_id=2779&id=5822](http://www.religionsmoede.dk/index.php?indl_id=2779&id=5822).

muslimske minoriteter i Danmark og de kristne i den muslimske verden.<sup>3</sup>

Midt i februar rejste en delegation af biskopper og repræsentanter for kirkelige organisationer til Cairo for at få en dialog i gang mellem muslimske og kristne ledere, hvor muslimerne fik mulighed for at give udtryk for deres krænkede følelser. Både i Århus og København arrangerede kristne og muslimske grupper i fællesskab møder, hvor der blev bedt for fred og forsoning. I løbet af foråret gennemførte Stiftssamarbejdet "Folkekirke og Religionsmøde" en lytterunde blandt 22 muslimske organisationer og moskeer for at etablere bedre kontakter og relationer mellem kirken og muslimerne.<sup>4</sup> I august blev den første nationale dialogkonference mellem kristne og muslimske ledere afholdt. Hovedtemaet var religionernes bidrag til udviklingen af det danske samfund.<sup>5</sup>

Når man efter Muhammed-krisen skal i gang med at overveje, hvad der kan gøres for at forebygge sådanne og lignende kriser, må man spørge, hvad det dybest set var, krisen handlede om. Her er der mindst tre mulige tolkninger. (1) Var det en kamp for og imod ytringsfrihed, som Jyllands-Posten gennem hele forløbet hævdede? (2) Eller var krisen et udtryk for "a clash of civilizations," altså en kamp mellem Vesten og den islamiske verden? (3) Eller handlede krisen om anerkendelse eller manglende anerkendelse af kulturelle og religiøse minoriteter? I en analyse af Det Arabiske Initiativ, udført af forskere ved Syddansk Universitetscenter, antydes det, at

Måske var det fraværet af anerkendelsen af, at der er individer, der har et andet syn på ytringsfriheden end Jyllands-Posten og den danske regering, der fik tegningesagen til at eskalere så voldsomt, som tilfældet var. Ved helt at afvise, at der kunne være andre synspunkter end den ubegrænsede ytringsfrihed, blev dialogen blokeret. Dette var måske den egentlige krænkelse.

<sup>3</sup> Danmission, "Pressemeddelelse fra Danmission. Opfordring til forsoning og dialog." 6. februar 2006. [www.danmission.dk/index.php?indl\\_id=2799&id=1120](http://www.danmission.dk/index.php?indl_id=2799&id=1120).

<sup>4</sup> Leif Vestergaard, Safet Bektovic & Mogens S. Mogensen, *Rapport fra en lytterunde blandt muslimske organisationer og moskeer*. Århus: Folkekirke og Religionsmøde, 2006.

<sup>5</sup> Folkekirke og Religionsmøde, "Pressemeddelelse. Historisk møde mellem kristne og muslimer." 20. august 2006. [http://religionsmoede.dk/index.php?indl\\_id=3731&id=5822](http://religionsmoede.dk/index.php?indl_id=3731&id=5822).

se i tegningesagen: Ikke at profeten blev forhånet, men at krænkelserne over, at han blev det, ikke blev anerkendt. Ville en anerkendelse af, at nogen kunne føle sig krænket, have ført til en inddæmning af f.eks. Jyllands-Postens ret til at trykke karikaturer? Ikke det mindste, men den kunne have åbnet for en reel dialog meget tidligere i forløbet.<sup>6</sup>

Muhammed-krisen er endnu så tæt på, at det nok er for tidligt at drage definitive konklusioner, men spørgsmålet om anerkendelse af religiøse minoriteter – og gensidig anerkendelse mellem tilhængere af forskellige religioner – kan være med til at kaste lys over, hvordan vi kan leve fredeligt sammen i et multireligiøst samfund.

I dette nummers hovedartikel "Anerkendelse og mission. Udfordringer efter Muhammed-krisen" fremlægger Hans Raun Iversen otte teser om, hvordan vi kan omgås mennesker af anden kultur og tro i Danmark, til drøftelse. Ud fra Axel Honneths teorier om anerkendelse i bogen "Kampen om anerkendelse" peges der på nødvendigheden af at yde kulturelle og religiøse minoriteter både en personlig, juridisk, kulturel og politisk, og – tilføjer forfatteren – religiøs anerkendelse. Mens Dansk Missionsråds etiske retningslinjer taler om behovet for at møde andre med respekt, argumenterer forfatteren for, at der er brug for noget dybere, nemlig anerkendelse. Vi udfordres til "at anerkende andre, som de er, ved at give dem samme plads og værdi, som vi ønsker for os selv som mennesker og samfundsborgere." Eller sagt med andre ord, "Man skal ville de andre, uden at opgive sig selv."

Theodor Jørgensen rejser spørgsmålet, om den kristne missionsforpligtelse, som er uopgivelig for kirken, kan forliges med anerkendelsen af andre religioner i et demokratisk, multireligiøst samfund. Forfatteren konkluderer, at kriteriet for den rette måde at drive mission på netop er anerkendelsen forstået som grundlæggende accept af hinanden for det, vi er. Denne anerkendelse bygger på overbevisningen om, at vi alle er skabt i Guds billede, og at Helligånden også er til stede i ikke-kristnes liv.

Også Leif Andersen forholder sig til spørgsmålet om forholdet mellem anerkendelse og mission. Løsningen ligger i Luthers ofte forkætrede

---

<sup>6</sup> Lars Erslev Andersen, Gunna Funder Hansen og Kirstine Sinclair, *Tematisk studie: Betingelser for dialog. Civilisationskonflikt eller anerkendelse*. Center for Mellemtidstudier, Syddansk Universitet, Maj 2006, s. 6.

toregimentelære, der giver mulighed for to forskellige tilgange til islam. Inden for det verdslige regimente kan kristne fuldt ud anerkende fx islam som en ligeværdig religion, så længe de demokratiske spilleregler overholdes, og her vil kristne forvente en gensidighed i anerkendelsen. Anderledes inden for det åndelige regimente, hvor kristne kaldes til en ensidig anerkendelse af muslimerne i form af kærlighed, samtidig med at de hverken kan eller skal anerkende islam som lige så værdifuld som kristendom.

I sin artikel gør Leif Andersen opmærksom på, at vi i Danmarkshistorien har et godt eksempel på en anerkendelse af en religiøs minoritet. I 1685 tilpassede det danske samfund sig, så det kunne give plads til det jødiske samfund uden krav om assimilation. Bodil Skjøtt udfolder dette tema i artiklen "Den jødiske Diaspora - at leve sammen og ved siden af hinanden." Ud fra en oversigt over den jødiske diasporas historie peger forfatteren på, hvad vi kan lære af den, når vi som kirke og samfund skal forholde os til de nye diasporagrupper, som indvandringen i disse år bringer til Danmark. Forfatteren konkluderer, at "Den jødiske diaspora er et godt eksempel på, at kulturelle, etniske og religiøse grupper i et samfund har noget at bidrage med til hele samfundet, ikke på trods af at være anderledes, men netop ved at være det."

Til overvejelserne om anerkendelse af kulturelle og religiøse minoriteter i Danmark er der også rige erfaringer at trække på fra kristnes oplevelse af at leve som minoriteter i muslimske lande. Leif Munksgaard giver læseren del i sine minoritetserfaringer fra samlivet med kristne minoriteter i Mellemøsten og andre muslimske lande gennem mere end en menneskealder. Forfatteren argumenterer for, at i stedet for at hævde, at muslimerne i Danmark ikke skal have mere frihed, end de kristne har i muslimske lande, så må der arbejdes på, at muslimer i Danmark får alle de rettigheder, som kristne bør have i den muslimske verden

Mens spørgsmålet om religiøse minoriteter i Danmark i århundreder især handlede om jøder, og senere også katolikker og andre ikke-lutherske kirkesamfund, er det i disse år især de omkring 200.000 muslimer, der er i fokus. Safet Bektovic, som selv er muslim, giver i sin kommentar til Hans Raun Iversens artikel et muslimsk perspektiv på spørgsmålet om anerkendelse. En egentlig juridisk anerkendelse af muslimske trossamfund ville, efter forfatterens opfattelse, have en vigtig symbolsk og politisk betydning for muslimernes selvforståelse og for deres integration i det danske samfund. På det kulturelle og politiske plan drejer det

sig om for muslimerne at blive anerkendt og accepteret i det danske samfund uden at miste deres identitet. Når det gælder religiøs anerkendelse kan målet ikke være en absolut anerkendelse af hinandens religioner, men opgivelsen af myten om religiøs overlegenhed.

I mange år har spørgsmålet om holdningen til minoriteter og forholdet mellem forskellige religiøse og kulturelle grupper været drøftet under overskrifterne tolerance og respekt. Begrebet anerkendelse kan måske hjælpe os til på en mere grundlæggende måde at tage fat på de udfordringer, som det multireligiøse og multietniske samfund i stigende grad stiller os overfor. De fleste indlæg i dette nummer af Ny Mission er skrevet før sommerferien, og reflekterer derfor over den forudgående Muhammed-krise. I de seneste måneder er der kommet andre større og mindre kriser til, som giver anledning til nye overvejelser. Det gælder både Libanon-krigen, der berørte en række danske muslimer på besøg i Libanon, men som også indgik i debatten om kampen mod terrorisme; terror-sagen i Odense, der satte fokus på islamisme i Danmark; og endelig striden omkring pavens udtalelser om islam og om Dansk Folkepartis Ungdoms Muhammed-Karikaturer.

Christiansfeld, den 11. oktober 2006.

Mogens S. Mogensen

# Anerkendelse og mission.

## Udfordringer efter Muhammed-krisen

Af Hans Raun Iversen

*Med baggrund i Muhammed-krisen peger forfatteren på behovet for – også hos dem, der er engageret i mission – en gennemtænkning af, hvordan vi kan omgås mennesker af anden kultur og tro her i Danmark, og lægger til det formål otte teser herom frem til drøftelse. Ud fra Axel Honneths teorier om anerkendelse i bogen "Kampen om anerkendelse" peges der på nødvendigheden af at yde kulturelle og religiøse minoriteter både en personlig, juridisk, kulturel og politisk, og religiøs anerkendelse. Man skal ville de andre uden at opgive sig selv.*

I begyndelsen af 2006 havde mange i Danmark en akut fornemmelse af, at Muhammed-krisen stiller os alle i en ny situation, hvis vi fortsat skal kunne omgås mennesker af anden kultur og tro tillidsfuldt, sådan som det er vigtigt at kunne gøre det i kristen mission. Fornemmelsen er der stadig, men den er siden, nu da krisen ikke længere er akut, blevet mere diffus. Dette indlægs påstand er, at der er i hvert fald tre områder, vi må genoverveje. *For det første* den måde, vi kommunikerer på i en global verden med ustabile forbindelser mellem et utal af medier. *For det andet* den måde, vi opfatter indvandrere – eller de nye diasporaer – på. *For det tredje* hele vores forhold til dem, der er anderledes end os selv: Kan vi nøjes med at acceptere deres tilstedeværelse og evt. sætte normer op for, hvordan vi omgås hinanden respektfuldt? Eller må vi lære at anerkende "de andre" langt mere grundlæggende som mennesker i deres egen ret, så forskellige "de" end er fra "os"?

Hvor og når kristen mission holder sig til den centrale opgave at dele glæden over troen på Jesus Kristus med andre, har den gode muligheder for at holde sin sti ren eller styre en ærlig kurs, som det hedder i en engelsk oversættelse af Salme 119,9. Kolonitidsmissionærerne, der uhjælpeligt var børn af deres samtids selvsikkert dominerende vestlige kultur, formåede ofte at leve et liv i respekt for og kærlighed til de kulturelt helt anderledes mennesker, som deres mission gjaldt. Et eksempel er den første missionær, der blev udsendt fra Danmark, den første protestantiske missionær til Indien og den første moderne lutherske missionær,

tyskeren Bartholomäus Ziegenbalg, som ved at tjene evangeliet samtidig tjente de indfødte på Tranquebar, som han virkede blandt fra ankomsten den 9. juli 1706.<sup>7</sup>

Når Dansk Missionsråd i 2003 færdiggjorde et omfattende sæt regler for *God adfærd i mission*,<sup>8</sup> skete det i erkendelse af, at livet i mission sjældent er så ukompliceret, som glæden over troen på Jesus Kristus er i sig selv, hvortil kommer, at menneskene, også kristne i mission, sjældent er så gode, som de skulle være. Straks troen skal deles med andre, og arbejdet omkring den kristne mission skal organiseres af højst ufuldkomne mennesker, opstår der en række etiske og teologiske udfordringer, som må tages op, straks de aftegner sig for os. Man kunne have håbet, at dansk mission i dag var velrustet med sine etiske retningslinier og andre vigtige fælles udgivelser til forståelse af fx globalisering og teologi om religionernes mangfoldighed.<sup>9</sup> Ikke desto mindre stod også dansk mission ganske famlende og uforberedt, da den efterhånden verdensomspændende politiske krise slog igennem i februar 2006 i kølvandet på Jyllands-Postens tegninger af profeten Muhammed.<sup>10</sup>

I en situation, hvor årtiers arbejde for forståelse mellem religionerne og især mellem muslimer og kristne,<sup>11</sup> syntes helt sat over styr, var dansk mission henvist til den samme sørgelige hændervriden som alle andre, der ønsker fredelig sameksistens mellem religionernes tilhængere. Hvad kunne og skulle man gøre som kristen? Hvad kunne de mange erfaringer for tæt samvirke med muslimer rundt omkring i verden bruges til? Svarene var alt andet end enkle midt i kampens hede. Siden er der taget en række praktiske initiativer til dialog på kryds og tværs på såvel

---

<sup>7</sup> Se Daniel Jeyarajs artikel "Kolonialisme og mission i Tranquebar - forholdet til "hinduerne", i K. E. Bugge m.fl. (red.), *Det begyndte i København... Knudepunkter i 300 års indisk-danske relationer i mission*. Odense: Syddansk Universitetsforlag, 2005.

<sup>8</sup> Se Ny Mission nr. 5 om *Mission og etik*, 2003.

<sup>9</sup> Se Ny Mission nr. 3 om *Globalisering og mission*, 2002 og Ny Mission nr. 7 om *Religionsteologi*, 2004.

<sup>10</sup> Et enkelt aktivt, og meget mediedækket, tiltag blev det til med delegationsrejsen fra Danmission, Dansk Missionsråds Udviklingsafdeling, Det Mellemkirkelige Råd og to biskopper for at føre samtale med de muslimske ledere i Cairo, se [www.danmission.dk/index.php?indl\\_id=2894&id=1120](http://www.danmission.dk/index.php?indl_id=2894&id=1120).

<sup>11</sup> Jf. beretningerne i Harald Nielsen, *Tålmodighed forpligter. 9 kapitler af Danmissions islamhistorie*. Frederiksberg: Unitas Forlag, 2005.



lokalt som nationalt og internationalt plan.<sup>12</sup> Formålet er her derfor ikke primært at foreslå bestemte nye aktiviteter, men nok så meget at forsøge at gennemtænke de nye udfordrings karakter for at se, om det kan give anledning til nogle supplerende fælles retningslinier for dansk mission. Til det formål samler jeg løbende op i nogle korte, forsøgsvisе tесer.

### **Den skrøbelige sameksistens i en tid med globalisering og diasporaer**

Med den westfalske fred fra 1648 satsede Europa på, at religionernes og nationernes grænser skulle falde sammen. Hvis hver regent suverænt bestemmer, hvilken religion og konfession der skal herske inden for vedkommendes område, burde religion være neutraliseret som ophav til konflikt og krig, som man havde oplevet det i 30-årskrigen 1618-1648. Siden har først religionsfriheden og senest globaliseringen, der har fordelt tilhængere af alle religioner rundt på alle dele af kloden, gjort denne form for religionskontrol illusorisk. Selv om vores tid ikke er fri for tanker om styring af religionerne gennem religiøs udrensning, tvangssekularisering, marginalisering eller overvågning af religiøse grupper, betyder netop religionsfriheden og globaliseringen, at disse strategier kun har begrænsede muligheder. Tværtimod kan de lettest vise sig at have den stik modsatte virkning. Der er historiske eksempler på, at religioner kan svækkes og endda næsten udryddes via politiske foranstaltninger, men der er mindst lige så mange eksempler på, at religionerne styrkes og måske også radikaliseres, når de sættes under pres eller forfølges.

Den westfalske fred gjaldt kun for visse lande i Europa i en begrænset periode, ikke for resten af verden. Tilmed havde den westfalske ordning af tingene nogle gevaldige skyggesider i form af en massiv undertrykkelse af religiøse minoriteter og en ofte yderst hårdhændet behandling af alt, hvad vi i dag forstår ved personlig frihed, herunder religionsfrihed.<sup>13</sup> Vor tids udfordringer er et langt stykke af vejen de samme, når vi må spørge, om vores samfund fuldt ud giver plads for de person-

---

<sup>12</sup> Markant er her den lytterunde blandt muslimske organisationer og moskeer, som Folkekirke og Religionsmøde organiserede i foråret 2006 (se Leif Vestergaard, Safet Bektovic og Mogens S. Mogensen, *Rapport fra lytterunde blandt muslimske organisationer og moskeer*,<sup>11</sup> 2006), og den efterfølgende konference for muslimske og kristne ledere i august 2006 samt "Oplæg om folkekirkens forhold til immigrantkristne og internationale menigheder", som Samtaleforum for Fremtidens Menigheder står bag.

<sup>13</sup> Se Bent Østergaard, *Indvandrerne i Danmarks historie. Kultur- og religionsmøder*, der udkommer i slutningen af 2006.

lige frihedsrettigheder for indvandrere i Danmark. Men spørgsmålene indgår i dag i en meget mere kompliceret sammenhæng. Den nye situation i dag er især præget af to til dels sammenhængende udviklingslinier: globaliseringen som vilkår for kommunikationen og de nye diasporaer som mellemfolkeligt vilkår.

### Den globaliserede kommunikation

Karakteristikker af globaliseringen fra 1990'erne hæftede sig især ved fire karakteristiske træk: 1) *bevægeligheden*, som betyder, at alt og alle meget hurtigt kan bevæges til ethvert andet sted på kloden for forholdsvis overkommelige udgifter, 2) *samtidigheden*, som indebærer, at alle på kloden kan opleve det samme på akkurat samme tid, som det blev tydeligt den 11. september 2001, 3) *bypass*, som betyder, at der altid kan findes en anden vej, ligesom ved hjerteoperationer med indlægning af nye blodbaner, hvis de gamle er lukkede, og 4) *pluraliteten*, som indebærer, at mange slags forskellige fænomener og kulturer findes side om side næsten overalt, idet vi i stigende grad lever i en verden uden kontrollerende center.<sup>14</sup>

Den elektronisk-teknologiske udvikling er foregået med stormskridt i de senere år. For mindre end 30 år siden var vi på den tanzanianske, lutherske kirkes præsteskole Makumira nær storbyen Arusha tilfredse, hvis vi kunne gennemføre en brevveksling med Europa på mindre end tre uger. I dag kan man snart overalt i den afrikanske bush føre samtaler og sende sms'er kloden rundt med mobiltelefon via satellitsendere. Endnu for 15 år siden var det sjældent at modtage en gæstestuderende fra Tanzania, der var i stand til at skrive på maskine. I dag spørger de alle straks ved ankomsten efter en internetforbindelse, så de kan tjekke deres e-mails.

For 20 år siden var det en dominerende opfattelse, at de rige og dermed neoimperialismen ville monopolisere de elektroniske medier og den digitale udvikling.<sup>15</sup> Men BBC og CNN var kun dominerende i et lille årti. I dag er der 170 arabisktalende satellit-TV-kanaler, som har udkonkurreret de engelsksprogede kanaler ikke blot i Mellemøsten, men også blandt arabisktalende indbyggere i Danmark, ligesom tyrkisk satellit-TV har

<sup>14</sup> Se Margit Warburg, "New Age og gamle dage" i Per Bilde og Mikael Rothstein (red.), *Nye religioner i hellenistisk tid og i dag*. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag, 1999, s. 39-53.

<sup>15</sup> Se Nyt Synspunkt no. 20, *Gammel og ny Informationsorden*, DMS-forlag 1985.

gjort det blandt det tyrkisktalende mindretal. Medierne og den digitale udvikling bliver i dag udnyttet i enhver sags og enhver kulturs tjeneste. Slaget om medierne og den globale kommunikation har neoimperialisterne definitivt tabt. Hvor Vesten måske engang regnede med at regere verden via et mediemonopol, er medierne i de ikke-vestlige kulturer i dag blevet det vigtigste redskab i hånden på de kræfter, der ønsker at mobilisere modstand mod Vesten.

Ifølge medieforskeren Stig Hjarvard fra Københavns Universitet kan man i dag skelne mellem *fire forskellige typer af mediebrug*.<sup>16</sup>

### **1. Den globale og ensrettende tendens**

De store, vestlige medier som CNN har fået skrap konkurrence fra fx Al Jazeera. Her er tendensen, at alle i verden ensrettes til at fokusere på de samme, men meget forskellige ting som Da Vinci Mysteriet og Osama Bin Ladens sidste udtalelser, uanset om det nu er relevant eller ikke.

### **2. Den nationale og ensrettende tendens**

Her har vi fx danske medier, der fyldes af kongerøgtelse, hvor alle kanaler fejrer den nye danske kulturkanon, og hvor Jyllands-Posten forsøger at give de danske muslimer en demokratisk lærestreg med nogle karikaturtegninger af profeten Muhammed.

### **3. Den globale og mangfoldighedsskabende tendens**

Her finder vi internettet, hvor det vel at mærke ikke er kontrolleret som fx i Kina, og ikke mindst de nye blogs, hvor man kan føre interaktiv dagbog i diskussion med principielt hele klodens befolkning.

### **4. Den lokale og mangfoldighedsskabende tendens**

Her blomstrer mangfoldige medier i form af de mange lokal-TV og -radiostationer og på det personlige plan via sms og mobiltelefon, hvor uendeligt mange hele tiden er i kontakt med uendeligt mange.

<sup>16</sup> Foredrag på København Universitets Institut for Tværkulturelle og Regionale Studiers konference om "Medier i verdens brændpunkter" den 18. maj 2006. Den særlige danske pressepolitiske baggrund for tegningerne har Stig Hjarvard analyseret i "Religion og politik i mediernes offentlighed," i Lisbet Christoffersen (red.), *Gudebilleder. Ytringsfrihed og religion i en globaliseret verden*. København: Tiderne Skifter 2006, s. 44-71.

Situationen er ifølge Stig Hjarvard den, at der er "ustabile forbindelser" mellem de forskellige medier og ikke mindst de forskellige typer af medier. Ofte kører de hver i deres egne større eller mindre cirkler uden nogen særlig klar forbindelse mellem cirklerne. Men pludselig sker der det samme på alle kanaler og i alle medier. Det oplevede vi den 11. september 2001, som netop var iscenesat til at sætte en ny totalt verdensomspændende dagsorden i form af frygt for terrorens magt. Vi oplevede det igen i Muhammed-krisen, men denne gang uplanlagt. Selv om Jyllands-Posten kalder sig Danmarks internationale avis, var tegningerne af Muhammed først og fremmest møntet på en type 2 dansk diskussion med krav om fuld ytringsfrihed i Danmark uden hensyn til religiøse mindretals ideer og følelser og i hvert fald uden selvensur i forhold til trusler over for danske bladtegnere. Pludselig bragede tegningerne imidlertid igennem på alle de internationale og ikke mindst de arabiske kanaler i type 1. Så tog type 3 og 4 med internet og sms over. På et tidspunkt var en enkelt sms med opfordring til Koran-afbrænding på Rådhuspladsen i København tæt på at true både den danske nationale og næsten hele den internationale fred. Pludselig var der vilde og ustyrlige forbindelser mellem alle former for medier i den globale kommunikation. Det var en uhyggeligt farlig situation. Men set i bakspejlet var det også et vigtigt lærestykke om, hvordan verden er skruet sammen i dag.

Det er en gammel moralregel, at man ikke bør sige noget det ene sted, hvis det ikke også kan tåle at blive hørt et andet sted. Utilsløret, ligegyldig, offentlig og frimodig tale (*parrhesia*) er Det nye Testaments krav til den kristne forkyndelse. I mission og udviklingsbistand taler man om gennemsigtighed (*transparency*) m.h.t. økonomisk administration, men også m.h.t. kommunikation. Hvad Muhammed-krisen klarlægger, er, at de dobbelte standarder ikke går længere.

**Tese 1: Det, vi siger til nogle, skal uden skade kunne høres af alle.**

### **Indvandrere eller diasporaer**

I den kristne historieskrivning kender vi fænomenet diaspora i form af de mange grupper af jøder, der i tiden før og efter templets ødelæggelse i Jerusalem år 70 slog sig ned som små kolonier i så at sige alle dele af den da kendte verden. For jøderne var og er det at leve i adspredtheden, som diaspora betyder, en normalsag. Selv om vi har kendt til udvandring fra Danmark især i perioden 1850 til 1950, har vi ikke normalt tænkt på de

danske i udlandet som folk i diasporaen. De var alle udvandrere, som frivilligt havde valgt at flytte til et andet land, hvor de kunne bevare deres danske sprog og kultur i 1 - 3 generationer. Senere kunne deres efterkommere komme tilbage for at opsøge deres rødder – uden megen sans for, at det Danmark, deres forfædre forlod, for længst er forsvundet. Man kunne og kan tale om "lille Danmark" her og der i Amerika eller Australien, selv om der måske er mere nostalgi end realitet i den talemåde.

I dag lever der store grupper af mennesker fra næsten alle kulturer og religioner i mere eller mindre ufrivillig landflygtighed i de allerfleste lande i verden, og som bekendt også i Danmark. Nogle af dem må betragtes som indvandrere, der – mere eller mindre frivilligt - søger lykken på nye græsange, sådan som de danske udvandrere gjorde det. Men mange af dem er identitets- og følelsesmæssigt i en helt anden situation, fordi de kun direkte tvunget af omstændighederne har valgt at søge ophold uden for deres egen kulturkreds' geografiske område. Hvor de danske indvandrere normalt er blevet modtaget som forventede bidragydere til udviklingen i de indvandrerlande, som de er kommet til, er dette gode udgangspunkt sjældent forundt de indvandrer- eller diasporagrupper, som i dag bor i Danmark. De er i stedet ofte blevet betragtet som landflygtige mennesker, som snarest burde og måske også allerhelst ville vende hjem for at bygge op i deres gamle fædreland. De var og er måske snarere at betragte som midlertidige diasporaer end som indvandrere. I stigende grad har den samme tankegang også sneget sig ind i de lande i Europa, fx Frankrig, hvor man tidligere, ligesom i England, så indvandringen som en naturlig følgevirkning af den gamle imperiepolitik og tanken om det fortsatte verdensomspændende fællesskab.

Historisk har diasporaer siden de første jødiske udvandring været betragtet på én af to måder: som en del af løsningen eller som en del af problemet! I Danmark havde vi gennem enevældens tid en ganske udbredt tradition for at invitere fremmed arbejdskraft til landet for at hjælpe med dette eller hint: kartoffelavl på heden, grøntsagsdyrkning på Amager eller roelugning på Lolland og meget mere.<sup>17</sup> Men den halvdel blandt nye indvandrere, der er flygtninge, er kommet meget mere uplanlagt – uden at Danmark har haft en plan for, hvad de skulle bruges til. Selv om de fleste langsomt, men relativt sikkert, er ved at blive integrere-

---

<sup>17</sup> Jf. Bent Østergaard, *Indvandrerne i Danmarks historie. Kultur- og religionsmøder*, der udkommer i slutningen af 2006.

de i almindelige jobs og gamle som nye samfuntsfunktioner, akkurat som det er sket med tidligere generationer af indvandrere, så klæber fornemmelsen af problematisk diaspora alligevel til indvandrerkulturerne i Danmark, ligesom tilfældet er flere og flere andre steder i verden.

Er diaspora-indvandrerne en ressource, som vi kan lære noget af og i det hele taget have nytte af, eller er de snarere en 5. kolonne, som infiltrerer os for at kunne udlevere om ikke os selv, så dog vores gode navn og rygte til fjenden? Sådant blev spørgsmålet stillet under Muhammed-krisen i foråret 2006. Det rimeligste svar er vel i dag, at de muslimske indvandrere generelt var utroligt loyale over for Danmark som deres nye land under hele Muhammed-krisen, selv om mange af dem følte sig dobbelt krænkede, fordi islams stifter blev forhånede i netop Danmark, som de øver sig i at holde af som deres nye land. Samtidig viser de seneste undersøgelser, som Rambøll Management har lavet blandt muslimer i Danmark, at de muslimske indvandrere speeder integrationen op: Kvinderne kommer på arbejdsmarkedet, familielivet tilpasses danske mønstre, modersmålsundervisningen fravælges, indvandrerne ønsker at bo sammen med etniske danskere, og imamernes indflydelse og moskebesøget ligner mere og mere et folkekirkeligt eller måske snarere et Dansk-Kirke-i-Udlandet-mønster.<sup>18</sup>

Der er mange forhold, der taler mod at betragte indvandrerne i Danmark som diasporaer. Dels er de stærkt på vej til at integrere sig i det gammel-danske samfunds mønstre, dels tilhører de et utal af grupperinger, som både indbyrdes og internt har mange forskellige dagsordener. De politisk bevidste og indimellem militante diasporaer, fx irere, tamiler, tyrkiske cyprioter og kurdere, hvis tilstedeværelse er markant andre steder i verden, er kun repræsenterede som svagt organiserede mindretalsgrupper blandt indvandrere i Danmark.<sup>19</sup> Hvis vi ser på kurderne som eksempel, har vi her et folkefærd på 30-35 millioner, der ikke har deres egen stat, men primært bor i grænseregionen mellem Irak og Tyrkiet, hvor de begge steder har været udsat for forfølgelser og massakrer. I Tyrkiet udgør de 15 millioner kurdere et mindretal på ca. 22% af Tyrkiets samlede befolkning. Et af de vigtige argumenter i debatten om Tyrkiets

---

<sup>18</sup> *Weekendavisen*, den 19.-23. maj 2006, og Lene Kühle, *Moskeer i Danmark – islam og muslimske bedesteder*. Aarhus: Forlaget Univers, 2006.

<sup>19</sup> Jf. Eva Møller-Nielsen, "Diasporas and Conflict Resolution – Part of the Problem of Part of the Solution." DIIS Brief, 8. december 2005.

medlemskab af EU er EU's muligheder for at presse Tyrkiet til at anerkende kurderne som et mindretal med egne rettigheder inden for den tyrkiske stat.<sup>20</sup> Alternativet er, at kurderne i Tyrkiet – afhængigt af udviklingen i Irak – vælger at gå sammen med de irakiske kurdere i kampen for en uafhængig stat. En sådan kamp ville imidlertid kaste hele regionen ud i en hidtil uset farlig situation – med ganske uforudseelige følger. Danmark er – af gode fredspolitiske grunde bl.a. – via EU med til at lægge pres på Tyrkiet for at fremme kurdernes rettigheder som mindretal i den tyrkiske stat.

Det er et vigtigt, men hidtil undertrykt spørgsmål, om der – alle forskelle til trods – også er grund til arbejde for at sikre danske indvandrergrupper en bedre position som kulturelle og religiøse mindretal i Danmark? Det er lærerigt at tage udgangspunkt i erfaringerne fra grænselandet, hvor dansksindede tyskere syd for grænsen og tysksindede danskere nord for grænsen siden anden verdenskrig har levet i stor fordragelighed med deres naboer, selv om de i høj grad har bevaret deres kulturelle og sproglige karakteristika. Det skyldes ikke mindst den gensidige politiske vilje, der kom til orde i København- og Bonn-erklæringerne fra 29. marts 1955.<sup>21</sup> Det slås her fast, at "bekendelsen til tysk nationalitet og tysk kultur er fri og må ikke af myndighederne bestrides og efterprøves", ligesom ingen må hindres i at bruge det sprog, de ønsker i tale som på skrift. Også det tyske mindretals "særlige interesse i at pleje sine religiøse, kulturelle og faglige forbindelser med Tyskland anerkendes." Samtidig har vi fra Danmark løbende brugt store økonomiske midler til at støtte danskheden i Sydslesvig, ligesom tyskerne har adgang til at støtte det tyske sindelag nord for grænsen.<sup>22</sup> Mindretallene i grænselandet er fuldt integreret – med adgang til at lave egne partier og aviser – i grænselandets politiske og erhvervsmæssige liv. Men de har samtidig store – politisk og økonomisk støttede - muligheder for at bevare deres kulturelle og religiøse traditioner. Mobning af den slags, som tysksindede nord for grænsen blev udsat for endnu i mellemkrigstiden,<sup>23</sup> hører øjensynligt sjældenhederne til

---

<sup>20</sup> Se Klavs Odgaard Christensen og Selim Percinel, "Tyrkiet og kurderspørgsmålets aktualitet i relation til Irak og EYU," DIIS Brief, Maj 2006.

<sup>21</sup> [www.graenseforening.dk/artikel/3758](http://www.graenseforening.dk/artikel/3758).

<sup>22</sup> Jf. Finn Slumstrups kronik "Det levende grænseland" i *Kristeligt Dagblad*, den 10. juni 2006.

<sup>23</sup> Jf. Uffe Stormgaards kronik "Du skal fortælle det til dine børn," *Politiken*, den 26. maj 2006.

i dag. Forholdene i grænselandet prises af forskere og politikere, inkl. statsministeren. Lignende erfaringer med, at etniske mindretal kan leve fredeligt side om side i en grænseunion, kendes fx fra grænsen mellem Rusland og Finland.<sup>24</sup> Sært er det blot, at disse – dyrekøbte – erfaringer ikke frugtbares i integrationspolitikken i Danmark.<sup>25</sup>

Jeg vil ikke begive mig ind i den mangfoldige diskussion om tørklæder og badeforhæng etc., men kun nævne den diskussion, der pågår i aviserne i skrivende stund (16. juni 2006). Beskæftigelsesministeren kritiserer arbejdspladserne for, at en del af dem har indrettet bederum til deres muslimske medarbejdere. De konservatives integrationsordfører Henriette Kjær, der ellers selv lod sit gode hjerte løbe af med sig ved at se børnenes forhold i Sandholmleiren i påsken 2006, følger op med følgende svada: "Bederum er misforstået godhed. Når vi behandler muslimer anderledes, er vi jo selv med til at gøre dem anderledes end os andre."<sup>26</sup> Sagen er jo, at praktiserende muslimer er anderledes end de fleste af os andre på det enkle punkt, at deres tro fordrer, at de skal bede fem gange dagligt. Ingen forlanger, at danske arbejdspladser skal indrette arbejdsrytmen efter den muslimske bederytme, ikke engang muslimerne, som er gode til at finde allehånde kompromisser m.h.t. de fem daglige bedetider ligesom m.h.t. bønner i moskeen om fredagen. At kritisere de arbejdsgivere, der finder det overkommeligt og hensigtsmæssigt at indrette et bederum til muslimerne, er tæt på tvangsintegration med tilhørende af-islamisering.

Desværre bunder Henriette Kjærs holdning givetvis ganske dybt i en særdansk misforståelse, som det kom til udtryk i de danske reaktioner, da FN's generalsekretær Kofi Annan midt under Muhammed-krisen søgte at undskylde Danmark med, at vi endnu ikke har vænnet os til at leve med indvandrere, som jo er noget relativt nyt i Danmark: *Det er ikke os, der skal vænne os til indvandrerne, men dem, der skal vænne sig til os,*<sup>27</sup> lød reaktionen. Det er rigtigt, at gæsterne skal indrette sig meget efter værterne,

---

<sup>24</sup> Jf. Anaïs Marin, "Integration without Joining. Neighbourhood Relations at the Finnish-Russian Border." DIIS Working Paper no 2006/14.

<sup>25</sup> Jf. Hanne Petersens fremlægning af mindretals- og grænselandserfaringer i "Når religioner udfordrer ytringsfriheden," i Lisbet Christoffersen (red.), *Gudebilleder. Ytringsfrihed og religion i en globaliseret verden*. København: Tiderne Skifter, 2006

<sup>26</sup> *Kristeligt Dagblad*, den 15. juni 2006.

<sup>27</sup> *Kristeligt Dagblad*, den 27. februar 2006.



men værterne skal da også indrette sig efter gæsterne. Det turde være velkendt for dem, der har prøvet at have gæster boende i længere tid! Er der så tilmed ikke tale om gæster, men om indvandrere, må det simpelt hen accepteres, at begge parter må give plads for hinanden.<sup>28</sup>

**Tese 2: Indvandrerne i Danmark må anerkendes med alle de kulturelle særtiditioner, som de kan have brug for som diaspora-lignende minoriteter, samtidig med, at de fortsat indbydes til at være indvandrere, som langsomt opgiver mange af deres kulturelle særtiditioner for at integrere sig mere og mere i det - mangfoldige - danske samfund. Enhver form for kulturel og religiøs tvangsintegration må forsages.**

### **Behovet for anerkendelse**

I et temastudie om "Betingelser for dialog: Civilisationskonflikt og anerkendelse", der indgår som bilag til en evalueringsrapport fra maj 2006 om Det Arabiske Initiativ, som Udenrigsministeriet har bestilt fra Syddansk Universitet, hedder det om Muhammed-krisens forløb:

Ved helt at afvise, at der kunne være andre synspunkter end den ubegrænsede ytringsfrihed, blev dialogen blokeret. Dette var måske den egentlige krænkelse i tegningesagen: Ikke at profeten blev forhånnet, men at krænkelsen over, at han blev det, ikke blev anerkendt.....Tegningesagen har... været et eksempel på, at Danmark i praksis ikke ville dialogen, fordi modpartens synspunkter ikke blev anerkendt, og fordi indgåelse af dialog blev opfattet som ensbetydende med at give køb på egne værdier. Det skal i den forbindelse understreges, at det at anerkende den andens synspunkter ingenlunde er identisk med at acceptere synspunkterne, men blot den simple præmis, der er *sine qua non* for enhver dialog...<sup>29</sup>

---

<sup>28</sup> Lene Kühle slutter sin bog om moskeerne i Danmark med følgende citat og kommentar: "Dronning Margrethe er også min Dronning. Anders Fogh er også min statsminister, men hvad kan Danmark tilbyde mig som muslim?" Udfordringen ligger i, at det danske samfund også begynder at overveje det." Lene Kühle, *Moskeer i Danmark - islam og muslimske bedesteder*. Aarhus: Forlaget Univers, 2006, s. 181.

<sup>29</sup> Lars Erslev Andersen, Gunna Funder Hansen og Kirstine Sinclair, *Tematisk studie: Betingelser for dialog. Civilisationskonflikt eller anerkendelse*. Center for Mellemøststudier, Syddansk Universitet, Maj 2006, s. 7 og 12.

Tilspidsede, principielt begrundede formuleringer som disse kan let læses som blot en kritik af, at statsministeren fx ikke ville mødes med de 11 muslimske ambassadører, der bad om et møde med ham i efteråret 2005. De konkrete eksempler og politiske vurderinger må imidlertid ikke skygge for det principielle i sagen, som tidligere udenrigsminister Uffe Ellemann-Jensen har søgt at spidde ved hjælp af Piet Heins græk: "For den, der altid er sikker på sit, gør det intet, at verden er ude af trit."<sup>30</sup> Problemet er bl.a., hvordan verden, "de andre", har det med den strategi. Rapporten siger herom:

Vi ved, at det kræver stort mentalt overskud at tåle andres kritik og at reagere hensigtsmæssigt og velovervejnet på "hån, spot og latterliggørelse." Og i det perspektiv kan ambassade- og flagfabrændingerne ikke reduceres til at være en fanatisk religiøs reaktion på overtrædelse af et billedforbud og et angreb på ytringsfriheden. Måske er der nærmere tale om en mere generel anerkendelseskamp, hvori Vestens kritik af mellemøstlige værdier og livsformer er helt central?<sup>31</sup>

Når det har været svært for i hvert fald regeringspartierne at forstå rapportens synspunkt, skyldes det, at man enten ikke forstår eller ikke vil acceptere den teori om behovet for anerkendelse, som rapporten bygger på. Som al anden god teori er anerkendelsesteorien både meget enkel og en del kompliceret. I den enkle udgave går teorien ud på, at vi alle – akkurat som børn – har brug for andres anerkendelse, hvis vi skal udvikle os og reagere hensigtsmæssigt. På den måde er det at praktisere anerkendelse en grundsten i ethvert samfunds liv.

I moderne filosofi er G. W. F. Hegel den første, der tager anerkendelsen op til undersøgelse.<sup>32</sup> I sine overvejelser af herre-slave forholdet siger, han, at herren aldrig kan modtage slavens eventuelle anerkendelse, da herren pr. definition ikke anerkender slaven som et medmenneske. Anerkendelse må altså være gensidig for at kunne fungere. Børnene kan

---

<sup>30</sup> "Alt hvad der er egnet til at trykke," *Berlingske Tidende*, den 21. marts 2006.

<sup>31</sup> Nævnte rapport side 9.

<sup>32</sup> Det sker i *Phänomenologie des Geistes* fra 1807. Dele af det følgende indgår i en lidt anden form i mit bidrag til Lisbet Christoffersen (red.): *Gudebilleder. Ytringsfrihed og religion i en globaliseret verden*. København: Tiderne Skifter, 2006, s. 209-228.

just modtage forældrenes anerkendelse, fordi de anerkender forældrene. Fuldt frie er vi kun, når vi er frie som involverede med hinanden. Ingen kan leve uden andres anerkendelse, men anerkendelsen er kun noget værd, når vi selv anerkender dem, vi anerkendes af. Så vidt Hegel. Men har han ret? Er anerkendelsen virkelig det, der holder os oppe og holder vort samfund sammen? Det er i hvert fald ikke sådan, der tænkes i moderne vestlig politik, sådan som den fx er sat på formel i Samuel G. Huntingtons berømte bog om *Clash of Civilizations* fra 1996. Huntingtons uargumenterede, næsten tvangstankeagtige udgangspunkt er, at mennesker kun kan definere sig i modsætning til andre:

Man kan ikke have sande venner uden at have sande fjender. Hvis vi ikke hader, hvad vi ikke er, kan vi ikke elske, hvad vi er... Mennesker definerer sig selv ud fra deres herkomst, religion, sprog, historie, værdier, vaner og institutioner. De identificerer sig ved hjælp af kulturelle grupper, religiøse fællesskaber, nationer og i sidste instans civilisationer. Mennesker bruger ikke bare politik til at fremme deres egne interesser, men til at definere deres identitet. Vi ved kun, hvem vi er, når vi ved, hvem vi ikke er, og ofte kun, når vi ved, hvem vi er imod.<sup>33</sup>

Da vi nu ikke længere har kommunisterne at definere os i forhold til her i Vesten, må vi gøre det i forhold til andre civilisationer, hvoraf især den mellemøstligt, islamiske civilisation ser ud til at være en farlig konkurrent i en situation, hvor den vestlige verden gennem snart et århundrede har været i tilbagegang, hvad angår dens procentuelle andel af jord, befolkning, økonomi, produktion, militær styrke og ikke mindst tilvækst af unge i de potentielt frustrerede og aggressive årgange.<sup>34</sup> Hertil kommer så, at kristendommen, som Huntington opfatter som Vestens religion, også ser ud til at være trængt af islam, når man vel at mærke misbruger de foreliggende religionsstatistikker, som Huntington gør det.<sup>35</sup>

---

<sup>33</sup> Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon and Schuster Trade Paperback Edition (1st ed. 1996), 2003, s. 20f. Se videre s. 67, 129 og 318 (min oversættelse).

<sup>34</sup> Huntington 2003, s. 22-27.

<sup>35</sup> Huntington 2003, s 65, jf. min diskussion af Huntingtons politiske misbrug af Barretts kirkeligt organiserede, globale religionsstatistik, i Margit Warburg m.fl.(red.): *Tørre tal om troen* (under udgivelse) 2006.

Selv om det er rigtigt, at vore hjerner er gode til at tænke i modsætninger, så er det langt fra rigtigt, at menneskers grundlæggende identitetsdannelse er bundet til den negative spejling i forhold til de andre. Den er langt mere primært bundet til den positive anerkendelse fra andre. Er mennesker egoistiske væsener, hvis primære interesse er opfyldelse af egne behov og egen ærgerrighed, eller er vi sociale væsener, hvis primære behov er anerkendelse og intersubjektiv gensidighed i forhold til andre, kunne man spørge? Et udtømmende svar kræver en så omfattende redogørelse, at det er halsløs gerning at søge at give det her. Man kan imidlertid ikke forholde sig til tegningesagen uden en grundlæggende afgørelse m.h.t. menneskesynet.

Efter min mening går vi forkert i selve udgangspunktet, hvis vi fokuserer på behovet for modsætninger frem for behovet for anerkendelse. Jeg støtter mig her til tænkere som den canadiske filosof Charles Taylor, der tænker ud fra det multikulturelle samfund i Canada og understreger, at integration kun er muligt i kraft flertallets generøsitet overfor mindretallet,<sup>36</sup> og Jürgen Habermas' efterfølger i Frankfurt, Axel Honneth, hvis nyklassiker *Kamp om anerkendelse* netop er udkommet på dansk.<sup>37</sup>

For Honneth gælder det, at et menneske først får sin identitet og bliver i stand til at klare sig i et samfund, når det indgår som socialt anerkendt medlem af samfundet. Han følger i store træk den socialpsykologiske identitetsteori hos George H. Mead, som fokuserer på, at identitet skabes i stadig proces, hvor *jeg* hele tiden reflekterer over *mig*, men altid gør det ved at låne perspektiver på sig selv fra de andre og det omkringliggende samfund. Ethvert menneske og i anden og tredje omgang enhver gruppe og ethvert samfund står således hele tiden i en kamp for anerkendelse, som ikke blot er bekvem og behagelig, men livsnødvendig.

Honneth undersøger kampen for anerkendelse på 1) et personligt, 2) et juridisk og 3) et socialt eller kulturelt-politisk niveau. På alle niveauer er kampen om anerkendelse en kamp for personlig værdighed og inte-

---

<sup>36</sup> Charles Taylor m.fl., *Det mångkulturella samhället och erkännandets politik*. Göteborg: Daidalos, 1994. Se også Peter Wiwels interview med Taylor i *Politiken*, den 10. juni 2006.

<sup>37</sup> Axel Honneth, *Kamp om anerkendelse. Sociale konflikters moralske grammatik*. København: Hans Reitzels Forlag, 2006. En let tilgængelig introduktion til Honneths teori findes i Peter Højlund og Søren Juul, *Anerkendelse og dømmekraft i socialt arbejde*. København: Hans Reitzels forlag, 2005.

gritet, men i sidste instans også en kamp for samfundets sammenhængskraft. Til de tre niveauer for anerkendelsen knytter der sig tre former for disrespekt eller krænkelse: 1) den personlige, ofte direkte kropslige krænkelse, 2) nægtelse af rettigheder og 3) nedværdigelse af livsformer, som alle kan have fatale følger såvel for den person eller gruppe, der krænkes, som for det samfund, der bagefter helst skal kunne leve i sameksistens.

Jeg føjer til, at der er 4) et anerkendelsesbehov på et religiøst niveau, religionerne imellem, al den stund 90 % af verdens befolkning tænker om sig selv og hinanden ud fra deres religioner. Også på det religiøse område kan mennesker krænke hinanden utilladeligt, selv om de "progressive" kræfter i Jyllands-Posten, Dansk Folkeparti og de kulturradikale kredse mener, at man til enhver tid skal være rede til at finde sig i "hån, spot og latterliggørelse" i forhold til ens religion, på trods af den – i hvert fald i princippet endnu gældende – blasfemiparagraf, § 140 i Straffeloven, der siger det modsatte:

Den, der offentligt driver spot med eller forhåner noget her i landet lovligt bestående religionssamfunds tros lærdomme eller gudsdyrkelse, straffes med bøde eller fængsel indtil 4 måneder.

I lyset af Muhammed-krisen skal vi nu se nærmere på hvert af de fire niveauer, hvor behovet for anerkendelse viser sig.

### **Personlig anerkendelse**

Behovet for anerkendelse er først og fremmest et antropologisk behov, der knytter sig til den enkeltes muligheder for at udvikle sin egen identitet. Mødes man ikke med anerkendelse og kærlighed fra barnsben, får man svært ved at blive et helt menneske, der kan bære et voksenliv med dets arbejdsmæssige krav og personlige udfordringer af etisk og eksistentiel art. Oftest klares den enkeltes kamp for anerkendelse fra barnsben og i privatsfæren gennem kærlige forældre, gode lærere, trofaste venner etc. Her finder vi hver især den vigtigste del af den styrke, som bærer os gennem livet. Alt for ofte får den gode privatsfære ikke lov at afgøre sagen alene. Kastes vi ind i en uoverskuelig og tilsyneladende fjendtlig ydre verden, som ikke giver os anerkendelse, kan det gå ganske galt. Det er ikke underligt, at faren herfor er stor, når det gælder flygtninge og indvandrere, som måske er flygtet fra den ene situation med undertrykkelse og mistillid for nu at havne i en situation, der opleves som en ny blanding

af undertrykkelse og mistillid i det nye land. Et dansk eksempel kan illustrere sagen:

Det er i dagene op til den hektiske valgkamp, der bragte Dansk Folkeparti til politisk magt i 2001. Ekstra Bladet og Jyllands-Posten havde længe lagt grunden til et systemskifte gennem deres kritik af den socialdemokratiske regerings indvandrerpolitik. TV følger trop. Lederne af Folkekirkens Tværkulturelle Samarbejde i Odense, Lis og Leif Munksgaard, der har 25 års erfaring fra arbejde i muslimske lande, fortrinsvis i Golfen, bag sig, er budt på middag hos en indvandrerfamilie i Vollsmose. Familien gør, som danske familier gjorde i 1960'erne, når de gerne ville gøre det godt for gæsterne, de lader fjernsynet køre under middagen. Tættest ved skærmen sidder den stilfærdige 6-årige datter. Efter et af flere voldsomt negative indslag om flygtninge og indvandrere, herunder et enkelt fra selve Vollsmose, vender hun sig mod Lis og Leif Munksgaard og spørger: "Kan I heller ikke lide mig?"

Historien handler om den anerkendelse, som danskere har svært ved at give "de andre," selv om vi tager den som en selvfølge og klager til alle instanser, hvis den ikke bliver os selv og vore børn til del. Det kan være, at Lis og Leif Munksgaard med deres lange erfaring fra Mellemosten formåede at udtrykke den anerkendelse af den 6-årige pige, som kunne bidrage til hendes livsmod og selvtilid. Men det kan også være, at de fleste af os i lignende situationer end ikke fatter, hvad der er på spil.

Et sigende og TV-dokumenteret eksempel på, hvad personlig anerkendelse også handler om, fremkom i DR1's debatprogram om Danmarks fremtid fra Thorvaldsens Museum søndag den 5. februar 2006. Når programmets muslimske repræsentanter fik ordet, blev Venstres udenrigspolitiske ordfører Troels Lund Poulsen og Dansk Folkepartis leder Pia Kjærsgaard konsekvent udflydende eller fraværende i blikket. At de hverken hørte eller så de muslimske repræsentanter, dokumenterede de selv ved at gentage, at islam og demokrati ikke kan forenes, selvom de to muslimske repræsentanter gentagne gange fortalte, at de som muslimer godt kunne leve under et demokratisk styre. Til sidst blev det for meget for Jørgen Bæk Simonsen, der overtog ordstyrerens arbejde, og bad Poulsen og Kjærsgaard om at høre efter, hvad der blev sagt, i stedet for at fremture, som om de muslimske repræsentanter intet havde sagt.

Det er på høje tid, at vi lærer at høre efter, hvad de andre siger i debatten. Gør vi ikke det, hører vi til sidst heller ikke efter, hvad vi selv siger. Og så er Fanden løs.

### **Tese 3: I ord, handling og holdning må ethvert menneske til enhver tid anerkendes som et ligeværdigt menneske.**

#### **Juridisk anerkendelse**

Det næste niveau i kampen for anerkendelse indgrænser jeg til det lovgivningsmæssige. Der bliver som bekendt stedse flere områder, hvor indvandrere ikke er juridisk ligestillede med etniske danskere. På det religionsretlige område er den formelle status uændret siden 1969, da den gamle praksis med anerkendelse af trossamfund ved kongelig resolution blev afskaffet til fordel for adgang til kirkeministeriel "godkendelse" af et trossamfunds religiøse leder til at modtage vielsemyndighed fra staten. Det var maksimum af, hvad man den gang mente, at der kunne være behov for.

Spørgsmålet om retstillingen for religionssamfund drejer sig i dag ikke kun, som de fleste i Danmark troede for 35 år siden, om at regulere forholdet mellem religion og ikke-religion – altså om at sikre religionsfriheden og dens grænser i det sekulariserede samfund. Afgørende er nu i Danmark som overalt i verden også reguleringen af forholdet mellem religionerne – udover forholdet mellem religion og sekularisme, som ofte et langt stykke af vejen selv opfører sig som en religion. Ofte fastslås det, at der er religionsfrihed, men ikke religionslighed i Danmark. Nogle politikere gør et politisk program ud af det. I virkelighedens verden er den fragmentariske, danske religionslovgivning ganske kompliceret. Vi har således fire former for status for religionssamfund i Danmark:<sup>38</sup>

- 1) Folkekirken, om hvem det siges i grundlovens paragraf 4, at den "som sådan støttes af staten."
- 2) De gamle frikirker, inkl. den katolske kirke, samt Det Mosaiske Trossamfund, som nåede at blive anerkendt inden 1969 (i alt 11).
- 3) De såkaldt godkendte trossamfund, hvor en præst eller anden leder siden 1969 har fået Kirkeministeriets tilladelse til at indstifte ægteskab (godt 90), og
- 4) de trossamfund, der ikke har søgt om godkendelse, måske fordi de ikke beskæftiger sig med ægteskabsindstiftelse.

<sup>38</sup> Lisbet Christoffersen, "Forskel og lighed i dansk religionsret – tre retspolitiske udfordringer," i *Religionsfrihet för alle?* Sigtuna: Sigtunastiftelsen, 2004, s. 41-52.

I praksis stilles disse fire gruppe af religionsamfund langt fra lige i Danmark. Jeg har andetsteds opregnet 10 punkter, hvor det er tilfældet i større eller mindre omfang.<sup>39</sup> Måske er der mest tale om sprog- og symbolpolitik, men retstilstanden på området er altså den, at der kun er 12 religionsamfund, der er så gamle i gårde, at de er "anerkendte" i Danmark. De langt flere nye, der er kommet til siden 1969, er kun "godkendte".<sup>140</sup>

Generelt vil regeringen hævde, at trossamfundene stilles rimeligt lige i Danmark. Tidligere var den konfessionelle tolkning af grundloven da også noget mere udtrykkelig. Da den katolske kirke i 1864 bad om adgang til at oprette et bispesæde i København, afslog man det ikke, bl. a. fordi man ikke havde juridisk adgang hertil. Men man var omhyggelig med ikke at udtrykke nogen form for anerkendelse af bispesædet, da man absolut ikke ville give katolikkerne, som mange dengang var lige så bange for, som nogle i dag er det for muslimerne, den fjer i hatten. I sin indstilling af 15. december 1864 til kongen skrev Ministeriet for Kirke- og Undervisningsvæsenet bl.a., at man må

fastholde den principielle Forskjel, der finder Sted mellem Deres majestæts Forhold til den danske Folkekirke, hvis Hoved de er, og til andre her i Landet anerkendte Troessamfund, navnlig de herværende catholske Menigheder, hvis indre kirkelige Anliggender staar under en af Deres Majestæt uafhængig Autoritet, og hvis Fremgang og Blomstring under alle Omstændigheder ikke kan være Gjenstand for Deres Majestæts positive Forsorg.<sup>41</sup>

Grundlovens religionsparagraffer er de samme i dag som dengang. Retorikken er en anden. Men uligestillingen mellem trossamfundene er dog fortsat til at tage og føle på. Det skyldes ikke kun den uklare retlige stilling, når vi først her i 2006 med 30 års forsinkelse endelig får den første

---

<sup>39</sup> "Religionsfrihed og religionslighed i Danmark," i Kaj Bollmann m.fl. (red.), *For folkekirkens skyld - at forny for at bevare*. Frederiksberg: Unitas Forlag, 2004, s. 33-58.

<sup>40</sup> Lisbet Christoffersen, "Anerkendt som trossamfund?" *Kronik i Politiken*, den 21. februar 2006.

<sup>41</sup> Allerunderdanigst Betænkning af Ministeriet for Kirke- og Undervisningsvæsenet angaaende et Andragende fra den apostoliske Præfect for Nordpolen Hr. Bernard af 15. december 1864.



muslimske begravelsesplads på dansk jord ved Brøndby. Der er ligeledes flere grunde til det, når det allertidligst bliver i løbet af 2006, at der kommer sikkerhed for, at den første moske kan bygges i Århus og måske nr. to nogle år senere i København. Men sammenhængen er der alligevel. Det officielle Danmark "anerkender" ikke islamiske trossamfund, selv om man "godkender" dem som ægteskabsstiftende. Hvorfor skulle kommuner og andre være disse samfund behjælpelige, når det gælder noget så besværligt som muslimske begravelsespladser og moskeer? Eller omvendt: Hvorfor har man for årtier siden fået de første muslimske begravelsespladser og moskeer i Sverige og Norge, som har en fast praksis omkring anerkendelse af trossamfund?

Når regeringen ikke rydder op i denne omgang uklarheder og i bedste fald symbolsk diskrimination, skyldes det, at den ikke kan få Dansk Folkepartis støtte til at gøre noget som helst, som kunne indebære en "anerkendelse" af islamiske trossamfund i Danmark. Som det fremgik af store valgkampannoncer i 2005, bruger Dansk Folkeparti gerne folkekirken som politisk gidsel ved at fastholde folkekirkens stilling som det eneste fuldt anerkendte trossamfund i Danmark. Kunne regeringen da ikke ændre religionslovgivningen mod Dansk Folkepartis stemmer? Teknisk set jo, men det kræver, at man har både vilje og mod til det.

**Tese 4: Alle, der nyder gode vilkår ved at tilhøre en af samfundet anerkendt religion, må arbejde for, at tilhængere af andre religioner får samme gode vilkår.**

### **Kulturel og politisk anerkendelse**

Et vigtigt område m.h.t. kulturel og politisk anerkendelser er adgang til uddannelse. Som det eneste trossamfund i Danmark har folkekirken en seksårig fuldt statsfinansieret (ikke-konfessionel, men evangelisk-luthersk gear) teologisk uddannelse for sine kommende præster i form af den teologiske kandidatuddannelse ved landets to teologiske fakulteter. Andre trossamfund kan selvsagt benytte sig af de teologiske fakulteter og af andre statsligt finansierede uddannelses tilbud. Men den generelle situation er, at de selv må finansiere det, hvis de vil give deres kommende religiøse ledere en uddannelse. Der gives heller ikke SU til andre trossamfunds teologiske uddannelser. Et realpolitisk, om end ikke særligt smukt argument for denne tingenes tilstand, er, at "de fra folkekirken afvigende trossamfund," som grundloven kalder dem, hidtil har været

både få og små. Med den muslimske indvandring er situationen delvist ændret. I hvert fald anbefalede regeringen i sit integrationsudspil fra juni 2003 trossamfundene, at de kunne henvende sig til universiteterne, hvis de havde behov for uddannelse for deres religiøse ledere. Det var således regeringen, der rejste spørgsmålet om imamuddannelse i Danmark, som siden har fået adskillige ture i mediegyngen og også har været taget op i folketinget. Den regering, der styrer folkekirken og finansierer dens præsteuddannelse, vil dog ikke selv gå aktivt ind med et initiativ til en evt. teologisk udannelse i islam, fordi den angiveligt adskiller religion og politik. Og de islamiske grupperinger, der som bekendt ikke har nogen samlet organisation i Danmark, har heller ikke henvendt sig til universitetet om sagen.

I ledelsen for satsningsområdet "Religion idet 21. århundrede" har vi ment, at vi ikke blot kunne folde armene over brystet. Som Ole Wæver argumenterede for det i sin årsfestforelæsning i 2004, er der gode grunde til at mene, at universitetet ikke kan finde et neutralt helle, når der skal prioriteres mellem sekularistiske og religiøse interesser og studiefelter.<sup>42</sup> For Københavns Universitet kunne "anerkendelse" af det muslimske mindretal i Danmark fx. betyde, at islamstudierne udbygges, så de får en stærkere stilling og flere nuancerede former. Men hvordan kan det gøres på en meningsfyldt måde, så det passer ind i universitetets opgavevaretagelse og samtidig bliver til glæde for muslimer i Danmark? Det er ikke så enkelt at svare på. Satsningsområdet har derfor bedt forskningsassistent Birgitte Schepelern Johansen om at undersøge, hvordan man har grebet sagen an rundt omkring i Europa. I hendes rapport om *Imamuddannelser i Europa* fra maj 2005<sup>43</sup> og en efterfølgende konference i november 2005 blev der slået fast, at det i bedste fald er falsk varebetegnelse, hvis man vil lave noget, som man vil kalde imamuddannelse på et dansk universitet. Det er af en lang række grunde et urealistisk projekt i dagens situation.<sup>44</sup> Derimod kunne der laves mere alsidige, herunder også teolo-

---

<sup>42</sup> Ole Wæver, "Religion, sikkerhedspolitik og universitet. Forelæsning ved Københavns Universitets årsfest 2004," [www.ku.dk/satsning/religion](http://www.ku.dk/satsning/religion).

<sup>43</sup> Birgitte Schepelern Johansen, *Imamuddannelser i Europa*. Københavns Universitet, 2005, kan rekvireres fra [dfb@adm.ku.dk](mailto:dfb@adm.ku.dk), så længe oplag haves, eller downloades fra [www.ku.dk/satsning/religion](http://www.ku.dk/satsning/religion).

<sup>44</sup> Jf. kap. 8 om herværende imams uddannelse i Lene Kühle, *Moskeer i Danmark – islam og muslimske bedesteder*. Aarhus: Forlaget Univers 2006.

gisk udfoldede, tilbud om at studere islam på Københavns Universitet, både med sigte på dem, der skal sælge fetaost i Arabien, og dem, der måske engang kunne tænke sig at søge arbejde som imamer i Danmark. Diskussionerne om bredere islamstudier kan videreføres efter udgivelsen af Birgitte Schepelern Johansens anden rapport om *Islam at the European Universities*, som udkom i april 2006.<sup>45</sup>

I min optik handler sagen om anerkendelse på to måder. Dels ud fra et ligestillingsperspektiv, som turde være vigtigt i sig selv. Dels og måske endnu mere afgørende ud fra behovet for, at så mange som muligt sætter sig ind i og forstår, hvad det er, forskellige muslimer, der tilhører forskellige traditioner, faktisk tænker. De dominerende historisk-kritiske, socialkonstruktivistiske og sociologiske tilgange til studiet af islam kan med fordel suppleres med studieformer, hvor man undersøger muslimernes trosunivers indefra – og selvsagt gerne i undervisningssammenhænge, hvor der er både muslimer og ikke-muslimer med. Bl.a. litteraturstudiet, antropologi og teologi har lange traditioner for at analysere kulturelle og religiøse universer ved at studere deres interne sammenhænge – og eksterne virkninger med udgangspunkt i førstnævnte. Skal man tænke islams religiøse univers igennem indefra, må man også acceptere, at der i islam findes normative læresætninger, som man – i en indefra-diskurs – hypotetisk må tænke ud fra og ikke blot dekonstruere. I dele af studierne af islam må man analysere islam som et normativt univers, ligesom jurister i retsdogmatikken arbejder ud fra den givne lovgivning som normativ. Erfaringerne fra de europæiske universiteter peger ikke på, at det er let at finde gode veje til at udvikle islamstudierne på universitetet. På den anden side viser de dog, at der er veje, hvor der er viljer.

**Tese 5: Ligestilling mellem religionerne må ikke mindst gælde adgangen til velfærdstatens støtte til uddannelse af religiøse ledere.**

### **Religiøs anerkendelse**

Den katolske teolog Hans Küng har lanceret et stort, og på mange måder utopisk, projekt om en fælles etik for religionerne. Et af hans, kun alt for realistiske, udgangspunkter lyder således:

---

<sup>45</sup> Birgitte Schepelern Johansen, *Islam at European Universities*. Københavns Universitet, 2006, kan rekvireres fra [dfb@adm.ku.dk](mailto:dfb@adm.ku.dk), så længe oplag haves, eller downloades fra [www.ku.dk/satsning/religion](http://www.ku.dk/satsning/religion).

Der kan ikke være fred mellem nationer uden fred mellem religioner. Der kan ikke være fred mellem religioner uden dialog mellem religioner. Der kan ikke være dialog mellem religioner uden forskning i religionernes teologiske grundlag.<sup>46</sup>

I dagens situationer er det svært at forestille sig en verden med fredelig sameksistens, hvis ikke de næsten 90 % af jordens befolkning, der tilhører religionerne, bidrager aktivt til en sådan verden netop som religiøse mennesker - af forskellig religiøs observans. Og det gør de næppe særligt aktivt, hvis ikke der er mange, der opnår tillidsfulde forhold til hinanden på tværs af religionerne, så de i fællesskab kan arbejde på at fastholde og styrke de sider af religionerne, der kan bidrage til forsoning og fredelig sameksistens. Skal religionerne flyttes fra at være et konflikt-politisk til at være et fredspolitisk potentiale, må deres repræsentanter nå til en både bredere og dybere forståelse af hinandens fredspotentiale.<sup>47</sup>

I sine overvejelser over den kristne tros egenart beskriver den konservative (evangelikale) teolog Miroslav Volf samtidig kristnes henvisthed på ligeværdig samtale med mennesker fra andre religioner:

Jesus Kristus er sandheden vejen og livet. Som kristne vil vi hævde dette som sandheden. Men vi kan ikke hævde det som en absolut viden, der er ikke tale om en endelig sandhed, som vi besidder. Da vi ikke er Gud men mennesker, kan vi ikke besidde den endelige sandhed. ... Enhver tro er vores tro, menneskelig tro og som sådan en tro med foreløbigheds karakter. Jeg kalder troen en foreløbig vished. Der er, hvis vi skal sige det sådan, noget absolut ved vores tro: Vi kan ikke opgive vores standpunkt, men må hævde det som sandt. For så vidt er den grund, vi står på og handler og tænker ud fra, fast. Alligevel må vi også hævde, at vores standpunkt er sandt på en foreløbig måde: Hvad vi har, er netop en tro på, at vores tros indhold er

---

<sup>46</sup> Hans Küng, "Global Responsibility" i *Search for a New World Ethic*. London: SCM Press, 1991, s. 105 (min oversættelse).

<sup>47</sup> Jf. hertil bogen *Vendepunkter. Religion mellem konflikt og forsoning*, der udgives under redaktion af Lene Sjørup, efteråret 2006. Professor i konfliktmægling, dr. jur. Vibeke Vindeløv, har kommenteret Muhammedkrisens forløb i et konfliktmæglingsperspektiv i et interview i *Mandag Morgen* Nr. 8, den 27. februar 2006, s. 25-27.

sandt. Det hindrer os i at blive arrogante og undertrykkende... Hvis vi forstår vores standpunkter som sande i en foreløbig forstand, må vi også forstå, at de andres standpunkter muligvis også kan være sande.<sup>48</sup>

Den ortodokse jødiske rabbiner Jonathan Sachs argumenterer for samme sag, når han bruger universalismen i den jødiske monoteisme som skyts mod den platoniske tro på, at sandheden ligger i ideernes og de rene formers verden, som vi blot skal erkende og så gøre gældende over for andre. Nej, Guds sandhed skal mennesker overlade til Gud. Her gælder det eskatologiske forbehold, der i den kristne tradition udtrykkes med, at vi endnu ser som i et spejl (1 Kor 13, 12). Vi skal holde os til den virkelige verden, som med sin mangfoldighed af mennesker, kulturer og religioner er skabt i Guds billede. Ikke vores tro, men vores skabthed gør os til sande mennesker, siger Sachs på næsten grundtvigsk vis.<sup>49</sup> Det er ikke den universelle teologi, som er menneskeværk, men den gudskabte forskellighed, som skal holdes højt som værn mod stammetænkningen og religionernes selvcentrering.<sup>50</sup> Hvis vi overlader sandheden om Gud til Gud, kan vi lade de religiøse sandheder leve side om side: "Abrahams Gud er Gud for alle mennesker, men Abrahams tro er ikke alle menneskers tro."<sup>51</sup>

I just de religioner, som Huntington ser som medarbejdere på civilisationernes sammenstød, finder Sachs således ressourcerne til at undgå civilisationernes sammenstød. Hvis Gud eller det ultimative religiøse anliggende er kærlighed eller harmoni, hvordan kan man så føre krig i religionens navn, spørger tilhængere fra alle former for religioner, selv om de ikke altid er parate til at tage konsekvenserne af deres eget spørgsmål!

Fælles for den kristent konservative Volf og den jødisk ortodokse Sachs er det, at friheden til at tænke anderledes og agtelsen for dem, der

---

<sup>48</sup> Miroslav Volf, "The Unique Christ in the Challenge of Modernity," i B. J. Nicholls (red.): *The Unique Christ in our Pluralist World*. Grand Rapids: Baker Book House, 1994, s. 103 (min oversættelse).

<sup>49</sup> Jonathan Sachs, *The Dignity of Difference. How to Avoid the Clash of Cultures*. New York: Continuum, 2002, s. 46.

<sup>50</sup> Sachs 2002, s 51.

<sup>51</sup> Sachs 2002, s. 53 (min oversættelse).

gør det, udspringer af den religiøse tros egenart. I 1600-tallet var det troende mennesker, der gik foran i kampen for religionsfriheden og anerkendelsen af værdigheden hos de anderledes troende - og i dag bør det fortsat være sådan. Her ligger ret beset det eneste holdbare argument for religionsfrihed: Vil man kun argumentere for religionsfrihed ud fra moderne usikkerhed og skepsis i forhold til religion, står man dårligt påklædt over for dem, der straks er parat til at tilbyde religiøs sikkerhed som alternativ til den megen frihed og skepsis.<sup>52</sup> Det religiøse argument for frihed og ligeværdighed bunder i den religiøse tros egenart. Sagt med Sachs:

Ideen om det forskelliges værdighed er ikke relativistisk. Den baserer sig på Guds radikale transcendens i forhold den skabte verden med dens forbavsende mangfoldighed af livsformer... Kan jeg ikke genkende Guds billede i én, som ikke ligner mig, hvis tro, sprog og idealer er forskellig fra mine? Hvis jeg ikke kan det, har jeg skabt Gud i mit billede i stedet for at lade ham genskabe mig i sit billede.<sup>53</sup>

De temaer, der her er udfoldet omkring kristendom og jødedom, kan udfoldes tilsvarende omkring islam.<sup>54</sup> Islam er tilmed eksplicit i det udgangspunkt, som alle religioner i væsentlig omfang er fælles om, når de vil korrigere andre religioner på bestemte punkter. Islam vil rekonstruere den abrahamitiske monoteisme, som især kristendommen har problematiseret gennem sin trinitetslære. Derfor er islams selvforståelse bundet til dialogen med jødedom og kristendom. Samtidig betyder netop troen på den ene, universelle Gud, at islam ikke kan bindes til kulturelle former og fordomme. Professor i Koran-eksegese ved Det Islamiske Teologiske Fakultet i Sarajevo, Enes Karic, siger herom:

Navnet Islam er ikke bundet til det land, hvor den islamiske tro oprindeligt opstod, for islam er ikke arabisme... I kraft af sin

---

<sup>52</sup> Sachs 2002, s 199f.

<sup>53</sup> Sachs 2002, s. 200f (min oversættelse).

<sup>54</sup> Jf. Paul Knitter (red.), *The Myth of Religious Superiority. A Multifaith Exploration*. New York: Orbis Books, 2005, s. 211-236.

frigørelse fra kategorien "det udvalgte folk" udrustede og supplerede Islam i sin tid sit åndelige globaliseringsprojekt med mange andre vigtige mekanismer som fx "alle menneskers ligestevnethed." Islam indførte kategorien om lighed mellem sprog, stammer og folk på grundlag af gensidig forståelse og indbyrdes kendskab. Koranen forkynder denne ide ganske klart: "O menneskehed! Se, vi har skabt jer som mænd og kvinder og gjort jer til nationer og stammer, for at I kan kende hinanden. Se, for Gud er den fornemmeste blandt jer den, der har den bedste adfærd" (Sura 43,13).<sup>55</sup>

Derfor er tanken om, at islam særligt skulle bidrage til sammenstødet mellem civilisationerne i dybeste modstrid med selve islams væsen. Enes Karic fortsætter:

Den universalisering af islamisk livsførelse og tankegang, der finder sted i Europa, er et af vores mest sikre håb. Der er ikke nogen grund til at frygte denne universalisering. Det universelle i islamisk livsførelse overskrider og bygger bro mellem arabere og persere, mellem bosnier og malajere, mellem europæere, der er omvendt til islam, og berbere. Universel islam er for os alle, og lokale skikke skal begrænses til hjemmet, familien og det nationale samfunds kultur.<sup>56</sup>

For alle parter, for alle religioner, er det lettere at falde tilbage til gamle, kulturelt bundne og absolutistiske standpunkter end at fastholde forskellighedens gudskabte værdighed og religionsdialogen som religiøs arbejds- og eksistensform. Dialogen fordrer altid en prekær balance mellem erkendelse af ens egne standpunkters kontekstafhængighed og dermed *relativitet* på den ene side og *relativering* af alting på den anden side. På samme måde kræves der altid en balancegang mellem tolerance som *frisind* og tolerance som *laissez-faire* og dermed den form for (kristen) holdningsløshed, der let ægger andre, fx muslimer, til absolutisme.

<sup>55</sup> Enes Karic, "Philosophical Dialogue of the Religions, instead of Clash of Civilisations, in the process of Globalisation: an Attempt at a Synthesis from an Islamic perspective," i *Essays on our European never-never Land*. OKO, Sarajevo, 2004, s. 41 (min oversættelse). Jeg takker Safet Bektovic for denne henvisning.

<sup>56</sup> Karic 2004, s. 66 (min oversættelse).

Selv om det komplicerer religionssamtalerne yderligere, må det ikke skjules, at de sværeste og samtidig de vigtigste dialoger venter inden for trossamfundene selv. Jeg har ofte lettere ved at tale med moderne muslimer og liberale katolikker end med amerikanske Missouri Synode lutheranere, der er bibelfundamentalister, og danske tidehvervsteologer, der tilpasser deres teologi til den politiske højrefløj i Dansk Folkeparti. Men kristne har i første omgang mere brug for at tale med andre kristne, som de er i konflikt med, end med muslimer, som de lever i fred med. Sidst men ikke mindst har religionernes tilhængere og sekularisterne behov for at lære at tale sammen. Den helt store forståelseskluft – og den deraf følgende gensidige mistro til og frygt for hinanden – er antageligt den mellem sekularister og religiøse. Mark Juergensmeyer har længe talt om forholdet mellem disse to grupper som *den nye kolde krig*,<sup>57</sup> der kun alt for let kan bringes til at bidrage til mange varme krige. Det er tankevækkende, at Europa i dag har omtrent samme procentdel af muslimer, som vi havde af jøder i 1937 – og at antallet af jøder i Europa er gået tilbage fra ca. 10 millioner i 1937 til ca. 2 millioner i 1994!<sup>58</sup> Samtalen må sætte ind, før udryddelseskrigen gør det.<sup>59</sup>

**Tese 6: Det er vigtigt, at vi alle, herunder religiøse mennesker og kristne i mission, holder os selv fast på, at det standpunkt og den tro, som vi finder vished i, altid må være åben for kritik og eftertanke. Kun Gud er hævet over kritik og relativering. På det grundlag må vi anerkende andre religioner som ligeværdige med vores.**

### Religionssamtalens emner<sup>60</sup>

I religionssamtaler skal man kunne samtale om alt, men især om det, som

<sup>57</sup> Marc Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1993.

<sup>58</sup> Grace Davie, *Religion in Modern Europe. A Memory Mutates*. Oxford: Oxford University Press, 2000, s. 123.

<sup>59</sup> Vil man misforstå, kan man altid komme af sted med, som Hans Hauge viser det i sin anmeldelse af *Gudebilleder*, hvor jeg har brugt denne passage i samme ordlyd, i *Jyllands-Posten* den 10. juni 2006. Jeg understreger, at jeg både kan og vil tale med fx tidehvervsfolk, selv om det erfaringsmæssigt ofte er svært. Jeg siger ikke, at der er nogle, der forbereder en udryddelseskrig, hverken på den ene eller anden side. Det anså de fleste også som udelukket i 1930'erne og langt ind i anden verdenskrig. Jeg siger, at der bør vække til eftertanke.

<sup>60</sup> Dele af det følgende har i en lidt anden form været offentliggjort i mit bidrag "Religionsdialog, sameksistens og mission" i Thor Strandenaes (red.), *Misjon og kultur. Festskrift til Jan-Martin Beretnsen*. Stavanger: Misjonshøgskolens Forlag, 2006, s. 75-88.



er religiøst afgørende. Paul F. Knitter, der før har skrevet bøger om religionsdialog ud fra en radikal religionspluralistisk tankegang, har kronet sine studier med at skrive en indførende religionsteologisk bog i serien "Introducing" fra Orbis Books. Betingelsen har været, at han skulle præsentere og vurdere forskellige kristne teologier om religionerne på lige fod ved at se på såvel stærke som svage sider i de forskellige positioner. Det er der kommet en meget instruktiv bog ud af. Kristne med forskellige holdninger – eksklusivister, inklusivister, pluralister og postmodernister – vil alle finde deres eget standpunkt sobert præsenteret – og sat i forhold til de andre standpunkter. På sin vis er det bogens største styrke, at den på den måde opfordrer til en religionssamtale mellem kristne grupperinger, som ofte har næsten diametralt modsatte syn på de andre religioner – og dermed ofte også på hinanden. Men samtidig er bogen nyttig til bevidstgørelse af egne holdninger, når man møder og skal omgås mennesker af anden tro. Blandt de emner, Knitter fokuserer på, er synet på:

- 1) religionens helligskrift, for kristne altså Bibelen,
- 2) den afgørende formidler mellem Gud og mennesker, for kristne Jesus,
- 3) de andre religioner med deres erkendeformer, lære og praksis,
- 4) muligheden af en naturlig gudserkendelse, der for så vidt kan være fælles for alle religiøse mennesker,
- 5) hvad frelse er, og hvor den findes,
- 6) hvad trossamfundet må prioritere i sit arbejde,
- 7) forholdet mellem ens egen religion og den omgivende kultur.

Som det ultrakort er skitseret i "Stikordsskema til Paul F. Knitters fire modeller for teologier om religioner," kan der inden for nutidig, kristen teologi, som Knitter holder sig til, aftegnes i det mindste fire forskellige teologiske positioner m.h.t. synet på de andre religioner. I praksis vil de fleste have teologiske standpunkter, der nuancerer og ofte også går en del på tværs i forhold til Knitters modeller.

## Stikordsskema til Paul F. Knitters fire modeller for teologier om religioner

	Remplacering (Eksklusivisme)	Opfyldelse (Inklusivisme)	Gensidighed (Pluralisme)	Accept (Postmodernisme)
Bibelen skal læses:	a) Bogstaveligt. b) Som eneste kilde til Guds vilje, ud fra Kristus (Barth).	Sammen med kirkens tradition samt fornuft og erfaring.	Symbolisk og metaforisk som poesi (jf. fx 1 Mos 1).	Ja, den skal læses, ligesom andre religioners hellige skrifter skal læses.
Jesus er:	Den eneste frelser, Gud har givet mennesker (ApG 4,12; Joh 14,6).	Guds afgørende frelseshandling og sakramentale nådesudgydelse (1 Joh 3,8; Joh 3,16; 1 Kor 3,11 og 2 Kor 5,18f.).	a) Helt igennem Gud, men ikke hele Gud. b) Adopteret som Guds søn i kraft af åndsfulde. c) Logos skjult i kulturerne (Fil 2,9) d) Gudsrigets herre.	<i>Solus Christus</i> er et nødvendigt sprogpil for kristne. Kristi unikhed gør også "den anden" og hendes tro unik - og omvendt.
Religionerne er:	a) Vildfarelser. b) Vantroens forsøg på selv-frelse (Barth).	Udtryk for menneskets søgen mod Gud som skabte ved og til Kristus.	Erfaring, indsigt og liv med det guddommelige. Veje, som konstituerer Guds bjerg.	Forskelligartede, måske falske og usande, måske virket af Gud som kristendommen.
Naturlig Guds-erkendelse:	a) Er falsk (Barth) b) Korrekt på skabelsens, men ikke på frelsens plan (Pannenberg).	Er god, men skal fuldkommes ved kirkens indsigt (Rom 1,20f og 2,15; ApG 14,16 og 17,27).	Findes i lige grad i alle religioner og mennesker, mest prægnant i mystik/profeti, idet der ses bort fra syndens mulige radikalitet.	Et udfoldet trinitarisk guds-begreb åbner for muligheden af gudserkendelse udenom Kristus.
Frelsen findes i:	a) Tro på kirkens forkyndelse. b) Tro på Guds suveræne nåde (Barth).	Din kultur, når den forstås ud fra min kirke.	Nærhed til Gud og "Cosmic trust" i solidaritet med de fattige og udstødte (orthopraxis).	Frelser findes i Kristus, måske i andres religion, måske i mødet med Kristus i døden.
Kirkens centrale satsning bør være:	Evangelisering og kirkeplantning (Rom 10,14 og 17).	Tydning af skabelsens Kristus-signatur og Helligåndens virke blandt alle mennesker (1 Mos 28,16).	At investere kærlighedens universelle kristologi i lokale og globale (interreligøse) menneskelige fællesskaber.	Loyalitet mod Kristus og åben sårbarhed mod andre. Gensidig dialog og vidnesbyrd mellem religionerne.
Forholdet til foreliggende kultur og religion er præget af:	Tilknytning i modsigelse med krav om total fornyelse af alt af religiøs betydning.	Tilknytning i opfyldelse med ønske om forbedring og fuldendelse.	Antiimperialistisk næstekærlig praksis - i en interreligiøs befrielsesbevægelse.	"Døm ikke, at I ikke skal dømmes" (Mat 7,1). Leve forskelligheden!

Lige så mange positioner, som der er blandt kristne, hvad angår synet på de andre religioner, er der også i de andre religioner, når de skal forholde sig til kristendommen og andre for dem "fremmede" religioner – og omtrent efter samme skala. Der er derfor meget at tale om på kryds og tværs! Føres samtalen ikke, er der kun alt for megen anledning til, at der opbygges fordomme og/eller frygt i forhold til de andre – både i forhold til kristne, der mener noget andet, end man selv gør, og naturligvis ikke mindre i forhold til tilhængerne af andre religioner.

Umiddelbart må man formode, at de fleste tilhængere af andre religioner vil finde det lettest at tale med kristne, der enten er pluralister eller postmodernister. Sådan er det imidlertid langt fra altid. Det afgørende for samtaleens mulighed og værdi er ikke nødvendigvis, hvilket teologisk standpunkt de samtaltende går ud fra. Det vigtigste er viljen til samtale og evnen til at lytte. Bredden i teologierne om religionerne inden for de forskellige religioner er spændende. Men det afgørende for religions-samtalen er, at begge parter accepterer samtaleens nødvendighed og prioriterer den ofte tidskrævende indsats, som en god religions-samtale kræver. Det afgørende er, at alle parter i en dialog anerkender hinanden som ligeværdige bidragsydere i dialogen. Om den ideelle dialog siger George Pattison:

Dialog er ikke blot udveksling af synspunkter mellem to parter, bold efter bold, som når man spiller tennis. I sin fulde betydning er dialog, hvad de tidlige romantikere kaldte "sam-filosofien", som her kan oversættes ved det i kærlighed at søge ind-sigt sammen.<sup>61</sup>

Udgangspunktet for samtalen religionerne imellem og mellem religiøse og sekularistiske mennesker må være afmonteringen af myten om ens eget standpunkts overlegenhed. I et projekt i forlængelse af Hans Küngs program er ledende repræsentanter for verdensreligionerne for nylig nået frem til følgende fælles teser, som de mener gælder for alle religioner.<sup>62</sup>

---

<sup>61</sup> George Pattison, *The End of Theology – and the Task of Thinking about God*. London: SCM Press, 1998, s. 148.

<sup>62</sup> Paul F. Knitter (red.), *The Myth of Religious Superiority. A Multifaith Exploration*. New York: Orbis Books, 2005, s. Xf.

1. Alle religioner har i deres egne traditioner ressourcer, så de kan tilpasse sig en pluralistisk verden.
2. Religioner er forskellige, og forskellighederne kan ikke harmoniseres, men må tværtom anerkendes som just forskelligheder.
3. Alle religioner har – i varierende omfang – sans for, at det i sidste instans er uden for deres rækkevidde at skue eller erkende den Gud eller ultimative realitet, som de søger.
4. Accept af religiøs mangfoldighed kan gennemføres uden accept af relativisme.
5. Den mest presserende dialog mellem religioner i dag er dialogen om etiske spørgsmål.
6. I alle former for møder og dialog må religionerne respektere samvittighedsfriheden. Vidnesbyrd er tilladt, men proselytisering, der altid hænger sammen med følelse af overlegenhed, må forsvares.

Sådan siger altså ledende repræsentanter fra alle verdens religioner i enighed, selv om der naturligvis også findes mange repræsentanter for religionerne, som ikke er enige. Antageligt kan sekularisterne være enige i, at det var godt, om flere repræsentanter for religionerne kunne istemme disse fælles teser. Det kunne også være godt, hvis flere sekularister kunne gøre det!

**Tese 7: Tilhængere af religioner, der forkynder en både kosmisk og personlig sandhed om verden og menneskers liv i verden, skylder altid at tale med andre om deres tro, både for om muligt at dele troen med andre, og for at få mulighed for at opdage, hvordan deres egen tro ser ud, når den skal forstås af andre.**

### **Anerkendelse af andre og missional selvforståelse**

"Man skal ville de andre, uden at opgive sig selv." Det er den gamle Askov-lærer Jørgen Bukdahls ord. De blev brugt så sent som lørdag den 18. februar 2006 ved kronprinseparrets besøg hos de dansksindede i Sydslesvig. Det er ord, der er centrale for vores egen historisk kulturelle erfaring fra grænselandet.

Jørgen Bukdahls formulering er dybt forankret i den grundtvigske forståelse af, hvad det folkelige eller den kulturelle identitet er for noget.

Kampen for folkeligheden er kampen for retten til at være dem, man er, og blive dem, man måske kunne blive.<sup>63</sup> Det er en kamp, der gælder de andres ret på helt samme vis, som den gælder ens egen ret, fremhævede Grundtvig, der bekæmpede alle tilløb til tvangsfordanskning af Sydslesvig efter 3-årskrigen. Det slår ikke til at tale om integration, især ikke hvis man dermed mener noget så kulturelt umuligt og politisk totalitært som assimilation. Tværtimod gælder det om at lade kulturforskellene leve side om side og berige hinanden – og om at frigøre sig fra den falske myte om, at ens egen kultur altid er den overlegne. Det kan godt være, at Danmark ikke er et multikulturelt samfund. Men så er verden, som vi er en del af, det i hvert fald. Derfor er det også Danmarks dagsorden, at vi skal leve sammen med forskellige kulturer side om side. *Man skal ville de andre, uden at opgive sig selv.*

Hvordan matcher tankerne om behovet for – og retten til – anerkendelse med den praksis, der er gængs i dansk mission? Holdningerne til andre, ikke-kristne mennesker har været og er måske fortsat forskellige i dansk mission. Niels Henrik Gregersen udfordrer dansk mission teologisk, når han foreslår,

at vi *altid* taler til andre mennesker (om de nu er sekulære eller fastlåste muslimer eller bare religiøst forvirrede) *som om* de troede (eller er på vej til at tro) på kærlighedens Gud, *som om* de havde kærligheden i sig, og som om de havde håbets mod til at omorientere deres liv.<sup>64</sup>

Det er ikke blot en praktisk funktionel, men en teologisk nødvendig holdning. Mennesker, hvem de end er, er skabt i Guds billede. De er brødre og søstre til Jesus Kristus, som døde for deres frelses skyld. De har fra skabelsen af Kristi eget mærke på sig, så Kristi ånd og Guds ånd, Helligånden, kan virke i dem både før, under og efter deres møde med det kristne evangelium. På den baggrund har kristen mission ingen anden mulighed end den at anerkende alle mennesker, som de er i deres egen

---

<sup>63</sup> Hans Raun Iversen, *Ånd og livsform. Husliv, folkeliv og kirkeliv hos Grundtvig siden hen.* København, 1987, s. 67.

<sup>64</sup> Niels Henrik Gregersen, "Kirken i Informationsamfundet." Foredrag på Folkekirkens missionskonference "Om at præsentere og repræsentere kristendom i dag", Nyborg Strand d. 7. juni 2004 (utrykt).

kultur og religion, uanset hvor svært eller umuligt det er at acceptere denne eller hin side af kulturen.<sup>65</sup> Denne anerkendelse må både være personlig, retlig, social og religiøs.

Det er påfaldende, at Dansk Missionsråds etiske retningslinier gentagne gange bruger udtrykket "respekt" og "at respektere," men aldrig udtrykket "at anerkende." Nu skal vi ikke lave en strid om ord, for ordene er ofte vanskelige at bruge præcist. Alligevel er det vigtigt, at vi overvejer vores sprogbrug:

*Respekt* kommer af latin og betyder "at se tilbage" – og dermed at tage hensyn og måske at adlyde, hvis det er, hvad den, man ser tilbage på, fordrer. Rockere og andre kan kræve respekt, som vi så klogelig yder dem ved at hilse pænt på dem, og hvad de nu ellers vil have. På den anden side kan man også tale om fx "dyb respekt", som bestemt ikke er noget blot ydre, men nærmere det samme som anerkendelse.

*Anerkendelse* har tysk oprindelse og betyder, at man erkender på en måde, så man tager det eller den erkendte til sig; man godtager eller godkender det anerkendte og lyser det i kuld og køn, som det, det er. Det er vigtigt at være opmærksom på, at udtrykket anerkendelse bruges forskelligt i forskellige sammenhænge. I *økumeniske* sammenhænge betyder anerkendelse, fx gensidig anerkendelse af embeder, at det anerkendte er funktionelt lige så godt som det, man selv har. I *politisk* sammenhæng betyder anerkendelse af fx en traktat, at man giver traktaten lovkraft i ens egen sammenhæng. I *mellemmenneskelig* og *missionarisk* sammenhæng betyder anerkendelse, at man anerkender den anden som den anden, der som forskellig fra mig har samme værdi som mig. Det betyder ikke, at man ikke vil fortsætte dialogen om de ting, man er uenige om. Tværtimod kan det være det afgørende udgangspunkt for, at dialogen kan fortsættes, fordi anerkendelsen indebærer, at man forstår og accepterer den anden som den anden. I anerkendelsen opgiver vi vores egen udgave af kristendommens absolutthed og sandhed som ene gyldig, og vi forsager enhver form for overlegenhed i tanker, handlinger og holdninger i forhold til andre. Fast står kun visheden om den universalisme, som ligger

---

<sup>65</sup> På mødet på Nyborg Strand den 8.-9. juni 2006 om "Mission i et pluralistisk samfund" henviste Theodor Jørgensen til ApG 17,22-31 som en tekst, hvor de ikke-kristne anerkendes for alt, hvad de er, har og gør, selvom sigtet netop er, at de må vende sig mod Jesus Kristus, som er deres ukendte Gud. Tilsvarende pegede han på Ef 5,1-7 som en tekst, der åbenbart ikke anerkender hedningernes kultur og menneskelighed.

i, at Jesus Kristus er verdens Herre. Det er denne vished, der bæres vidnesbyrd om i al kristen mission, også den, der foregår i dialogens form.

**Tese 8. Som kristne i samfundet og som kristne i mission skylder vi at anerkende andre, som de er, ved at give dem samme plads og værdi, som vi ønsker for os selv som mennesker og samfundsborgere.**

*Hans Raun Iversen, f. 1948, cand. theol., er lektor i praktisk teologi ved Afdeling for Systematisk Teologi på Københavns Universitet og siden 2003 tillige formand for styregruppen for Københavns Universitets satsningsområde, "Religion i det 21. århundrede." Blandt hans mange publikationer er "Praktisk teologi" (1995).*

# Den kristne missionsforpligtelse i et demokratisk, multireligiøst samfund

Af Theodor Jørgensen

*Den kristne missionsforpligtelse står ikke til diskussion, men spørgsmålet er, hvordan den skal føres ud i livet i et demokratisk, multireligiøst samfund, hvor samvittigheds- og religionsfriheden må respekteres. Tolerance og respekt er ikke tilstrækkeligt, da de ikke er i stand til at bryde med en "dem-og-os-tankegang." Kriteriet for den rette måde at drive mission på er anerkendelsen som grundlæggende accept af hinanden for det, vi er. Denne anerkendelse bygger på overbevisningen om, at vi alle er skabt i Guds billede, og at Helligånden også er til stede i ikke-kristnes liv.*

Uanset den homogenitet, der også på det trosmæssige plan har hersket og i et vist omfang fremdeles hersker i vore nordiske lande, kan næppe nogen længere være i tvivl om, at også vore samfund er blevet multireligiøse, og at fremhævelsen af samvittighedsfrihed og dermed trosfrihed sammen med religionslighed er blevet anderledes aktuel. Det er en ny udfordring til den kristne missionsforpligtelse, fordi "missionsmarken" i lige så høj en grad findes herhjemme som i andre dele af verden. Samtidig sætter den også missionsforpligtelsen under pres, for kan den forliges med respekten for andre menneskers trosoverbevisning og anerkendelsen af deres ret til at eksistere på lige fod med kristendommen i vore samfund? Det er spørgsmålene, jeg i det følgende vil beskæftige mig med.<sup>66</sup>

## Den kristne missionsforpligtelse

For at tage den kristne missionsforpligtelse først. Den står fast. Den er ikke til at komme udenom, selv om der ikke mindst i vor tid sættes spørgsmålstegn ved den i tolerancens navn, og det ikke blot udenfor, men også indenfor kirken. Forpligtelsen bunder ikke kun i, at vi har evangelisten Matthæus' ord for, at Jesus som opstanden pålagde sine disciple at

---

<sup>66</sup> Artiklen, der er en bearbejdelse og udvidelse af et oplæg, holdt på en missionskonference på Hotel Nyborg Strand i juni 2006, er tidligere i år trykt i *Norsk tidsskrift for misjon*, Årgang 60 nr. 3-4, 2006, s. 227-240, og tilegnet Notto Thelle i anledning af hans 65-årsdag.



gøre alle folkeslag til hans disciple ved at døbe dem i Faderens, Sønnens og Helligåndens navn og lære dem at holde alt, hvad han havde befalet dem (Matt 28,18f). Forpligtelsen binder dybere. Den kristne missionsforpligtelse binder i selve det kristne evangeliums indhold og kan derfor heller ikke problematiseres ved at bestride dens historiske autenticitet, m.a.o. om Jesus selv har sagt den.

### **Missionsforpligtelsen binder i inkarnationen**

Missionsforpligtelsen binder i inkarnationen, i at Guds Søn blev menneske, at "Ordet blev kød og tog bolig iblandt os," det Ord, som fra begyndelsen var hos Gud, og ved hvem og til hvem alt er skabt (Jf. Joh 1,1ff). På forbløffende kort tid skabes der en fantastisk forbindelse mellem evangeliet om Jesus og frelsen i ham og universets skabelse ved Gud. Det sker i kristenhedens første årtier i menighedens selvbesindelse på betydningen af Jesu virke, liv, død og opstandelse. Erfaringen af Guds nærvær i Jesus må have været så stærk, at de, der var kommet til tro på ham, ikke kunne andet end komme til den slutning, at når Gud er så nærværende i ham, så måtte han også have været nærværende i Gud, da Gud skabte verden. Så måtte også den forsoning, som Gud havde sat i værk ved Jesu korsdød, gælde hele verden (jf. Kol 1,12-20). Den måtte have det at vide! Det er dette universelle perspektiv i det kristne frelsesbudskab, som drev de kristne fra første færd til at missionere og erfare det som en forpligtelse fra Jesus selv.

### **Hvordan opfylde missionsforpligtelsen**

Men én ting er selve missionsforpligtelsen, en anden, hvordan den føres ud i livet, hvordan indholdet af budskabet formidles. Enhver formidling skaber en situation af ulighed imellem formidleren og modtageren af budskabet. Formidleren ved noget, som den anden ikke ved endnu. Denne ulighed kan meget vel føre til en følelse af overlegenhed hos formidleren og til en følelse af underlegenhed hos modtageren. Og det ikke mindst, når det er et frelsesbudskab, der formidles. I den formidling er der indbygget en struktur af en "dem-og-os-tænkning". Og den forstærkes, når budskabet, som det kristne gør det, lægger op til en omvendelse, der sætter en cæsur i menneskets eksistens mellem før og nu. Så er det, der var før, mørkt, og det, som er nu, lyst. Det rummer faren for en sort-hvid-tænkning, som forstærker uligheden i formidlingssituationen. For

nu blot at citere et eksempel, som der findes flere af i Det Nye Testamente; det er hentet fra Efeserbrevet kap. 4, vers 17ff.

Det siger jeg da og vidner om i Herren: Lev ikke længere som hedningerne, tomme i deres tanker, formørkede i sindet og fremmede for livet i Gud i deres uvidenhed og deres hjertes forhærdelse. I deres afstumpethed har de hengivet sig til udsvævelse, så de af griskhed begår alle slags urene handlinger. Sådan har I ikke lært om Kristus, så sandt som I har hørt om ham og er blevet oplært i ham, sådan som det er sandhed i Jesus, at I skal aflægge det gamle menneske, som hører til jeres hidtidige levede, og som ødelægges af sine forførelser, og at I skal fornyes i sind og ånd og iføre jer det nye menneske, skabt i Guds billede med sandhedens retfærdighed og fromhed.

### **Kristendommen – en udbryderreligion**

Kendetegnende for den tidlige kristendom var, at den var en udbryderreligion. Vel betragtede de jødekristne sig fremdeles som en retning indenfor jødedommen og fastholdt omskærelsen som kendetegn herpå, men da kravet om omskærelse og forpligtelsen på Moselovens påbud blev opgivet for de hedningekristnes vedkommende, og disse snart blev den dominerende gruppe i kirken, ophørte bindingen til et bestemt folk eller en bestemt kultur. Med Paulus' velkendte ord fra Galaterbrevet kap. 3, vers 26-29: "For I er alle Guds børn ved troen, i Kristus Jesus. Alle I, der er døbt til Kristus, har jo iklædt jer Kristus. Her kommer det ikke an på at være jøde eller græker, på at være træl eller fri, på at være mand eller kvinde, for I er alle én i Kristus Jesus, og hører I Kristus til, er I også Abrahams afkom, arvinger i kraft af Guds løfte." Her relativiseres religiøse, folkelige, sociale og kønsbestemte relationer for den kristnes vedkommende, og jøderne fratages eneretten til at være Abrahams afkom. Det tilkommer også de kristne, ifølge Paulus endda i højere grad end jøderne.

Her sker en universalisering. Her bliver kristendommen til en verdensreligion. Men samtidig sker der en individualisering i og med, at det er den enkelte kristne, der siger sig løs fra at lade de relationer, han eller hun i verdslig sammenhæng står i, være bestemmende for egen selvforsvælgelse for i stedet at forstå sig selv ud fra samhørigheden med Kristus. Den individualisering medfører selvsagt en vægtlægning på personlig

afgørelse, på omvendelse og genfødsel, der så igen kan resultere i en "dem-og-os-tankegang."

Det forekommer mig, at kristne missionærer allerede tidligt har haft fornemmelse for det problem, der ligger i den tankegang, når man ikke på forhånd vil støde de mennesker fra sig, som man ønsker at gøre motiveret til at høre budskabet. Blandt eksegeter er der vist stort set enighed om, at Paulus' prædiken på Areopagos (jf. ApG 17,22-34) ikke kan tilskrives ham selv, men meget vel afspejle strukturen af en missionsprædiken på Lukas' tid. Talen begynder med ordene: "Athenere! Jeg ser, at I på alle måder er meget religiøse. For da jeg gik rundt og så nærmere på jeres helligdomme, fandt jeg også et alter med indskriften: For en ukendt gud. Det, I således ærer uden at kende det, det forkynder jeg jer." Her lyder unægtelig en anden tone end i citatet fra brevet til efeserne. Prædikenen begynder med en *anerkendelse* af athenerne. De er meget religiøse. Og de ærer den ukendte gud, vel ud fra en disposition, en rettethed hen imod den Gud, de endnu ikke kender. Paulus karakteriserer denne rettethed som en søgen efter Gud, en famlen sig frem for at "finde ham, som (NB) dog ikke er langt borte fra en eneste af os." Det er inkluderende tale, hvilket bliver endnu tydeligere i fortsættelsen: "For i ham lever vi, ånder vi og er vi, som (NB) også nogle af jeres digtere har sagt: 'Vi er også af hans slægt.' Når vi nu er af Guds slægt..." Af Guds slægt er altså både athenerne, der lytter til den kristne forkynder, og forkynderen selv. Uenigheden, der vitterlig opstår, foranlediges af forkyndelsen af Jesu opstandelse fra de døde. Men den opstår på baggrund af noget fælles, som anerkendes, hvilket på ingen måde behøver at gøre uenigheden mindre intens, snarere tværtimod.

### **Som romersk statsreligion indgår kristendommen en symbiose med en bestemt kultur**

Men i og med at kristendommen blev statsreligion i Romerriget og det blev et "must" at skulle tilhøre den som romersk statsborger, sker der lige præcis den kobling mellem kristendommen og en bestemt kultur og civilisation, som kristendommen i sin begyndelse netop brød ud af. Europa blev et kristent kontinent og langt den største del af kristenheden blev igennem århundreder præget af en europæisk kultur, som kristendommen selv havde været med til at skabe. Det er der i sig selv intet galt ved. Det er nærmest en konsekvens af kristendommen som en oversættelsesreligion.

Når Ordet skal blive kød og tage bolig iblandt os, må evangeliet nødvendigvis inkultureres i den kultur, det forefinder. Men galt bliver det, når en bestemt symbiose af evangelium og kultur gøres til den eneste sande kristelige, enten i al naivitet, som det ofte har været tilfældet, eller ganske bevidst. Og begge former for fejltagelse har i vid udstrækning fundet sted i den måde, som missionsforpligtelsen i nyere tid, dvs. især i det 19. og begyndelsen af det 20. århundrede, er blevet opfyldt på. Ikke mindst også ved, at det var konfessionskirker, man byggede i de andre verdensdele, katolske, lutherske, anglikanske, reformerte, baptistiske, metodistiske osv., kort sagt kirker, hvis kristne konfessionelle særpræg var blevet til i en europæisk kontekst. Og en sådan måde at føre missionsforpligtelsen ud i livet på måtte nødvendigvis medføre en "dem-og-os-tænkning", et krav om at sige sig løs fra den kontekst, man stod i, og til egne sig en anden kontekst, der var lige så kulturelt præget som ens gamle. Og selvfølgelig kunne dette kun lade sig gøre ved, at forkyndelsen appellerede til den enkelte om at foretage dette skridt, denne omvendelse.

### **Hvad kan vi lære af kristenhedens historie med henblik på mission?**

Det, vi kan lære af kristenhedens historie, som den har udviklet sig i vor egen europæisk kontekst, er, at religion og kultur er uløseligt forbundet med hinanden. Hvad vi for øjeblikket oplever på verdensplan, er en transformation af kristendommen i en størrelsesorden, som vi kun kan ane omfanget af, og som består i, at kristendommen går i symbiose med andre kulturer, der også er religiøst præget. Vi vil komme til at opleve en meget større kulturel mangfoldighed indenfor fremtidens kristendom.

Men samtidig lever vi i globaliseringens tidsalder, der muliggør nærvær af flere kulturer og religioner på samme tid og på samme sted, fremdeles vel altid med en bestemt symbiose af kultur og religion som den dominerende. Men ikke nødvendigvis hos det enkelte menneske. Internettet giver mulighed for at leve i flere kulturverdener på én gang. Globaliseringen modsvares af en intensiveret individualisering. Det kan være angstfremkaldende. De tendenser mod fundamentalisme ikke blot indenfor de forskellige religioner, men også i de politiske ideologier, er et forsøg på at overvinde den angst. Men det indebærer igen en helt klar "dem-og-os-tænkning" med tilsvarende desintegrerende konsekvenser.

Et andet fænomen i kristenheden af i dag, som meget vel kan hænge sammen med globaliseringen, er den eksplosive vækst af pinsekirker over hele kloden bortset fra Europa. Kan være, at det er pinsekirkerne,

der ud fra nutidens vilkår har bedst fat i den del af kristendommens væsen, der oprindeligt gjorde den til en udbryderreligion, og at dette kommer det senmoderne menneske i møde i dets mere eller mindre svævende identitet midt imellem forskellige kulturer og religioner.

Kort sagt: Den kompleksitet, der præger det moderne samfund med modsat rettede tendenser, kræver en langt mere differentieret forståelse af, hvordan den kristne missionsforpligtelse skal opfyldes. At give generelle svar er at underkende forpligtelsens alvor.

### **Er missionsforpligtelsen forenelig med et demokratisk, multireligiøst samfund?**

Man kan vanskeligt komme udenom, at missionsforpligtelsen let kan være konfliktskabende i forhold til mennesker af anden trosoverbevisning. Nu findes der næppe et samfund uden konflikter og bør heller ikke findes, fordi konflikter ofte har vist sig som frugtbare forudsætninger for løsninger. Konflikter er i sig selv ikke negative. Afgørende er måden, de føres på.

Men at drive mission, at forsøge at vinde mennesker for sin egen trosoverbevisning ud fra en vished om, at den er den sande, støder på modstand i et demokratisk samfund, der er baseret på menneskerettigheder som religionsfrihed og ret beset også på religionslighed, idet alle menneskers lighed for loven jo så godt som i enhver henseende anses for et grundlæggende princip i et demokratisk samfund. For det kan og bør vel heller ikke kun betyde, at diverse religioners og livsanskuelsers ret til at eksistere i samfundet skal tolereres, og retten og friheden til at danne forsamlinger skal respekteres. Det bør vel også betyde en form for anerkendelse, når mennesker af forskellig overbevisning skal eksistere side om side med hinanden og helst også sammen i kvalificeret forstand. Anerkendelse er andet og mere end tolerance og respekt. Det vil jeg udbyde i det følgende.

### **Tolerance**

Tolerance er ellers et højt besunget ord i vestlige demokratier. Det er en dyd at være tolerant. Men i enhver tolerance-tænkning er der indbygget et asymmetrisk magtforhold. Det viser sig tydeligt i den udbredte og rigtige påstand om, at man kan måle et demokrati på dets mindretalslovgivning. Det er den stærke, der tolererer den svage. Det giver mening. Det er straks vanskeligere at forlange, at den svage skal tolerere den stær-

ke. Og man kan spørge, om der i tolerancen ikke ligger indbygget en tilbøjelighed til ligeegyldighed overfor den anden. Man accepterer tilstedeværelsen af et andet menneske, et andet livssyn, en anden religion eller ideologi, men forholder sig ellers neutralt. "De skal også have lov til at være her," siger man. Men tager den tolerante den anden strengt taget alvorligt? Det er neutraliteten, der dominerer. Og er det ikke også den, der dominerer i måden, de fleste demokratier forstår religionsfrihed på? Dette er også helt i orden, når det drejer sig om statens og de offentlige myndigheders holdning til de forskellige religioner. Men den slår ikke til på det mellem menneskelige plan. Da er den tolerante holdning forstået som en neutral indstilling til andre udtryk for ligeegyldighed. Og tolerant i den betydning kan kirken i hvert fald ikke være med sin missionsforpligtelse. Kristne vil forkynde evangeliet, så det overbeviser, og det betyder at gå ind i en meningsbrydning med andre menneskers overbevisninger.

## Respekt

I respekten ligger en højere grad af værdsættelse af et andet menneskes meninger, livssyn eller religion. Man respekterer det menneske for at have dem, selv om man ikke deler dem, men man forbeholder sig, at man selv er af en anden og måske bedre mening. Selv om respekt kan og altid bør være gensidig, er den alligevel i sit væsen ensidig, orienteret ud fra den, der ser. I den betydning kan kristen mission i allerhøjeste grad være respektfuld. Det er mange af de forskellige missionsteorier og -teologier eksempler på. Men respekterer den respektfulde virkelig den anden som det anderledes menneske, det er?

## Anerkendelse

Hverken tolerancen eller respekten bryder for alvor med "dem-og-os-strukturen." Der skal mere til, og det "mere" ligger i anerkendelsen. Med rette er der blevet gjort opmærksom på, at en væsentlig side af anerkendelse ligger på det følelsesmæssige plan. I anerkendelsen ligger der en grundlæggende accept af det andet menneske som menneske.<sup>67</sup> Nuvel,

---

<sup>67</sup> I det sidste årtis debat er det især filosofen Axel Honneth, der har beskæftiget sig med anerkendelsen, jf. hans *Kampf um Anerkennung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1992, udv. udg. 2003; endvidere *Verdinglichung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt 2005. Førstnævnte er udkommet i dansk oversættelse.

man kan begrænse sin anerkendelse. Man kan f.eks. anerkende et menneske for dets intelligens, dets skønhed, dets musikalitet, dets tekniske snilde, men så er spørgsmålet da også, om man for alvor har anerkendt det. Man har kun anerkendt det andet menneske for en side af det, men ikke det andet menneske som sådan. Ens anerkendelse har netop ikke været helhjertet. Den har været uden empati.

Her kunne og burde der også skrives en hel del mere generelt om anerkendelsens nødvendighed i lyset af de problemer, som vore vestlige, efterhånden multikulturelle og multireligiøse demokratiske samfund står overfor, hvad social integration og skabelse af sammenhængskraft angår. Jeg må begrænse mig til spørgsmålet, om den kristne missionsforpligtelse er forenelig med anerkendelsen som grundlæggende accept af hinanden som de mennesker, vi er.

Helt afgørende er her måden, på hvilken missionsforpligtelsen føres ud i livet. Jeg vil vove den påstand, at anerkendelsen som grundlæggende accept af hinanden for det, vi er, er *kriteriet* for den rette måde at drive mission på. Men kan man i anerkendelsen af det andet menneske holde vedkommendes religion, trosoverbevisning, livsanskuelse og holdninger udenfor? Det kan man selvfølgelig ikke, fordi de er en integreret del af dette menneskes væren, ja – kan være – selve grundlaget. Og heri ligger udfordringen til den kristne missionsforpligtelse. Hvordan forene det at formidle et budskab, som for en selv er livsafgørende, med sin anerkendelse af det andet menneske og dermed også dette menneskes tro eller overbevisning som livsafgørende for det?

Spørgsmålet trænger sig på ikke mindst i vor tid, hvor islam er blevet helt anderledes synlig i vore nordiske lande. Og det konkretiseres ikke mindst i den standende diskussion, om jøder, kristne og muslimer tilbeder den samme Gud. En del kristne, deriblandt også en del teologer, benægter dette. I kristenheden lovprises Gud som Jesu Kristi Fader fra evighed af. Det benægter muslimerne, derfor kan det ikke være den samme Gud, de tilbeder, lyder en kristen argumentation. Noget tilsvarende siger man ikke så højt og så skarpt om jøderne, selv om det ville være konsekvent, men så ville man også komme i vanskeligheder i forhold til Jesu egen forkyndelse.

Tager man en sådan position til udgangspunkt for at formidle evangeliet til muslimer, går det for det meste rivende galt, forståeligt nok. Man betragter muslimen primært som tilhænger af en anden religion, som man måler på sin egen og derfor forkaster, hvorefter man forsøger

at omvende muslimer til kristendom. Indrømmet, at dette er en forenklet karakteristik, men den skal tjene til at tydeliggøre, hvad der går galt. Muslimer betragtes primært som tilhænger af en anden religion og ikke som det menneske, han eller hun er. Anerkendelsen savnes. Dermed er muslimer gjort til missionsobjekt.

Centralt i kristentroen står affirmationen af, at ethvert menneske er skabt i Guds billede. Det hænger givetvis sammen med Det Nye Testaments forkyndelse af, at mennesket Jesus af Nazaret er Guds udtrykte billede, for menneskets gudbilledlighed har ikke spillet en tilsvarende central rolle i jødedommen. At vedkende sig ethvert menneskes gudbilledlighed uanset religion eller anden overbevisning har som sin konsekvens anerkendelsen af det andet menneske som det menneske, det er. Men læg vel mærke til: Det betyder ikke, at man i alt anerkender et menneske for, *hvad* det er. Der er givetvis adskilligt, vi kan tage afstand fra hos hinanden. Men den afstandtagen kan og bør gå i spænd med en grundlæggende antagelse af det andet menneske for det, det *er*. Det svarer til den udbredte og berettigede påstand, at Gud elsker synderen, men ikke synden.

Men anerkendelsen af ethvert menneskes gudbilledlighed og dermed af det enkelte menneske selv indebærer en anerkendelse af, at ethvert menneske står i en relation til den levende Gud, og at denne relation på en eller anden måde gør sig gældende i dette menneskes religiøse overbevisning. Denne anerkendelse giver straks en helt anden indfaldsvinkel til mødet mellem mennesker af forskellig religion. Sammenlignende religionshistorie, religionsfænomenologi, religionsteologi kan være nyttige discipliner at beskæftige sig med også som forberedelse til religionsmødet. Men de udgør også en fare, som består i, at man i mødet med mennesker af anden tro tolker og måler deres tro ud fra systemerne frem for at gøre det omvendte: At tolke deres tro ud fra det, de som levende mennesker er hver for sig, og lade det influere på forståelsen af deres religion. Kun med en sådan tilgang vil man kunne opdage – måske til ens egen overraskelse – sand, ikke nødvendigvis eksplicit gudstro (vel at mærke ikke i dogmatisk, men eksistentiel forstand) hos mennesker af anden religion som en realisering af den med gudbilledligheden givne gudsrelation. Der er andre end kristne, der kan repræsentere sand menneskelighed og dermed sand gudbilledlighed, selv om det både for kristne og ikke-kristne ofte sker på trods af dem selv og derfor også som en overraskelse for dem selv.



Jeg har adskillige gange gjort det synspunkt gældende, at affirmationen af, at ethvert menneske er skabt i Guds billede, indebærer i et kristent perspektiv, at ethvert menneske bærer en Kristus-signatur, fordi Kristus som Guds sande menneske er Guds udtrykte billede (jf. 2 Kor 4,4; Kol 1,15; Hebr 1,3).<sup>68</sup> Som mennesker er vi alle skabt ved ham og til ham (jf. Joh 1,3; Kol 1,15ff.). Det rejser spørgsmålet, om så ikke denne Kristus-signatur i skjult og implicit forstand kan komme til udtryk i ikke-kristne menneskers fromme menneskelighed og genkendes som sådan af kristne. Men for at en sådan genkendelse kan finde sted, må den have den grundlæggende anerkendelse som sin forudsætning. Dette er på ingen måde ensbetydende med at påstå om mennesker af anden religion, at de er skjulte kristne, for Jesu sande menneskelighed er ikke en særlig kristen, men tværtimod en almenmenneskelig, en realisering af Guds hensigt, da Gud skabte mennesket i sit billede.

Jeg har i al korthed forsøgt at give en skabelsesteologisk og kristologisk fundering af den grundlæggende anerkendelse, som vi som kristne, forpligtet på missionsbefalingen, må møde andre mennesker af anden religion eller livssyn med. Det er denne anerkendelse, der kan skabe en fælles forståelsesbasis, på grundlag af hvilken vi kan formulere evangeliet i udsagn, som den anden har mulighed for at identificere sig med. Men også denne identifikation må have karakter af gensidighed for at kunne lykkes. Det er også den gensidighed, der er på spil, når jeg i et andet menneskes fromhed kan genkende et skjult Kristus-vidnesbyrd. Her kommer Helligånden ind i billedet som Guds fællesskabs-skabende og sandheds-åbenbarende Ånd. Gud Helligåndes virke er ikke begrænset til kirkens og kristenhedens område. Gud Helligåndes virke gennemstrømmer verdensaltet og er overalt på spil, også overalt i religionernes verden. Det har som sin konsekvens, at vi som kristne ikke kun møder Gud Helligåndes virke i kristendommen, men også i andre religioner. Det har præget kristendommen fra begyndelsen af. For hvordan ville det ellers have været muligt, at evangeliet kunne finde stadig nye skikkelser i nye religiøse og kulturelle sammenhænge. Denne kontekstualisering, som er inkarnationens væsen, har som sin forudsætning en affinitet på det sted, i den kultur og i den religion, hvor den finder sted. Hvorledes vil man ellers forklare, at det at læse Bibelen sammen med andre religioners hel-

---

<sup>68</sup> Sidst i artiklen "Dogmatikkens opgave set i religionsmødets perspektiv," *Dansk Teologisk Tidsskrift*, 2005, s. 266-284, især s. 280f.

lige skrifter altid har været medvirkende til, at der blev kastet nyt lys ind over og givet nye indsigter i Det Nye Testaments Kristus-vidnesbyrd? Her er Gud Helligånd på spil.<sup>69</sup> Den grundlæggende anerkendelse er forudsætning for at kunne opfatte Helligåndens vidnesbyrd i andre menneskers tale og færd, og dermed også forudsætning for at kunne opfylde missionsbefalingen i evangeliets forkyndelse til tro.

Endelig svarer den grundlæggende anerkendelse på det medmenneskelige plan til, hvad der står centralt i den kristne forståelse af frelsen, nemlig retfærdiggørelse ved tro og ikke ved gerninger. Ligesom Gud antager et menneske ikke på grund af dets gerninger eller på grund af, hvad det er, men antager det, som det er, antages et menneske i den grundlæggende anerkendelse, som det er, og det forud for alt andet, hvad dette menneske i øvrigt er.

Indtil nu har jeg ikke benyttet mig af dialog-begrebet. Men det siger næsten sig selv, at hvis den grundlæggende anerkendelse skal være kriteriet for, hvordan missionsforpligtelsen kan opfyldes på en måde, der agter samvittighedsfriheden og religionsfriheden i et demokratisk, multireligiøst samfund, så må det være i dialogens og det personlige vidnesbyrds form, hvor man stiller sit vidnesbyrd ind i dialogens åbne rum til fri antagelse og med risiko for, at man overbevises af den andens vidnesbyrd, eller med den tredje mulighed, at man sammen når til en dybere indsiget i, hvad der engagerer og bærer en hver især.

Denne grundlæggende anerkendelse, som er kriteriet for religionsmøde og for mission, finder jeg praktiseret i alt, hvad Notto Thelle har skrevet om sit møde med Østen, ikke mindst i bogen *Kjære Siddhartha! Brev og samtaler i grænseland mellom øst og vest* (Oriens forlag 2005). Så jeg vil lade hans beskrivelse af sit møde med Østen, som han kort karakteriserer det i sit første brev til Siddhartha, få det sidste ord i denne artikel:

---

<sup>69</sup> Jeg indrømmer, at jeg har det svært med et skriftsted som Joh 4,2f: "Derpå kan I kende Guds ånd; enhver ånd, som bekender, at Jesus er Kristus, kommet i kød, er af Gud; men enhver ånd, som ikke bekender Jesus, er ikke af Gud, og det er Antikrists ånd." Hvis det er den eksplicite bekendelse til Jesus, som er kriteriet for, om vi har med Guds Ånd eller Antikrists ånd at gøre, så er det ensbetydende med en indsnævring af Helligåndens virke og rummer faren for en dæmonisering af al anden religion end kristendommen. Og det hverken kan eller vil jeg følge Johannes i. For så udelukkes muligheden af, at andre religioners indsiget og visdom kan kaste nyt lys over Kristus-vidnesbyrdet, men den mulighed bekræftes af kristendommens historie.

Senere møtte jeg deg som voksen. Jeg studerte dine skrifter sammen med mine teologiske bøker. Gjennom 16 års arbeid i Japan var jeg i nærkontakt med den åndelige kraften som kom fra deg og andre av Østens vise. Jeg ønsket å dele min kristne tro, men var samtidig en pilegrim som søkte sannheten. Dine venner og disipler gav meg innsikter og erfaringer som aldri har sluppet taket. Mange av dem kjente også kraften fra min mester og ble en slags Jesu venner, uten at de dermed vraket sin buddhistiske vei.<sup>70</sup>

*Theodor Jørgensen, f. 1935, dr. theol, var sognepræst 1969 – 1974 og professor i dogmatik ved Det Teologiske Fakultet, Københavns Universitet, 1974-2004. Har i sin forskning bl.a. arbejdet med religionsmødeproblemstillinger og har været medlem af Santalmissionens bestyrelse. Blandt hans mange publikationer er "Korset i Altet" (2005) og "Guds menneskelighed" (2006).*

---

<sup>70</sup> Jf. op. cit. s. 11.

# Anerkendelse og anerkendelse er to ting. Mindst

Af Leif Andersen

*Alternativet til den forestilling om integration, som bygger på ensidig tilpasning fra fx muslimernes side, er en anerkendelse, som indebærer, at begge parter ændres. Kristnes eneste mulighed for reelt og uden skrømt at anerkende muslimerne, samtidig med at missionsbefalingen fastholdes, ligger i toregimentelæren. Inden for rammerne af det verdslige regimente er der basis for en gensidig anerkendelse mellem kristendom og islam, hvor den ene religion i princippet er lige så værdifuld som den anden, så længe de demokratiske spilleregler overholdes. Inden for rammerne af det åndelige regimente forpligtes kristne til en ensidig anerkendelse af muslimerne, samtidig med at kristne ikke kan regne ethvert livssyn for lige værdifuldt.*

## Integration og tilpasning

"Det er naturligvis ikke Danmark, der skal tilpasse sig det muslimske mindretal, men det muslimske mindretal, der skal integreres i Danmark." Prøv engang at tjekke logikken i denne sætning:

1) Danmark skal ikke tilpasse sig. + 2) Muslimer skal integreres.

Præcis sådan udtalte Danmarks udenrigsminister sig nemlig i februar 2006, efter at FN's generalsekretær under krisen med Muhammedtegningerne havde antydnet, at Danmark var "utilpasset." Kofi Annan havde nemlig ikke taget højde for, at danskerne stadig regner sig selv for verdensmestre i humanitet, da han sagde: "De fornærmende karikaturer blev først offentliggjort i et europæisk land, som for nylig fik en væsentlig muslimsk befolkningsandel, og som endnu er usikker på, hvordan man skal tilpasse sig til det."<sup>71</sup>

Man kan måske godt forestille sig en mere selvmodsigende sætning om integration end Per Stig Møllers. Men let er det ikke: Forsøg bare på at *integrere to ting*, hvoraf kun *den ene* skal tilpasse sig! Det er en sproglig selvmodsigelse. Det hedder slet ikke integration. Det hedder assimilation.

<sup>71</sup> [www.tv2.dk](http://www.tv2.dk) - den 26.febr 06

Selvfølgelig skal det muslimske mindretal tilpasse sig. Naturligvis skal de lave om på sig selv, se at få fingeren ud og tænke nyt. For manges vedkommende indebærer det nødvendigvis en ny og måske uvant distance til radikal islamisme. De kan virkelig ikke forlange, at vi andre bare skal indordne os. Men de kan forlange, at vi kommer dem i møde. At også vi tilpasser os. Ellers er vores snak om integration blålys.

Det er desværre sandsynligt, at dette ikke blot var en sproglig svipser. "Jeg kan ikke forestille mig, at statsministeren er enig med [Kofi Annan] om, at det er Danmark og det danske folk, der skal tilpasse sig de tilrejsende muslimer, snarere ville det vel være naturligt, at det var de tilrejsende muslimer, der tilpassede sig Danmark," sagde Dansk Folkepartis udenrigsordfører Søren Espersen!<sup>72</sup>

Altså: ensidig tilpasning! – Dette elementære, at integration forudsætter *gensidig* tilpasning, er åbenbart gledet helt ud af horisonten. Dermed er der stillet klare krav til hele anerkendelsesprocessen: "Integrationen" er først lykkedes, når ethvert særpræg er opgivet. *Så* skal vi nok anerkende dem. Det er den grundholdning til "integration", som et flertal af danskerne har givet regeringen mandat til at lovgive og forvalte ud fra: Enhed betyder enshed. *Ikke* integration af forskelligheder.

Integrationslovens hensigt er if. dens § 1 at: 1) bidrage til, at nyankomne udlændinge sikres mulighed for deltagelse på lige fod med andre borgere i samfundets politiske, økonomiske, arbejdsmæssige, sociale, religiøse og kulturelle liv, 2) bidrage til, at nyankomne udlændinge hurtigt bliver selvforsørgende, og 3) bibringe den enkelte udlænding en forståelse for det danske samfunds grundlæggende værdier og normer<sup>73</sup>

Som det fremgår, er lovteksten i virkeligheden ikke formuleret som en *integrationshensigt*, men som en ren *tilpasningshensigt*. Der er ikke her stillet krav til det danske samfund, hverken om anerkendelse eller omstilling. Hele forventnings- og omstillingsbyrden lægges på de nyankomende, der for de flestes vedkommende er ressourcefattige og for manges vedkommende er traumatiserede.

Et eksempel: Der er nu skåret ca. 4 mia. kr. i ulandshjælp og ca. 1 mia. kr. på fremmedområdet. Alt sammen i et forsøg på at dæmme op for det *culture clash*, der skræmmer så mange danskere (dette er den venlige fortolkning). Dermed ville det mest logiske nu være, at hver dansk krone,

---

<sup>72</sup> *ibid.*

<sup>73</sup> [www.retsinfo.dk/\\_GETDOCL\\_/ACCN/A20020079229-REGL](http://www.retsinfo.dk/_GETDOCL_/ACCN/A20020079229-REGL).

der i dag spares på ulandshjælp og asylsøgere, skulle gå netop til *integrationstiltag!* – altså præcis til de tiltag, der så kunne afbøde de tilbageværende skadevirkninger. Men nej! I sammenligning med besparelserne er de få hundrede millioner kroner, der anvendes til reelle integrationstiltag i stat og kommuner, ganske enkelt håndrører! Og det er jo ikke, fordi vi – midt i verdenshistoriens mest absurde forbrugsfest – ikke har råd til det. Men fordi reel *integration* ikke er målet. Målet er *assimilation*: De skal holde op med at være anderledes. Midlet er, at det skal gøres så utåleligt for dem at være anderledes, at de simpelt hen opgiver det.

Vi har for øvrigt været der før. I 1685. Da tilpassede det danske samfund og staten sig, så den kunne rumme en ny pluralitet. Men ikke uden kamp! Da gik diskussionen på accept af et jødisk segment i vort kristne land. Thi at give jøder lov til at bosætte sig i Danmark, uden de skiftede religion, var "Satans og djævelens gerning," mente Sjællands biskop Hans Wandal.<sup>74</sup> Hvis denne holdning havde sejret, havde der kun været én mulighed for "anerkendelse" af den jødiske befolkning: total assimilation. Men det mosaiske trossamfund blev anerkendt som en del af det danske samfund. Fordi både trossamfundet og staten omstillede sig.

Der er ganske vist ingen i dag, der vil tale for en fuldstændig assimilation. Det anderledes og det ikke-kristne skal bestemt tolereres iblandt os. – Men der er altså forskel på at blive *tålt* og blive *anerkendt*. Eller med Hans Raun Iversens analyse: Der er forskel på at være godkendt og anerkendt<sup>75</sup>...

*Man kan ikke anerkende noget anderledes uden selv at ændres.* Man kan højst tåle det. Det har bare ikke noget med anerkendelse at gøre.

### Dansk segregation

Jeg har lige været i Sydafrika, hvor jeg bl.a. besøgte Apartheidmuseet. Man går ind i museet ad to adskilte porte: *Whites / Non-Whites*. Der er udstillet en bæk med to adskilte halvdele: for hvide og ikke-hvide osv. Et af museets stærke slogans var: "Endelig befinder apartheid sig, hvor det hører hjemme: på et museum!"

Men en af de første danske overskrifter, da jeg var vendt hjem igen,

---

<sup>74</sup> Martin Schwarz Lausten, *Kirke og synagoge*. København: Akademisk Forlag, 1992, s. 493.

<sup>75</sup> Hans Raun Iversen, "Anerkendelse og selvforståelse", i Lisbet Christoffersen (red.), *Gudebilleder – ytringsfrihed og religion i en globaliseret verden*. København: Tiderne Skifter, 2006.

lød: "Når de nye børn på mandag starter deres skolegang på Ny Vesterbro Skole, bliver de opdelt efter deres etniske baggrund"<sup>76</sup> – vel at mærke med undervisningsminister Bertel Haarders opbakning.<sup>77</sup> ... Ikke, at jeg egentlig betvivler de gode hensigter bag sådan en segregationspraksis (hvad det jo reelt er!); og pressen gjorde også meget ud af, at børnene skam senere på dagen blev undervist samlet. Man lægger blot også mærke til, at "... beslutningen er truffet efter pres fra de etnisk danske børns forældre."

Danmark var i 70'erne og 80'erne et af de fremmeste lande i kampen mod apartheid. Men det var også forholdsvist enkelt og billigt for os at rase imod apartheid dengang. Og dengang var de hvide sydafrikanere også fulde af lovord om, hvor gavnlig apartheid var for de sorte og til beskyttelse af det gode naboskab mellem sorte og hvide ...

Ingen kan vel i dag umiddelbart forestille sig en reel *apartheidlovgivning* i Danmark. – Men hvorfor egentlig ikke? I det lange løb? Sprog- og kulturtests for nyankommende, som mange danskere ville dumpe på.<sup>78</sup> Starthjælpen, som fastsætter én trangsstandard for nyankommende og en anden for danskere. Forslag fra regeringens støtteparti om aflysning af den danske tilslutning til menneskerettighedskonventionerne. Blokering af interkulturelle ægteskaber. Hvor meget af det havde vi kunnet forestille os for tyve år siden?

Vi husker dårligt. I dag er vi allerede ved at overbevise os selv om, at vi med stramningerne i udlændingelovgivningen blot beskytter vort land mod ekstremister og terrorister. Men modviljen mod muslimer og indvandrere havde allerede grundigt slået rod længe før 11. september 2001, *før* palæstinensiske selvmordsbomber, *før* vi endnu vidste om Hizbut-Tahrir. Indtil da handlede det udelukkende om skattekroner og danskhed og enhedskultur. Det, der er sket de sidste få år, har kun givet anled-

---

<sup>76</sup> [www.dr.dk](http://www.dr.dk) – den 8. aug. 2006.

<sup>77</sup> [www.dr.dk](http://www.dr.dk) – den 10. aug. 2006.

<sup>78</sup> Søren Krarup i folketingsalen den 3. december 2002 under behandlingen af Forslag til lov om dansk indfødsret: "Vi håber, at integrationsministeren vil stramme disse sprogkrav betydeligt. Jeg har haft lejlighed til at kigge på Almenprøve 1, og som adgangseksamen i dansk er denne prøve ganske enkelt uacceptabel. Der er to fordringer, vi må stille: For det første, at sprogsprover i dansk i forbindelse med indfødsret skal være på et niveau, der svarer til 9. klasse; ellers kan man ikke tale dansk." (LA: Jeg må herudfra konstatere, at min datter, som går i specialklasse, ikke kan tale dansk).

ning til at cementere og legitimere den beslutning, der allerede havde været taget længe: så vidt muligt at holde Danmark fri for fremmede.

Det er indlysende, at et stort kontingent af fremmede er en belastning for et samfund. Også en større belastning, end mange af os først indså. Det er også indlysende, at islamismen i disse år radikaliseres, og at kristne segmenter i Afrika, Asien og Mellemøsten bliver mere og mere trængt af islamistisk aggression. Endelig er det indlysende, at dansk fremmedhad ikke skal have skylden for islamistisk terror. Ligesom USA ikke skal have skylden for Al Qaeda. Denne del af terrorens og fanatismens kim er avlet i islams egen jord.

Men *jorden gødes af os*. – Ligesom krigen i Irak har mangedoblet terroren dér, har etnisk marginalisering i Danmark gødet grunden for en opdeling af befolkningen, der bliver mere og mere bitter for hvert år. Og undertrykte kristne samfundsgrupper i andre verdensdele hjælpes ikke af, at vi tilsvarende undertrykker islamiske grupper hos os.

### **Hvad gør manglende anerkendelse ved et menneske?**

Nelson Mandela skriver i erindringsbogen *Vejen til frihed*:

Jeg kan ikke nøjagtig tidsfæste et øjeblik, hvor jeg blev politiseret, hvor jeg vidste, at jeg ville komme til at bruge mit liv på frihedskampen. ... Jeg fik ikke nogen åbenbaring, ikke noget pludseligt klarsyn eller et sandhedens øjeblik, men den stadige op-hobning af tusinde tilsidesættelser, tusinde ydmygelser, tusinde glemte øjeblikke skabte en vrede i mig, en oprørskhed, et ønske om at kæmpe mod det system, der slavebandt mit folk. Der var ikke nogen bestemt dag, hvor jeg sagde: Fra nu af vil jeg hellige mig mit folks befrielse. Men i stedet kom jeg simpelt hen til at gøre det og kunne ikke gøre andet.<sup>79</sup>

Det er sandt, at et stort tal af fremmede er en belastning. Og mange af os tænkte engang vel nærmest naivt, at det bare var spændende og berigende og udfordrende med al denne indvandring og multikultur; men det har vist sig at være noget mere skræmmende og besværligt, end vi havde tænkt os. Mulighederne for vildskud og misbrug var værre, end vi

---

<sup>79</sup> Nelson Rohlilahla Mandela, *Vejen til frihed*. København: Politiken Bøger, 2000, s. 93.



troede. Lidt ligesom med alkohol og sex og kristendom og mennesker i det hele taget.

### **Kristen anerkendelse af islam?**

Men kan kristne/kirken overhovedet anerkende en anden religion? Det kan vel kun ske på skrømt og med alskens skjulte dagsordener, al den stund at kirken samtidig ønsker at "gøre alle folkeslag til Jesu disciple"?

*Toregimentelæren* har ofte været forkættet. Heller ikke uden grund. Bl.a. fordi den ofte har været misbrugt til så rå en adskillelse af det åndelige og det verdslige regimente, at fx kirken ikke har måttet ytre sig politisk. Men den er faktisk vor eneste mulighed for – reelt og uden skrømt – at anerkende islam og samtidigt – reelt og uden skrømt – at fastholde missionsbefalingen!

Fra gudsrigets synsvinkel *er* islam en modstander! Kirken kan aldrig gå ind og "anerkende" islam teologisk. Teologisk vil kirken kræve modsigelse af islam, for selv den ædleste udgave af islam er en forvrængning af gudsriget. Det er *ikke* samme gudsbillede. Teologisk har kirken derfor forpligtet sig på et aldrig hvilende missionsansvar også over for muslimer.

Fra gudsrigets synsvinkel må kirken derfor være dybt mistænksom over for ethvert anerkendelsesprojekt, der nedtoner den evige modsætning mellem evangeliet og menneskelig religiøsitet. I den forstand kan kristendommen ikke anerkende andre religioner som teologisk ligeværdige, og den søger ikke andre religioners anerkendelse: "Vi søgte heller ikke anerkendelse hos mennesker, hverken hos jer eller andre ..." (1 Thess 2,6f).

Den egentlige modsætning er imidlertid ikke en modsætning mellem kristne/kirken på den ene side og muslimer/moskeen på den anden side! Den er en modsætning mellem gudsriget på den ene side og al menneskelig religiøsitet på den anden side. *Og gudsriget og kirken er nu engang ikke identiske størrelser.* Den kristne kirke er på mange måder et skæringsfelt mellem det evige og det timelige, mellem gudsriget og det jordiske. Den er ikke blot en åndelig og guddommelig størrelse, men lige så meget en jordisk og sociologisk størrelse. Derfor skal kirken ikke bilde sig ind, at den altid har gudsriget på sin side ...

Og det er en af grundene til, at kirken ikke kan være tavs om en sociologisk og politisk anerkendelse af islam og muslimer! Mens den indædt modsætter sig en *religiøs* anerkendelse af islam, kæmper den lige så ind-

ædt for en *sociologisk og politisk* anerkendelse! Og dette er en *teologisk kamp*. Det ligger som et teologisk krav i kristendommen, at den må råbe op, når medmennesker – også dens fjender! – foragtes og nedgøres.

### To grunde til anerkendelse af muslimer

For det første ligger det i kristendommens *menneskesyn*, fordi ethvert menneske er skabt i Guds billede, og dets religiøse søgen delvist er et udtryk for denne gudbilledlighed.<sup>80</sup>

Axel Honneth påpeger i sin *Kamp om anerkendelse*, hvorledes individet ikke kan udvikle en personlig identitet uden anerkendelse. Og Honneths model for gensidig anerkendelse er måske af speciel interesse for et kristent samfundssyn – for den demonstrerer en kynisk socialdarwinisme, hvor kampe om anerkendelse tolkes som kampe for individuelle særinteresser og selvopretholdelse. De er i stedet kampe om at etablere gensidige anerkendelsesrelationer.<sup>81</sup>

Vores hovedgrund til at skulle "anerkende" er faktisk ikke frygten for, at de ellers vil straffe os med terror! For det vil sandsynligvis ikke hjælpe alverden. I dag ved vi, at terrorister ikke blot er at finde blandt undertrykte og fattige, men – ubegribeligt! – også blandt velstillede, veluddannede og velintegrerede islamister. Selv en vellykket integrationspolitik, selv en vellykket fredsplan for Mellemøsten vil næppe befri os for terrorisme. Ofte har terroren i dag *ikke* et legitimt mål, hvortil der blot anvendes illegitime midler (der så kan indstilles, når målet er nået); den anvender illegitime midler for at nå illegitime mål! Terroren er i sig selv blevet et mål.

Derfor skal en vestlig anerkendelsesmålsætning ikke drives af frygt. Frygt er lige så dårlig en grund til anerkendelse og tolerance, som den er en dårlig grund til hysteriske *patriot acts* og terrorpakker. Vores hovedgrund til anerkendelse er derimod, at det kræves af et kristent menneskesyn. Menneskers ligeværd er ikke et modernistisk påfund, men en udløber af det kristne syn på menneskets gudbilledlighed.

Vi kan ganske vist ikke lovgive ud fra Bjergprædikenen; men det kan alligevel godt lade sig gøre delvist at argumentere ud fra et kristeligt

---

<sup>80</sup> Aksel Valen-Sendstad, *Farvel til religionen – om forholdet mellom religiøsitet og kristen tro*. Oslo: Logos Media, 1987, s. 9.

<sup>81</sup> Rasmus Willig i indledningen til Axel Honneth, *Kamp om anerkendelse*. København: Hans Reitzels forlag 2006, s. 7f.

menneskesyn i lovgivning og forvaltning. Fordi et kristeligt menneskesyn til dels også lader sig begrunde ud fra ren sekular humanitet. Man behøver ikke en Bibel for at vide og føle, at det er forkert at lade små børn visne på et asylcenter for at stresser forældrene til at rejse hjem. For at vide dét er det tilstrækkeligt, at man ikke er totalt skudt i hovedet.

For det andet ligger dette teologiske krav i kristendommens *gudsrigeforståelse*, fordi Guds rige ikke kan fremmes og ikke kan hæmmes ved sociologiske og politiske udspil. Og det kan ikke værnes af magtmidler! "Da farisæerne spurgte Jesus, hvornår Guds rige kommer, svarede han: 'Guds rige kommer ikke, så man kan iagttage det; man vil heller ikke kunne sige: Se, her er det! eller: Se dér! For Guds rige er midt iblandt jer'" (Luk 17,20).

### **Anerkendelse i det verdslige og i det åndelige regimente**

Gud har to måder, hvorpå han regerer i denne verden: Han regerer efter sin skabervilje i det verdslige samfund, med menneskets glæde som mål – det er det verdslige regimente. Og han regerer efter sin frelservilje i sit åndelige rige, med menneskets frelse som mål – det er det åndelige regimente. Og det løjerlige er, at *han regerer i de to riger på to vidt forskellige måder*, med to forskellige etiske normsæt.

Det verdslige regimente er ikke et gudløst regimente. Det er – også i et sekulært samfund! – Guds måde at regere på i verden: "Alle skal underordne sig under de myndigheder, som står over dem, for der findes ingen myndighed, som ikke er fra Gud, og de, som findes, er forordnet af Gud. Den, som sætter sig op imod dem, der har en myndighed, står derfor Guds ordning imod, og de, der gør det, vil pådrage sig dom. De styrende skal jo ikke skræmme dem, der gør det gode, men dem, der gør det onde. Vil du slippe for at frygte myndighederne, så gør det gode, og du vil blive rost af dem; for de er Guds tjenere til dit eget bedste" (Rom 13,1-4).

Toregimentelæren overlader ikke verden til jungleloven og til uretfærdighed; tværtimod vil den ved myndighedernes magtmidler *straffe og forhindre* uretfærdighed. Men gudsriget vil *tåle* uretfærdighed, vende den anden kind til, lønne ondt med godt. Det forlanger Guds rige af Guds folk – men så sandelig ikke af samfundet! Af samfundet forlanger vi ret og rimelig behandling, hvad enten det er marginaliserede muslimer i Danmark, eller det er marginaliserede kristne i islamiske lande. Det er denne modsætning, der er så spændende – og spændingsfyldt! Det er ikke en

fiks teologisk petitesse, det har at gøre med den grundlæggende forskel på loven og evangeliet...<sup>82</sup>

At tale for en sociologisk og politisk anerkendelse af muslimer og deres tro er altså ikke en prostitution af evangeliet eller en evangeliets fallit. Det er tværtimod en konsekvens af evangeliet. Det er en konsekvens af en evangelisk forståelse af gudsriget, fordi kirken aldrig kan lade staten eller samfundet udkæmpe gudsrigets kampe! Også selv om staten i kulturkristen omklamring absolut ville tilbyde sin velvillige beskyttelse ...

Toregimentelæren er derfor ikke et pragmatisk knæfald for de politiske realiteter, den er en kamp for evangeliets klarhed. Den har ikke været specielt populær i mange år; den virker fortænkt og dogmatisk. Og den har da også været misbrugt til at bede kirken holde kæft med social og politisk kritik: Den skal bare tage sig af sjælene og bønnerne. Men på det sidste er det måske blevet mere indlysende, hvorfor vi *må* have en toregimentelære: nemlig når danskhed gøres til kristenhed, eller når Gud gennem bøn og paroler gøres til øverstbefalende i en krig med landsoldater og krydsermissiler eller til æresmedlem af det republikanske parti.

I et demokratisk samfund er den ene religion lige så værdifuld som den anden. Bare den overholder de demokratiske spilleregler. For det ene menneske er lige så værdifuldt som det andet. Også i kirken er det ene menneske lige så værdifuldt som det andet. Men det er dets religion ikke! Derfor bliver anerkendelseskontrakten anderledes. Anerkendelsens mulighed er derfor på én gang *større og mindre* i kirken, end den er i samfundet:

1. I kirken er anerkendelsens mulighed *større*, fordi anerkendelsen ikke behøver være gensidig. Den er det helst, men behøver ikke være det: Vi lever under Bjergprædikenens radikale etik, der byder os anerkende et andet menneskes gudgivne værdi og rettigheder – også selv om det ikke anerkender vores. Uanset hvor meget den anden miskender mig, må jeg anerkende ham. Kristendommen er faktisk ikke specielt interesseret i at blive anerkendt. Dertil er dens væsen for tæt knyttet sammen med forargelsens budskab. For kirken ville samfundets anerkendelse, når alt kommer til alt, være et nederlag (og det *kan* for øvrigt

---

<sup>82</sup> Leif Andersen, *Teksten og tiden – en midlertidig bog om forkyndelsen*. Bind 1. København: Kolon og Credo Forlag 2006, s. 234ff.

måske gøre, at den er tilbøjelig til helt at underkende det helt legitime behov for menneskelig anerkendelse). Kirken kan derfor tilbyde en anerkendelse, samfundet ikke kan tilbyde: *kærlighed* – det svarer så nogenlunde til Axel Honneths første anerkendelsesmåde!<sup>83</sup>

2. I kirken er anerkendelsens mulighed samtidig *mindre*, fordi den ikke kan regne ethvert livssyn for lige værdifuldt. Heller ikke selv om det overholder de demokratiske spilleregler. Samfundet kan derfor tilbyde en anerkendelse, kirken ikke kan tilbyde: en ligestilling, der nægter at tage stilling til sandhedsspørgsmålet. Som nægter at sætte én religion over en anden. Det svarer så nogenlunde til Axel Honneths anden og tredje anerkendelsesmåde: *ret* og *solidaritet*.<sup>84</sup>

Toregimentelæren giver os frihed til at regne ud fra to forskellige etikker (uden at blive dobbeltmoralske!): én etik for kirken og en anden etik for samfundet. Og det går helt galt, når disse to helt forskellige anerkendelseskontrakter blandes sammen:

1. Hvis man fx i samfundet forlanger ubetinget og ensidig anerkendelse fra den ene part, uanset hvor ubehøvet eller hadsk den anden opfører sig. Man kan ikke styre et land efter Bjergprædikenen; i samfundet gælder nu engang (hvor meget end lige den formulering p.t. byder mig imod): *noget for noget*. I samfundet må vi kræve, at muslimer lærer at anerkende, at kristne ikke skal rette sig efter islamiske regler. Vi lever ikke i kalifatet; vi vil ikke pådattes sharia; vi vil tale islam midt imod.

2. Hvis man i kirken mistænksomt vogter på den andens mine-spil og handlinger for at kunne betale tilbage med præcis samme mønt og mål. Anerkendelsen må i samfundet være gensidig;

---

<sup>83</sup> Honneth 2006, s. 42. Honneth knytter ganske vist denne anerkendelsesmåde til familien; men en kristen anerkendelsesforståelse må også omfatte næsten uden for familien med kærlighed.

<sup>84</sup> Honneth 2006, s. 51.

det behøver den ikke være i kirken. Hér gælder der ikke noget "noget for noget"; her lønnes ondt med godt.

Så man skal da holde tungen lige i munden:

Arm i arm med det verdslige samfund konfronterer vi islam med en påmindelse og et krav om demokrati, humanitet og fundamentale menneskerettigheder. Og vi protesterer mod undertrykkelsen af kristne befolkningsgrupper i islamiske kontekster.

Arm i arm med demokratiske muslimer konfronterer vi det verdslige samfund med en påmindelse og et krav om religionernes frihed og parlamentariske ligestilling. Og vi protesterer mod bandlysningen af fornuftig religion fra det offentlige rum.

Og helt alene, arm i arm med ingen som helst, konfronterer vi såvel det verdslige samfund som islam, ikke med krav om noget som helst, men med det kristne evangelium.

## **Religion og demokrati**

Vel kan toregimentelæren misbruges. Men det er jo den, der gør, at kristendom og demokrati overhovedet er forenelige! Det er den, der sætter os i stand til at anerkende og engagere os i et *sekulært* samfund. For uden toregimentelæren havde kristendommen aldrig kunnet anerkende, at et samfund lader demokrati og menneskerettigheder gå forud for religiøse regler! Når kristendommen (naturligvis) regner Gud for at stå over alt menneskeligt, skulle man nemlig naturligt gå ud fra, at den dermed også, sådan som islam gør det, uden videre måtte lade religiøse regler gå forud for sekulære regler. Men sådan er det *ikke*. Gudsriget står altid over ethvert jorderige, og kærligheden står altid over retfærdigheden – imidlertid ikke ved at afskaffe og modsige retfærdigheden, men ved at anerkende retfærdighedens plads i det jordiske rige!

Derfor kan kristendommen faktisk – *næsten* hele vejen – følge og forsvare det sekulære krav om, at religion ikke må gå forud for demokrati og menneskerettigheder. Ikke fordi religionen er mindre vigtig, men tværtimod fordi den er så overvældende vigtig, at den nægter at lade sig spænde for nogen menneskelig ambition eller noget menneskeligt magt-

tapparat. Det er først, når det sekulære krav direkte forlanger, at man skal gå imod Guds bud, at det da må gælde: "Man bør adlyde Gud mere end mennesker" (ApG 5,29).

Det er interessant at iagttage, hvorledes ledende euro-muslimer i dag kæmper for at formulere en form for muslimsk toregimentelære! Det er ikke let, for det ligger slet ikke umiddelbart i islams selvforståelse. Med en formulering, lånt fra pastor Arne Kappelgaard ved Kingos Kirke på Nørrebro i København: "Islam er en herre-religion – kristendom er en tjener-religion." Dette forklarer ikke mindst, hvor galt det så nødvendigvis må gå, når de to religioner så er kommet til at bytte plads – sådan som det er sket i Vesten: Muslimerne må her indstille sig på at være i mindretal og må ofte indstille sig på at blive set ned på; det strider fuldstændig mod islams selvbillede; det hører til dens selvforståelse, at den bør herske. Bestemt ikke nødvendigvis ved vold, men alligevel herske i denne verden.

Men i Vesten er det kristendommen, der er ovenpå. Det er den, der har magten. *Og det er lige så ødelæggende.* – Det strider fuldstændig mod kristendommens selvbillede, sådan som Ny Testamente skildrer det: Til kristendommens selvforståelse hører, at den nødvendigvis må være tjener. Den må nødvendigvis være nederst. Ellers går den itu. Hvis den er ovenpå og har magten, så forvrænges den til en karikatur af sig selv. En karikatur lige så ond som en karikatur af Muhammed med en bombe i turbanen.

I yderste konsekvens kan islam måske kun trives som statsreligion, i kalifatet, som magtens religiøsitet. I yderste konsekvens kan kristendom kun *vantrives* som magtens religion. Den kan kun eksistere som afmagtens religiøsitet! Udøver den magt over mennesker, er den ikke kristendom længere.

Vi begræder ganske vist den svækkelse og den marginalisering af kristendommen, der tog fart i modernismen og fuldbyrdes i postmodernismen. Og det er virkelig på mange måder også en tvetydig og konfliktfyldt situation; det er bestemt ikke *bare godt* ...

... men det er nok heller ikke *bare skidt*. Kristendom kan ikke være hersker. Den kan ikke finde ud af at udøve magt over mennesker. Så går den i stykker. Det der med at udøve magt har den folk til. Nemlig myndighederne.

Kirken dør af at ville triumfere; i denne verden kan den kun eksistere som tjenende, som stridende og lidende. Det er det, islam aldrig kan

acceptere: Guds rige må være af denne verden, synligt i denne verden, for nogle til syvende og sidst i kalifatet. Men vi selv har åbenbart også svært ved at fastholde det: Når sådan en apostolsk selvforståelse bliver smerteligt og konkret virkeliggjort, så gør det forfærdelig ondt – men det ser ud til, *at den også altid kommer bag på os*. Som om vi var stillet andet i udsigt. Som om det kunne gå disciplen anderledes end mesteren.

Det hører til kristendommens selvforståelse, at den må være forhånet. Ikke som et klamt, masochistisk martyrkompleks, men som et udtryk for Guds lidende kærlighed. Hvor forhånelsen af Gud er det værste i islams forståelse af Gud, er forhånelsen af Gud i Ny Testaments forståelse af Gud en konsekvens af selve evangeliet. Hvilket godt kan få én til sommetider at overveje, om ikke mange kristnes iver efter at beskytte Gud mod forhånelse er mere islamisk end kristen. Og overveje, om ikke forsøget på at værne vor kristne kulturarv med undertrykkende magtmidler får samme kristne kulturarv til at forvitte.

*Leif Andersen, f. 1952, cand. theol., er lektor i praktisk teologi på Menighedsfakultetet og rejsepræst i Indre Mission. Har skrevet en række bøger, senest "Teksten og tiden – en midlertidig bog om forkyndelsen" bind 1 og 2 (2006).*



# Den jødiske Diaspora - at leve sammen og ved siden af hinanden

Af Bodil Skjøtt

*Forfatteren giver en oversigt over den jødiske diasporahistorie mhp. at overveje, hvad vi kan lære af den, og hvilke værktøjer en større forståelse af den kan give os, når vi som kirke og samfund skal forholde os til de nye diasporagrupper, som indvandringen bringer til Danmark. Forfatteren konkluderer, at "Den jødiske diaspora er et godt eksempel på, at kulturelle, etniske og religiøse grupper i et samfund har noget at bidrage med til hele samfundet, ikke på trods af at være anderledes, men netop ved at være det."*

Mennesker har altid flyttet sig. Det er ikke en ny situation, at mange af os i dag bor et andet sted, end hvor vi oprindeligt kommer fra. Også selv om opbruddet skete for flere hundrede år siden.

Årsagerne til, at vi har flyttet os, har været forskellige. Oftest har de været en blanding af frivillighed og tvang, af positive muligheder og negative omstændigheder. Vi brød op, fordi mulighederne et andet sted var større og bedre, eller fordi omstændighederne gjorde det nødvendigt. Hvad enten det så var tørke eller jordskælv eller bare det, at vi var blevet for mange, og som Abraham og Lot måtte dele os, for at der kunne være plads og mad nok til alle. Krig har oftest været årsagen til, at mennesker kom nye steder hen enten som flygtninge eller som krigsfanger. Det Gamle Testamente fortæller, hvordan Jerusalem blev erobret af babylonierne, og de fleste jøder derefter blev ført til Babylon enten som krigsfanger eller tvangsflygtninge. Andre af byens borgere havde, inden det kom så vidt, set, hvor det bar hen, og var derfor flygtet til Egypten. De slap således for at blive krigsfanger, men deres situation var den samme som deres, der endte i Babylon: De boede nu et andet sted end der, hvor de hørte hjemme. De var fremmede med et andet sprog, en anden religion, en anden kalender og en anden historie.

Det europæiske samfund og dermed også det danske oplevede i det 19. århundrede, hvordan millioner af mennesker flyttede sig og endte i Nord- og Sydamerika, i Australien og New Zealand. De var på jagt efter nye muligheder, men også på flugt fra sult og fattigdom – og religiøs

diskrimination eller direkte forfølgelse. Uanset grunden til opbruddet skabte de fleste sig en ny tilværelse et nyt sted. Ofte skete det med udgangspunkt i et diaspora-samfund, hvor man fandt sammen med dem, man delte sprog, religion, kalender og historie med.

I det 20. og 21. århundrede har vi oplevet en hidtil uset bevægelse af menneskemængder bort fra det, som i århundreder har været deres hjemsted eller -land, til nye, fremmede og ofte ugæstfrie steder. Sult, krig og politiske omvæltninger har været de vigtigste årsager til, at livet et sted blev afbrudt og rødderne rykket op, så man blev tvunget til at fortsætte tilværelsen et andet sted. Stammekrige i Afrika – ofte forbundet med kolonimagternes opdeling af kontinentet – har sendt, og gør det stadig, millioner af mennesker på flugt. Den ændrede politiske situation i Europa efter 1989 førte nye folkebevægelser med sig. Og sådan kommer det til at fortsætte.<sup>85</sup> Diaspora-fænomenet og diaspora-grupper er noget, vi alle berøres af – negativt, men bestemt også positivt. Vi kan bestemme os for, *hvordan*, men ikke, *om* vi vil forholde os til det. Det bliver vi nødt til, og vi er selv en del af det.

### Diasporaens jødiske rødder

Ordet diaspora er græsk og betyder ganske enkelt adspredelse. Semantisk har ordet imidlertid sine rødder i den jødiske tradition og bruges i første omgang om jøder, der bor uden for Palæstina og dermed uden for det jødiske hjemland.<sup>86</sup> Artiklens anliggende her er at give et rids af den jødiske diasporahistorie og i lyset af den se, hvad vi kan lære af den, og hvilke værktøjer en større forståelse af den kan give os, når vi som kirke og som samfund skal forholde os til de nye diasporagrupper, som flytter ind hos os selv. I hvor stor udstrækning skal vi se på os selv og de nye grupper, som er flyttet ind hos os – uanset af hvilken årsag, som en "salat bowl," hvor vi lever sammen, men hvor den enkeltes særkende ikke er

---

<sup>85</sup> Det anslås, at der i 2004 var 174 millioner migranter i verden: Der var 35 millioner i sub-Sahara Afrika; mere end 20 millioner mennesker i Vesteuropa levede i et andet land end det, de var født i. I USA var der 31 millioner migranter, hvoraf 85 % var kommet fra lande uden for Europa, sammenlignet med kun 38 % i 1970. I 2001 boede der i EU-landene omkring 20 millioner ikke-EU-borgere. I 2050 vil hver fjerde i USA efter al sandsynlighed være af latin- og sydamerikansk afstamning. Mellem 1990 og 2000 søgte over 5 millioner mennesker om asyl i EU-lande. Oplysningerne er taget fra Lausanne Occasional Paper No. 55. *A New People Next Door*, kap 1. Rapporten kan downloades fra [www.lausanne.org](http://www.lausanne.org).

<sup>86</sup> *The Encyclopedia of Christianity*, Vol 1. Grand Rapids: Eerdsman, 1999, s. 41.

et midlertidigt onde, som helst skal udviskes og forsvinde, men en ressource, som kan tilføre samfundet noget nyt og positivt. uden hvilket vi alle ville være fattigere. Eller i hvor høj grad er vi en "melting pot," hvor de andre helst skal blive som os og påvirkes af os og vores værdier. Man kan til tider få det indtryk, at påvirkningen den modsatte vej er noget, som aktivt skal forhindres.

Den jødiske diasporas historie viser et billede af, at det ikke er et enten eller. Jøder har i århundreder fastholdt en diaspora-tilværelse og bevaret deres jødiske identitet, samtidig med at de har bidraget til og selv er blevet påvirket af den kultur og det samfund, de blev en del af. Jødiske samfund i Nordafrika udviklede sig anderledes end jødiske samfund i Østeuropa, men for begge grupper gælder det, at de forblev jødiske. Mødet med det jødiske folk understreger vigtigheden af at fastholde sin identitet, og en stærk identitet er som oftest den vigtigste forudsætning for at kunne tilpasse sig og derved bidrage til et nyt samfund. At overleve som diaspora-jøde har til tider været forbundet med store vanskeligheder. Til andre tider har netop det, at man forblev jøde, været den positive grund til, at man fik skabt sig en tilværelse – ikke bare som jøde, men som borger i det samfund, man var en del af. Man kunne – fordi man var anderledes – bidrage med noget andre ikke kunne. Forskelligheden var en del af styrken.

### Diaspora/Galuth

Det kan være gavnligt at skelne mellem den jødiske diaspora (adspredelse) og den jødiske *galuth* (eksil).<sup>87</sup> Også selv om det, som måske begyndte som en diaspora-tilværelse, med tiden blev til en *galuth*, og *galuth*-tilværelsen i perioder oplevedes som en diaspora-tilværelse med muligheder og positive udfordringer. Fælles for både diaspora og *galuth* er forståelse af at være et andet sted end der, hvor man kommer fra og orienterer sig ud fra, og derfor også være anderledes. Men at være et andet sted og være anderledes behøver hverken at være negativt eller at være midlertidigt.

*Galuth* anvendes om den ufrivillige forvisning af jøder fra det jødiske hjemland efter templets ødelæggelse og de jødiske oprør mod den ro-

---

<sup>87</sup> Hebraisk for eksil eller forvisning; ordet bruges undertiden også om den jødiske diaspora; på yiddish "Goless". Isaac Lanman, red., *The Universal Jewish Encyclopedia*, vol 4. New York, 1941, s. 502.

merske besættelse først i 66-73 e. Kr. og endeligt i 132-135 e. Kr. Den jødiske diaspora er langt ældre og betegner den mere eller mindre frivillig emigration af jøder ud over i første omgang den græsk-romerske verden i tiden før år 0. Derfra – og bl.a. på grund af *galuth* spredte den jødiske diaspora sig videre ud. Når det hebraiske ord *galuth* / eksil til tider oversættes med diaspora/adspredelse, kan det forklares med, at der efter tabet af templet og Jerusalem ikke længere var tale om en frivillig diaspora for jøder.<sup>88</sup> Der var ikke noget hjemland at vende tilbage til, men mindet om hjemlandet levede videre. Det samme gjorde længslen og håbet om en gang at vende hjem. Hvor stærk længslen var, blev ofte bestemt af, hvordan forholdene i eksilet var. I perioder og i områder, hvor jøder oplevede ligeværd og (forholdsvis) lige rettigheder, nedtonedes oplevelsen af at leve i eksil. Men med nye bølger af antisemitisme, undertrykkelse og mistede rettigheder blussede følelsen af at leve i *galuth* / eksil igen op og med den en længsel efter hjemlandet. Ikke mindst efter romerrigets ophør og kristendommens udbredelse blev diaspora-tilværelsen til en *galuth*-tilværelse. Forfølgelser og pogromer forstærkede oplevelsen af at leve i eksil og dermed en længsel efter endnu en exodus. Ikke fra Egypten eller Babylon, men fra *galuth*.

Det 19. århundredes jødiske historie kan illustrere, hvordan livet i diasporaen kan ses fra to helt forskellige synsvinkler – bestemt af, hvad man selv håber på, men lige så meget af, hvordan omgivelserne forholder sig til én. For reformjødedommen var livet i diasporaen en positiv mulighed. Det blev ikke betragtet som noget midlertidigt, og reformjøder så ikke på sig selv som værende i eksil. At leve i adspredelsen var en mulighed for emancipation. Man havde gavn af og kunne bidrage til det samfund, man boede i, og det kunne man - ikke ved at holde op med at være jøde, men netop ved at være det. Reformjødedom inspirerede og lod sig inspirere af det samfund, man var en del af.<sup>89</sup> Man gjorde det *ikke* ud fra et ønske om assimilation eller et ønske om at opgive sin egenart. Netop ved at leve i diaspora kunne man være det, man som jøde var kaldet til:

---

<sup>88</sup> For de gammeltestamentlige profeter gjorde en lignende forståelse sig gældende. For dem var livet borte fra templet og Jerusalem også et udtryk for eksil og et resultat af Guds straf og noget, man ventede og håbede på ville ophøre (fx Ez 22,15).

<sup>89</sup> Med oplysningstidens nye strømninger var man kommet ud af middelalderens ufrivillige ghetto. Man kunne blande sig i samfundet og samtidig forholde sig kritisk til ens egen tradition. Der blev bygget synagoger, som mest af alt lignede kirker og endda havde orgler; tysk blev det sprog, man også benyttede sig af internt, osv.

Et lys for folkene. At det alligevel for mange førte til assimilation, er en anden sag. Det var ikke reformjødedommens mål, tværtimod.

Senere i det 19. århundrede drager den zionistiske bevægelse på flere måder den modsatte konsekvens af diaspora/*galuth*-tilværelsen. Den er ikke en mulighed, som skal udnyttes, men et nødvendigt onde, man må udholde, indtil planerne om et hjemland kan realiseres, og man kan vende "hjem" fra livet i eksil og skabe sig en tilværelse, som ikke skal leves *blandt* andre, men *som* andre og på lige fod med dem. I den udstrækning man fastholder en forståelse af, at det at være jøde er at "være et lys for folkene", er det ikke noget, man opfylder ved at leve iblandt dem.

### Diasporaens oprindelige geografi

At leve som diasporasamfund er i jødisk forståelse forbundet med geografi. At leve i diasporaen var i første omgang at leve uden for det område, hvor templet og Jerusalem var tilværelsens omdrejningspunkt. Det er også sådan, vi må forstå det, når der i Det Nye Testaments brevlitteratur sendes hilsen til "de udvalgte, der bor spredt som fremmede blandt andre folkeslag."<sup>90</sup> Sådan kan man skrive, når man har Jerusalem som tilværelsens udgangspunkt.

Den jødiske diaspora er, som nævnt, i første omgang et resultat af eksiltiden i Babylon – og Egypten – og inden da det nordlige kongeriges fald og de folkeflytninger, som det medførte, sådan som historien fortæller i Det Gamle Testamente.<sup>91</sup> Det som begyndte med flugt eller tvangsforflytning blev til en ny tilværelse med nye muligheder. Mange af de forflyttede tog nemlig profetens Jeremias ord til sig om at bygge huse og plante haver i deres nye hjemland og søge lykke og fremgang for den by, de nu boede i.<sup>92</sup> Da personkongen Kyros tillod jøderne i Babylon – og andre folk andre steder – at vende tilbage til Jerusalem og Judæa, undlod mange derfor at tage imod tilbuddet. De forblev i Babylon, som siden hen blev hjemsted for en vigtig jødisk koloni eller jødisk diaspora.<sup>93</sup> Herfra

<sup>90</sup> Se bl.a. Jak 1,1 og 1 Pet 1,1.

<sup>91</sup> 2 Kg 25; Jer 39.

<sup>92</sup> Jer 29,4-9.

<sup>93</sup> Der findes både en Palæstinensisk Talmud og en Babylonsk Talmud. Den sidste er længere og den mest anvendte. Den indeholder de diskussioner, som det jødiske samfund førte i Babylon omkring år 500 f. Kr. Det viser, hvilken rolle den jødiske diaspora i Babylon havde for hele det jødiske samfund den gang.

spredte jødiske kolonier sig til andre dele af landet og videre ud over det persiske og senere det græsk-romerske rige. Noget lignende gør sig gældende med de jøder, som i første omgang flygtede til Egypten. Også her opstod der med tiden store og vigtige jødiske kolonier. Efter Alexander den Stores død fulgte en tid med stor uro, skiftende magthavere og store bevægelser. Alt sammen gav det grobund og muligheder for flere jødiske kolonier. Fra Alexandria i Egypten og Antiochia i Syrien spredte de jødiske kolonier sig ud i hele den græsk-romerske verden. Når jøder i første omgang kommer til Rom, er det ikke som politiske fanger, der hellere vil være hjemme i Jerusalem, men som handelsmænd, der har søgt nye muligheder. Det samme gælder de jødiske kolonier i Nordafrika. De nye diaspora-samfund er ikke kun et resultat af krige og politisk uro, som tvinger jøder – og andre – til at flygte og derfor flytte sig. De er også et resultat af nye behov og nye muligheder for handel eller andet erhverv. Diaspora-jøden – og derfor græsktalende – forfatteren Strabo fra det 1. årh. f. Kr., skriver om sin samtid, at "der ikke findes den by, hvortil jøder ikke er nået." Det er måske en litterær overdivelse, men beskrivelsen af den jødiske diasporas udstrækning i ApG 2,9 læses fint som en bekræftelse på rigtigheden af Strabos kommentar. Her opregnes de områder, hvorfra jøder var kommet til Jerusalem for at fejre den jødiske pinsefest. De var kommet så langvejsfra som Mesopotamien i nordøst til Kyrene i Libyen i sydvest. Altså fra hele den græsk-romerske verden

### "Jerusalem er min fødeby"

I denne periode er den jødiske diaspora bundet sammen af Jerusalem og templet, men derimod ikke nødvendigvis af fælles sprog eller fælles kultur. Med Jerusalems fald og templets ødelæggelse mister jødedommen sit centrum og sit orienteringspunkt, men i tiden derefter opstår der snart andre jødiske centre i Palæstina, i Egypten og i Babylon, og senere forskellige steder i Europa, i Spanien og i Tyskland.

Hvor vigtig Jerusalem og templet var for den jødiske diaspora, får man et indtryk af fra det citat af den jødiske filosof Philo, som overskriften er hentet fra. Jerusalem er, siger Philo, "my native city ... and it is the mother city not only of the land of Judea, but also of many countries."<sup>94</sup> Sådan skrev Philo, og det selv om han var født, opvokset og tilbragte hele

---

<sup>94</sup> Her citeret efter Oskar Skarsaune, *In the Shadow of the Temple*. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2002, s. 73.

sit liv i Alexandria i Egypten. Han var samtidig med Jesus og var også jøde, og det selv om han havde et græsk navn, talte og skrev græsk og var en af sin tids mest prominente græske filosoffer. En tilsyneladende assimileret jøde, som deltog i det samfund, han boede i, på lige fod med andre. Samtidig var han sig bevidst at være jøde. Han orienterede sig ud fra Jerusalem og det, som foregik og blev sagt og foreskrevet der. Torahen og templet var stadigvæk diaspora-jødernes autoritet, og de årlige pilgrimsrejser til Jerusalem var med til at fastholde forbindelsen, hvad enten man selv kom der eller måtte nøjes med at opleve det gennem andre, som foretog rejsen, og som man identificerede sig med.

Efter templets ødelæggelse overtog de jødiske centre i og uden for Palæstina denne rolle. Gennem hele perioden spillede synagogen en vigtig rolle. Synagogen opstår i Babylon og i tiden efter eksilet. Synagogen eksisterer samtidig med templet, men dens rolle blev en anden efter år 70 og templets ødelæggelse, hvor det ikke mindst er synagogen som institution, der bliver et omdrejningspunkt for jødisk identitet.

Hvor stærkt og betydningsfuldt dette netværk var, kan bl.a. illustreres ved en sammenligning af de steder, hvor den jødiske diaspora var koncentreret, med de steder, hvor de første kristne menigheder opstod. Der viser sig her et meget stort sammenfald. Dette siger noget om synagoge-netværkets betydning og den tætte kontakt mellem de jødiske diasporasamfund. Herigennem holdt man sig orienteret, fik sine impulser og nye påvirkninger. Og så siger det store sammenfald af synagoger og kirker rigtigt meget om forbindelsen mellem jødedom og kristendom.

Betydningen af det fælles udgangspunkt for en forståelse af identitet og orienteringspunkt ses også i den jødiske festkalender og ikke mindst i sabbatten. Den jødiske festkalender er bygget op omkring højdepunkterne i det jødiske folks historie,<sup>95</sup> men også omkring rytmen i landet med såtid, høsttid og regntid. Selv for jøder, som aldrig har levet i landet og været afhængige af årstider dér, fortsætter tidspunkter og årstider i hjemlandet med at bestemme dagens, ugens og årets rytme og være den historie, som fortæller én, hvem man er, og hvorfor man gør, som man gør, og spiser, som man gør. Med synagogen havde man et fysisk centrum, som var meget mere end bare en ramme omkring gudstjenesten og andre religiøse handlinger. Med festkalenderen og ikke

---

<sup>95</sup> Påske, pinse og løvhyttefest, som fortæller om højdepunkterne i det jødiske folks historie: udgangen af Egypten, lovgivningen på Sinaj og ørkenvandringen.

mindst den ugentlige helligdag havde man en struktur, som dannede en barriere og satte et hegn omkring folket, så man undgik assimilation og fastholdt sin identitet som jøde. Man holdt fast i den historie og den livsstil, som gjorde det muligt at være til stede i samfundet og bidrage til det, samtidig med at man var anderledes og skilte sig ud. Som det ofte er sagt: "The Sabbath has kept the Jews more than the Jews have kept the Sabbath." De jødiske spiseregler har gjort det samme. De jødiske kosher-spiseregler har begrænset bordfællesskab med andre og derfor også begrænset den sociale kontakt, som naturligt fremmer assimilation.

Det faktum, at den jødiske religion i det romerske rige blev betragtet som en *religio licita* og dermed beskyttet af romersk lovgivning, var en medvirkende årsag til den jødiske diasporas fortsatte eksistens. Det græsk-romerske samfund var mindst lige så internationalt, som vores samfund i dag er det. Her måtte fastboende romerske statsborgere også forholde sig til, hvilke rettigheder og privilegier fremmede og tilflyttere skulle have, eller hvilke retsmæssige og politiske rammer der skulle gælde, for at samfundet kunne hænge sammen. Hvordan kunne diasporagrupperne leve i overensstemmelse med egne normer og regelsæt og samtidig bidrage til det samfund, de boede i og var en del af? Jøder havde en vid udtrækning af religiøs og social selvstændighed i det romerske rige med mulighed for at leve deres interne liv i overensstemmelse med "den fædrene overlevering." Det betød bl.a. retten til at opføre synagoger, undervise næste generation i Torahen, organisere lokale institutioner og udøve sit eget interne retssystem. Mens templet endnu stod, betød det også retten til at opkræve tempelskat, ligesom jøder ikke kunne pålægges at arbejde på sabbatten. Jøder kunne ikke tvinges til at indgå i hæren (for man kunne ikke tvinges til at kæmpe på sabbatten), men i stedet oprettede jøder selv særlige jødiske hærenheder. Der var ikke nogen ensartet lovgivning for, hvor, hvornår og hvordan jøder kunne få tildelt romersk statsborgerskab, men at de havde det, er der mange eksempler på.<sup>96</sup>

### **Kald til at være jøde - og til at overleve**

Jødedom var en anerkendt religion, og jøder havde derfor frihed til at "leve i overensstemmelse med de fædrene overleveringer" inden for rammer af romersk lovgivning. Det betød, at man havde mulighed for at va-

---

<sup>96</sup> Se bl.a. Victor Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews*. Jerusalem: Magnes Press, 1959 [5719], s. 296-378.



retage egne interne interesser, men forhindrede ikke, at man blev påvirket af eller ikke bidrog til samfundet. Det gjorde man i stor udstrækning - for at overleve. Derfor blev det sprog, man benyttede sig af, med tiden også græsk, ligesom jødiske navne enten blev erstattet med eller suppleret af græske og senere også latinske navne.

Ønsket om at overleve som kollektiv gjorde, at man organiserede sig med lokale samfund omkring synagogen, oplæring af næste generation og en særlig kalender. For jøders vedkommende er ønsket om at bevare deres egen struktur og særlige identitet stærkt forbundet med en forståelse af at være anderledes. Man er jøde i modsætning til alle andre, som er hedninger. Men netop fordi man som jøde også er kaldet til at være "et lys for hedningerne", kan det at leve blandt andre også ses som en forudsætning for at være det, man er kaldet til at være.

Men man har ikke bare et kald til at være anderledes - være "et lys for folkene." Man har også et behov for at overleve. Det må nødvendigvis medføre en tilpasning og en grad af assimilation. Tilpasning og det ikke unødigt at skille sig ud har altid - for alle og derfor også for jøder - haft at gøre med at skifte navn. Derfor ser vi også, at diasporajøder i den græskromerske verden i stor udstrækning tog sig græske navne. Måske oversatte man sit hebraiske navn og havde ofte både et hebraisk og et græsk navn. Navneskiftet begrænser sig ikke til bestemte steder i diasporaen eller bestemte sociale klasser, men findes overalt. Jøder går endda så vidt, at de også tager navne efter græske guder.

Trangen til navneændring har uden tvivl været drevet af de samme motiver, som senere får tyske jøder til at tage tyske navne. Et ønske om at tilpasse sig og ikke unødigt skille sig ud. Når de samme familier senere flytter til Amerika eller andre steder i den engelsktalende verden, oversættes navnene til engelsk. Når man så immigrerer til Israel, bliver navnene igen til hebraiske navne. Alt sammen ud fra ønsket om at passe ind, ikke på forhånd lukke døre eller afskære sig fra muligheder og ikke unødigt at være "de andre," men så vidt muligt blive som dem.<sup>97</sup>

At navne både kan åbne og lukke døre, kan nydanskere bekræfte. Hvorfor opleve unødigt modvilje eller mistanke, hvis ikke lige frem en

---

<sup>97</sup> Tuvya Zaretske fortæller i sin lille biografi, hvordan hans far for at komme ind på medicinstudiet i USA, efter at familien var kommet som indvandrere fra Østeuropa efter pogromerne i begyndelsen af det 20. århundrede, ændrede sit navn fra Abraham Zaretsky til Albert Carsen. Tuvya Zaretske, *Hineni*. San Francisco: Purple Pomegranate Production, 2004, s. 2.

lukket dør, når de henvender sig med et ikke-dansk navn, hvis det at skifte navn kan ændre på det? Hvorfor blive sorteret fra på forhånd, hvis det, at man heder Pedersen eller Hansen, sikrer, at man i det mindste kommer i betragtning?

### Diaspora og sprog

Det hebraiske sprog er stærkt forbundet med jødisk identitet. Hebraisk er det sprog, de jødiske helligskrifter er skrevet på, og det sprog, der har båret den religiøse overlevering helt frem til i dag. Selv efter at græsk blev det sprog, alle benyttede sig af, forsvandt hebraisk og aramæisk ikke. Men den jødiske diaspora tog det græske sprog til sig på en sådan måde, at Philo – den jødiske filosof – kunne kalde det "vores sprog." Selv benyttede han sig af græsk, når han diskuterede med andre jøder. Den vigtigste udvikling, når det gælder sprog og den jødiske diaspora, er uden tvivl Septuaginta, oversættelsen af Det Gamle Testamente til græsk. Hvad enten oversættelsen skete af hensyn til jøder selv, eller det var – sådan som det blev sagt i diskussionen dengang – for at gøre de jødiske skrifter tilgængelige for omverdenen (så de kunne være "et lys for folkene"), så kan betydningen af, at det skete, vanskeligt overvurderes. Det gælder i forhold til det jødiske samfund selv. Ved at oversætte Bibelen til græsk forblev historien og traditionen tilgængelig for græsktalende jøder. Men betydningen var endnu større for kirken. Den jødiske bibel, Det Gamle Testamente, kunne blive kirkens første bibel, fordi den allerede forelå på et sprog tilgængeligt også for ikke-jøder. Det er svært at forstille sig, hvordan den kristne kirke havde udviklet sig uden Septuaginta og uden umiddelbar adgang til den historie og tradition, som Det Gamle Testamente formidler.

Jødisk identitet – eller religiøs identitet – udelukker ikke en sproglig tilpasning. Det er vigtigere, at indholdet forstås, end at sproget fastholdes. Historiens hellighed er ikke bundet til sproget. Samtidig viser den jødiske diasporahistorie, hvor vigtigt et fælles sprog er for at bevare identitet og kontinuitet. Derfor opstår der nye sprog og dialekter i kølvandet af den jødiske diasporas. Af disse er *yiddish* det sprog/den dialekt, som har været mest udbredt.<sup>98</sup>

<sup>98</sup> *Yiddish* er et selvstændigt sprog, men er opstået som en blanding af hebraisk og tysk. Det er også blevet kaldt *taitisch*, en forvrængning af *deutsch*, eller *jiddisch* for *jüdisch*. Det er vanskeligt at dokumentere, hvornår sproget opstår, men da jøder flygter øst på efter forfølgelser i forbindelse med Den Sorte Død i Europa i det 14. århundrede, har de sproget med sig.

Det er vigtigt at forstå, at *yiddish* – og andre dialekter, som opstår i diasporaen, fx *ladino* – ikke er et resultat af undertrykkelse eller et ønske om selv at danne et ghetto-sprog. Det er i langt højere grad et udtryk for jødisk identitet og den jødiske religions styrke til at tilpasse sig, men at gøre det på sin egen måde – bl.a. ved at lave sit eget sprog. Som jøder i det græsk-romerske rige talte græsk, gjorde tyske jøder også – som gruppe – tysk til deres sprog, men på deres egen måde. I trit med at oplysningstiden i Tyskland nedbryder grænser, og assimilation sætter ind, fortrænges *yiddish* mere og mere som det sprog, jøder benytter sig af. I dag er der igen et ønske i visse jødiske kredse om at fremme *yiddish* sprog og kultur. Det er interessant, at dette sker i takt med, at flere og flere etniske grupper i Europa får deres selvstændighed. Det afspejler således en trend. *Yiddish* er først og fremmest blevet bevaret i ortodokse jødiske kredse. Selv i Israel i dag, hvor hebraisk igen er et talesprog, er der grupper af ortodokse jøder, som anvender *yiddish*, om end de er få og bliver færre. Anvendelse af *yiddish* findes især blandt de ortodokse jøder, som kun modstræbende har anerkendt den jødiske stat. Brugen af *yiddish* er således blevet en måde at udtrykke sin protest og modvilje på

Historien viser, at man som diasporasamfund godt kan overtage et nyt sprog og endda oversætte egne religiøse skrifter til det nye sprog. Det kan man gøre ud fra et ønske om at gøre egne religiøse skrifter tilgængelige for det nye samfund og således bidrage med ens egen tradition, men motivet kan også være, at man selv fortsat skal kunne forstå egne helligskrifter og således bevare dem som fortsat relevante for næste generation. Samtidig viser historien, at etnisk og religiøs identitet er tæt forbundet med et sprog. Derfor opstår *yiddish* – og andre jødiske dialekter.

### **Den jødiske diaspora i Danmark**

I det 17. århundrede udtalte Ludvig Holbergs sig om det jødiske mindretal i Danmark på følgende måde:

Hvad sig anbelanger de Jøder, som har fået tilladelse til at bo paa visse Steder udi Kongens Riger og Lande, da mærker man paa dem, at de er skikkeligere end de fleste jøder paa andre steder, hvortil aarsagen synes at være den, at de ikke bliver saa meget bespottet og forfulgt som udi de fleste andre Lande.

At der ikke går en lige linje mellem human behandling og ordentlig opførsel - uanset rækkefølgen på de to, viser eftertiden. Danmark har og-

så haft sine både litterære og korporlige jødefejder, som historien fra det 19. århundrede viser. Ligeledes hører det med til historien, at jøder i Danmark i det 18. århundrede blev tvangsindlagt til at lytte til kristne prædikener – helt sikkert ud fra et oprigtigt ønske om, at de måtte omvende sig til kristendommen.<sup>99</sup> Alligevel er der grund til – midt i diskussionen om nydanskere og diasporasamfund – "salat bowl" eller "melting pot" – at notere sig, at vi, siden de første jøder kom til Danmark i 1600-tallet, har haft et jødisk samfund, som har bevaret jødisk identitet, sin egen (fest-)kalender, sit eget (religiøse) sprog, sin egen skole og sit eget forsamlingssted, men også med tiden er blevet integreret i og har bidraget til samfundet i øvrigt. De kunne – i hvert fald i starten – kendes på både klæde- og dialekt. De har – ofte fordi de var anderledes – tilført samfundet noget nyt, uden hvilket det danske samfund ville have været fattigere.

Tilstedeværelsen af et jødisk samfund i Danmark – som andre steder i verden – har gjort det lettere for nye grupper af jøder at finde sig til rette, når krige eller nye forfølgelser gjorde opbrud og immigration nødvendig. Således "strandede" mange østeuropæiske jøder i Danmark i forbindelse med pogromerne i slutningen af det 19. århundrede, fordi der allerede var et jødisk samfund i landet, som man kunne knytte til ved. Andre fortsatte hele veje til Amerika. Det understreger, at diaspora-samfundet er en styrke ikke mindst i en verden, hvor opbrud og bevægelse er en del af virkeligheden. At kunne knytte til ved "ens egne" kan gøre det nødvendige opbrud mindre traumatisk og overgangen til en ny tilværelse lettere og hurtigere.<sup>100</sup>

## Opsummering

Et hurtigt blik på den jødiske diaspora har vist vigtigheden af et centrum og et fælles fysisk udgangspunkt for et diaspora-samfund. Det er med til at give den identitet, som ethvert menneske og ethvert samfund behøver

---

<sup>99</sup> Se for eksempel Martin Schwartz Lausten, *De fromme og jøderne, holdning til jødedom og jøder i Danmark i pietismens tid (1700-1760)*. København: Akademisk Forlag, 2000, s.265ff.

<sup>100</sup> At diaspora-samfundets opretholdelse ikke kun er betinget af en indre styrke, men også af et ydre tryk, er en anden side af sagen. Den danske overrabbiner, Bent Lexner, siger i et portræt i *Kristeligt Dagblad* i anledningen af sin 60-års fødselsdag, at danske jøder ikke blot integreres, men også assimileres. bl.a. fordi der ikke eksisterer nogen antisemitisme i Danmark. En anden og vigtigere årsag til, at det jødiske samfund i Danmark bliver mindre, er, at de jøder, som ønsker at bevare og dyrke deres jødiske rødder, i dag i stigende grad flytter til Israel. *Kristeligt Dagblad*, den 5. juli 2006.

for at overleve og udvikle sig og dermed kunne bidrage til omgivelserne. For den jødiske diaspora var det centrum i første omgang templet og Jerusalem. Med tiden opstod der andre tydelige jødiske centre, som overtog samme rolle, som templet og Jerusalem havde haft. Muligheden for og tilladelsen til at indrette og opføre synagoger har været af afgørende betydning, når jøder har etableret sig nye steder.

Synagogen og muligheden for at etablere et samfund i samfundet med egne skoler og andre jødiske institutioner har været af vital betydning for den jødiske diaspora. Her har man videregivet historien og traditionen, som er altafgørende for menneskers identitet. De udgør den "soft-ware," der giver den identitet, som er afgørende for, at man kan relatere til andre. Livet i og omkring synagogen har gjort det muligt at følge egen kalender, fejre egne fester og således fortælle, hvem man er, hvor man kommer fra og derfor er på vej hen. Alt sammen noget, der ikke afskærer en fra, men snarere muliggør, et engagement i samfundet.

Betydningen af oversættelsen af Det Gamle Testamente fra hebraisk til græsk kan ikke nok understreges. Det er svært at forestille sig, hvordan kirkens bibel havde set ud, hvis ikke Septuaginta allerede havde foreligget i kirkens første århundrede. Men de jødiske helligskrifers oversættelse til det sprog, som var blevet den jødiske diasporas sprog, understreger vigtigheden af, at næste generation kan tilegne sig sin egen historie og religion på det sprog, som er deres. Oversættelsen af historien til et nyt sprog betyder ikke, at den så tabes. Tværtimod. Oversættelsen er en forudsætning for, at historien kan bevares og fortsat tilegnes. Og uden historien om, hvor man kommer fra, kan man ikke gå i dialog med nutiden og heller ikke finde pejlemærker for fremtiden.

Den jødiske diaspora har været et netværk, som ikke mindst i vanskelige tider med nye forfølgelser og nye opbrud har været uhyre nyttig og fungeret som opsamlingssted og udgangspunkt, når jøder skulle etablere en ny tilværelse et fremmed sted. Som fremmed har man haft et samfund at knytte til ved, et sted at høre hjemme og en sammenhæng, som bekræftede ens identitet. Andre etniske diasporagrupper indtager mange steder samme positive rolle i verden i dag.

Den jødiske diaspora er et godt eksempel på, at kulturelle, etniske og religiøse grupper i et samfund har noget at bidrage med til hele samfundet, ikke på trods af at være anderledes, men netop ved at være det.

*Bodil Skjøtt, f. 1950 er cand. teol. Fra 1981-1989 arbejdede hun i Den Lutherske Kirke i Liberia udsendt af Dansk Ehtioper Mission. Siden 1989 har hun været ansat af Den Danske Israelsmission og fra 1989-1999 arbejdet på Caspari Center for bibelske og jødiske studer i Jerusalem. Side 2002 har hun desuden været ansat i Det Danske Bibelselskab. Sammen med Teol. Dr. Kai Kjær-Hansen er hun forfatter til bogen "Facts & Myth About Messianic Congregations in Israel" (Jerusalem, 1999).*

# En missionærs minoritetserfaringer fra muslimske lande

Af Leif Munksgaard

*I 34 år kom forfatteren som missionær og missionssekretær tæt på kristne minoriteter i Mellemøsten, Iran, Pakistan, Afghanistan og Indien. Minoritetserfaringerne varierede fra stor frihed og beskyttelse til diskrimination, ufrihed og forfølgelse. Samtidig med, at islamisterne fik større indflydelse, var der også moderate muslimer, som viste stor forståelse for de kristne og ønskede mere frihed og lighed for alle i samfundet. I stedet for at sige, at muslimerne i Danmark ikke skal have mere frihed, end de kristne har i muslimske lande, argumenterer forfatteren for, at der arbejdes på, at muslimer i Danmark får alle de rettigheder, som kristne bør have i den muslimske verden.*

I godt 25 år boede og arbejdede jeg i Mellemøsten som missionær. Siden 1999 har jeg været leder af Folkekirkens Tværkulturelle Samarbejde i Odense. Til denne stilling er knyttet jobbet som "præst for flygtninge og indvandrere" ved Domkirken i Odense. Derfor: Siden 1965 har jeg levet sammen med mennesker, der på en eller anden måde tilhørte samfundenes minoriteter.

## Armenierne

I Libanon var mine venner armeniere eller kristne palæstinensere. Armenierne udgjorde mindre end 10 % af landets befolkning, og en del af dem var stadig registreret som flygtninge uden arbejdstilladelser - og det 40 - 50 år efter de grusomme massakrer i Tyrkiet, som medførte drab af måske 1,5 - 2 millioner armeniere samt flugt for måske en million, hvoraf mange havde slået sig ned i Libanon.

Armenierne i Libanon fastholdt deres identitet som ortodokse kristne. Kirken var samlingssted for alle, og kirken fastholdt det folkereligøse, det teologiske og den folkelige historie, så armenierne kunne bevare deres identitet som kristne armeniere i et samfund, hvor arabiske kristne måske udgjorde 45 % af befolkningen, og muslimerne tilsvarende 45%. Derfor var kristne armeniere plus nogle tusinde kristne palæstinensere

med til, at de kristne tilsammen udgjorde et flertal i landet. Det var naturligvis ikke værdsat af muslimerne!

Men blandt armenierne var den fattige del af befolkningsgruppen i flertal. De ernærede sig som gadesælgere, mekanikere, bagere og lignende. Da flere af dem ikke havde arbejdstilladelser, fik de elendige lønninger, intet fast arbejde, og de boede i flygtningeslumkvarterer uden nogen form for moderne sanitære forhold. Kloakvandet flød midt i de smalle "gader" mellem skurene!

For næste alle armenierne var drømmen om hjemlandet i Tyrkiet meget nærværende. De drømte om at leve i deres eget land uden den arabiske kultur som den dominerende. Jeg fik elendigheden og drømmene om et nyt hjemland tæt ind på livet, for det var sjældent, at armenierne ikke talte om, hvor ubehageligt det var at føre en så kummerlig tilværelse i et land, som var anderledes, i og med at det var arabisk og med et stærkt islamisk pres.

### **Palæstinensiske kristne**

En af mine bedste venner i Libanon var en kristen palæstinenser. Han var kommet til Libanon som treårig. Hans forældre var flygtet fra deres hus og vingård/appelsinplantage lidt uden for Haifa. Familien havde ejet huset og vingården /appelsinplantagen i generationer. Men en sen januar nat i 1948 brød en jødisk terrorgruppe ind i huset. Hele den palæstinensiske familie blev gennet ud på vejen. Da familiens bedstefar højlydt protesterede over den urimelige behandling, blev han skudt, og så flygtede familien. Alt blev efterladt i huset, og de havde kun det tøj, de havde fået på, inden de kom ud på vejen. Efter et år kom de til Libanon, hvor min ven var vokset op som flygtning. Men han var dygtig i skolen og fik sig en god uddannelse. Senere fik han arbejde - og ved klækkelig bestikkelse fik han libanesisk statsborgerskab!

Men som kristen (græsk ortodoks) palæstinenser var han ugleset. Dels fordi han sammen med de øvrige kristne palæstinensere (og armeniere) var med til at skabe et kristent befolkningsflertal i Libanon. Men han var også ugleset af mange kristne fra Vesten, fordi de ikke kunne forstå, at min ven drømte om huset og vingården i det, der nu var Israel. Min ven burde da forstå, at han og alle kristne *skulle* finde det rimeligt, at Israel var blevet oprettet, for det var jo Guds handlingsplan for hans jødiske pagtsfolk! Personligt blev jeg også ugleset blandt kristne i Vesten, fordi jeg i mange sammenhænge gav udtryk for, at jeg fordømte den grusom-



me behandling, min vens familie var blevet udsat for af en jødisk terror-gruppe. Jeg talte hans sag blandt mine kristne venner i Vesten, og jeg gjorde gældende, at jeg heller ikke kunne forstå, at Israel var en del af Guds plan, når landet blev befolket af mennesker, der klart og tydeligt fornægtede, at Jesus var Kristus. Det medførte, at jeg blev stemplet som "håbløs," fordi min "kristendomsforståelse var håbløs og forkert!"

### **Kristne i Bahrain og i Kuwait**

De kristne i Bahrain er for det meste udenlandske fremmedarbejdere fra Pakistan, Indien, Sri Lanka og Filippinerne samt nogle få fra den vestlige verden. Nogle kristne behandles særdeles godt og er endda blevet selvstændige forretningsfolk og tjener mange penge. Andre er ansat hos regering/kommune og har rimelige forhold. Men mange er ansat på elendige betingelser og er udsat for et misbrug, der er yderst kritisabelt. Dette gælder især kvinder, som er ansat hos private som hushjælp. Blandt dem er der en del, som udsættes for vold og/eller seksuelt misbrug, og "det offentlige" gør næsten intet ved disse forhold. I deres hjemlande er der heller ingen, der gør noget ved sagen. Dog har den filippinske regering forsøgt at få bilaterale aftaler med de forskellige regeringer. Men de "private," ulovlige ansættelsesagenturer flourer i Bahrain og i de øvrige Golfstater, og det skaber alvorlige problemer.

Imidlertid har kristne rimelige forhold mht. kirker og menighedsliv i både Bahrain og Kuwait. De få nationale kristne har også gode forhold med mulighed for ansættelse i meget betydningsfulde stillinger. Eksempelvis har to kristne været ambassadører for Kuwait ude i den store verden!

Alligevel taler kristne om muslimer som "herrefolk", der ikke har meget tilovers for kristne og kristendom. Men de siger det ikke i det offentlige rum, for det kan medføre ubehagelige repressalier. Det hører også med i billedet, at de sidste ti år har gjort det vanskeligere at være kristne i både Bahrain og Kuwait, fordi de unge islamister er kommet på banen med stærk kritik af regeringerne og mange forlangender om mere islamisering af samfundet inkl. flere restriktioner overfor kristne i de forskellige arabiske Golf-lande.

Det til trods har fx regeringen i Kuwait talt islamisterne imod, og en indenrigsminister har klart og tydeligt sagt, at der skal være plads til kirker og kristne i Kuwait. Det skete så sent som midt i 90'erne, og selv i dag har kristne missionærer - dog i begrænset omfang - lov til at drive mis-

sion i både Kuwait og Bahrain. Og gennem de sidste 6-8 år er der i Qatar åbnet op for kirkebyggeri på trods af stærke islamiske protester, mens kristne fremmedarbejdere også har gode forhold i De Arabiske Emirater.

## Iran

De anglikanske, presbyterianske og katolske kirker havde rimelige forhold i Iran under shahens regeringer. Biskop Hassan Deqhani-Tafti var endda inviteret med, da shahen holdt den store tusindårsfest i Persepolis, den fest, hvor alle kongelige fra den ganske verden var inviteret. Kong Frederik den 9. og dronning Ingrid var også med. Biskop Hassans tilstedeværelse var en klar tilkendegivelse af shahens positive holdning til religionsfrihedsprincippet, for biskop Hassan var jo oprindeligt muslim!

Den gamle assyriske kirke og den armensk-ortodokse kirke var fuldt anerkendte som hørende hjemme i Iran. Og selv om nogle kristne af og til oplevede en vis hån og nedværdigende behandling, så var forholdene tålelige for de kristne og i visse sammenhænge endda særdeles gode. Fx kunne de frit drive deres egne skoler, hvor der blev undervist, ikke bare i armensk og assyrisk sprog, men også i armensk og assyrisk historie. Kristendomsundervisningen var naturligvis stærk også i protestanternes "missionskoler," hvor der var mange muslimske elever.

Men det til trods så var vi kristne en minoritetsgruppe, der skulle tilpasse sig den persiske kultur og shahens jernhårde politiske hånd. Privat og i kirkerne kunne man dog udfolde sig med diskussioner, bibeltimer og samvær på tværs af kulturer og religioner. Men ligegyldigt hvordan man forholdt sig til flertallet af persiske venner og bekendte, så man i mindretal, når det drejede sig om missionsforståelse.

Nogle missionærer var af den overbevisning, at man - som missionær - kun var i Iran for at omvende de "fortabte" muslimer. For min part var jeg i lighed med biskop Hassan af den opfattelse, at det i højere grad drejede sig om at konsolidere kirken, så den blev stærk nok til at modtage eventuelle konvertitter, der - hvis de forlod islam - ville være overladt til det familieskab, som kirken kunne tilbyde dem.

Men så kom revolution, og der blev vendt op og ned på alt. I løbet af et par måneder blev den første anglikanske præst myrdet. Missionshospitalerne blev lukket eller "nationaliseret." Nogle udenlandske missionærer blev fængslet. Biskop Hassan blev udsat for mordforsøg, og da han ved Yassir Arafats intervention hos Khomeini slap ud af Iran, blev hans søn dræbt. Bibelselskabets iransk-armenske leder blev myrdet, og flere

andre kristne "forsvandt." Det viste sig hurtigt, at al Khomeinis tale om kristnes betydning i Iran var uden værdi, og militserne kunne frit gøre, hvad de ville, og det kan de såmænd også i dag - i hvert fald i visse situationer.

### **Kristnes flugt fra Mellemøsten**

På denne baggrund er det vel ikke så mærkeligt, at mange kristne - med de nødvendige økonomiske midler - forlod Mellemøsten for at slå sig ned i Europa, USA eller Australien. Derfor er det ikke mærkeligt, at alle kirkeledere - lige siden 1960'erne - har beklaget, at kristne i stort tal har forladt landene. Kirkerne er blevet mindre, og alt for mange kompetente lægfolk er forsvundet. Det har gjort kirkerne mere sårbare. Ganske særligt i Iran og Irak, men også i Egypten og i Pakistan.

For min part kunne jeg sagtens forstå kirkelederne, men jeg havde endnu mere sympati for de familier, hvor en mor og en far argumenterede for, at deres børn ikke havde en fremtid i lande, hvor muslimerne var eller ville blive i flertal. Far og mor forklarede, at deres børn skulle have en fremtid i samfund, hvor de frit kunne udfolde sig kulturelt og kirkeligt. Som forældre fandt de, at minoritetssituationen var en trussel, der skabte frygt for kristnes fremtid i Mellemøsten.

### **Missionssekretær**

Mange rejser bragte mig tit til Indien, Pakistan, Iran og det arabiske Mellemøsten. Ved talrige forhandlinger med kirkeledere fik jeg indsigt i, hvordan de kristne i Inden følte sig uglest af mange i det omliggende hindusamfund. Kristne udgjorde/udgør mindre end 3 % af den indiske befolkning, og selv om en del kristne har gjort det særdeles godt - med store huse, godt arbejde og pensionspenge i banken - så er de fleste kristne fattige, og mange er kasteløse. Fattigdommen gør sig især gældende blandt stammefolkene, adivasierne/bjergfolk, der lever under kummerlige forhold. Disse adivasier er som kristne et mindretal, der på sin vis patroniseres af kirkelederne, da de har "opdaget", at den vestlige verden har taget disse fattige stammefolk til sig, fordi de har "opdaget," at disse fattige bjergfolk er "gode projekter," der har brug for selv den meste simple hjælp, der ikke er omkostningskrævende for missionselskaberne. Men da de fleste adivasier ikke har nogen særlig uddannelse - en del er såmænd analfabeter - så er de helt klart en minoritet indenfor kirken, og endda en minoritet, som ikke er velset!

I Pakistan fik jeg også en oplevelse af, hvordan kristne havde det i et samfund, hvor islam var og er den dominerende religion. En biskop sagde det klart og tydeligt. "Jeg vil fortælle jer meget om, hvordan det er at være kristen – og endda konvertit. Men det, jeg fortæller jer om, det vil jeg ikke citeres for!"

En anden biskop var i begyndelsen af 1980'erne meget optaget af, at kristne ikke skulle have et bestemt antal pladser i parlamentet, for, som han sagde, "Jeg ønsker ikke, at kristne skal være en anerkendt *minoritet*, for så bliver vi aldrig andet end tålte, og det, fordi vi er anderledes!" Videre sagde han:

Jeg ønsker ikke at være en politisk minoritet, ligegyldigt, hvor "anerkendt" jeg er, for som minoritet er jeg sat i bås, og det er, hvad muslimer ønsker for os kristne. Vi skal være i en bås - i en "millet" - og kun hvis jeg bliver muslim har jeg min fulde ret som pakistaner, fordi jeg så har påtaget mig den "rigtige" identitet!

Denne biskop forlod Pakistan, fordi han blev for kontroversiel - både i kirken og i samfundet generelt. I dag er han biskop i England - og som sådan endda den første "udenlandske" biskop i England!

### **Bahrain og Kuwait igen**

Fra 1985 var jeg tilbage i Bahrain. Islamiseringen var ved at slå igennem blandt studenterne på universiteterne. Shia-muslimerne, som udgjorde og udgør landets majoritet, markerede sig også stærkt med krav om anerkendelse som fuldgyldige *statsborgere*. Hidtil havde flertallet af shia-muslimer ikke haft statsborgerskab, fordi de - efter regerings mening - som persisktalende var iranere! Regeringsmagten lå nemlig i hænderne på arabiske sunni-muslimer, og de ønskede under ingen omstændigheder at få et persisktalende shia-muslimsk flertal i landet. Det ville trods alt true de arabiske sunni-muslimers magt! Alt dette medførte nye censurforhold, og det blev vanskeligere at importere kristne medieprodukter, fordi censurens forsøgte at begrænse islamisternes chancer for at protestere mod "for meget" kristendom i landet!

Alligevel holdt den regerende emir hånden over kirkerne og de kristne, og han gjorde igen og igen gældende, at der skulle være plads til kristne i Bahrain - både de få statsborgere og de mange fremmedarbejdere. En personlig oplevelse viser emirens holdning med al tydelighed: Jeg

havde fået arrangeret et møde med emiren, fordi generalsekretæren for The Middle East Council of Churches var i Bahrain for første gang. Jeg syntes, det kunne være nyttigt, at generalsekretæren mødtes med emiren. Under mødet, som var planlagt til at tage 15 minutter, blev samtalen mellem emiren og generalsekretæren mere og mere intens, fordi de i samtalen fokuserede på fredsforståelse ud fra både en kristen og en muslimsk vinkel. Samtalen kom til at vare en hel time! Et par ambassadører fik lov at vente udenfor! Vi var fire til samtale hos emiren; generalsekretæren, en kristen forfatter fra Egypten, en lokal kristen med bahraini statsborgerskab plus undertegnede. Da vi havde forladt emirens palads, kørte vi tilbage til et hotel, hvor vi blev mødt af en chauffør fra emirens palads. Han havde en gave til hver af os. Gaven var et guldur, som jeg senere i Danmark hos en guldsmed fik vurderet til kr. 45.000!

I Kuwait blev islamiseringen for alvor akut i 1990'erne. Universiteterne summede af de unges utilfredshed med regeringen. Islam blev brugt som "våben" mod en regering, der var for sekulariseret og fyldt med ledere, der misbrugte deres positioner til at skalte og valte med offentlige midler, som de havde lyst, mens de også tog beslutninger, der ikke var i overensstemmelse med gældende lov eller praksis.

### **Flere hændelser var betydningsfulde:**

1. Ved en større bogmesse var der en stand, hvor man udstillede og solgte en bog, der var én lang nytænkning og nytolkning af islam. Bogen blev solgt i et par tusinde eksemplarer, inden censuren opdagede, hvor farlig bogen var, for den gik i sin tolkning langt videre, end traditionelle muslimer kunne acceptere. De usolgte bøger blev beslaglagt, og informationsministeren blev fyret!

2. I kooperativerne (brugsforeningerne), som sad på næsten 70 % af det samlede fødevarer salg i Kuwait, var der en bestyrelsesgruppe som pludselig ville stoppe kyllingeimporten fra Danmark. Begrundelsen var den enkle, at et politisk parti i Danmark havde fået vedtaget en lov, som medførte, at danske kyllinger - efter kuwaiternes mening - ikke blev slagtet på fuldgyldig islamisk vis. Indenrigsministeren i Kuwait greb ind og afskedigede brugsforeningsbestyrelserne. Ingen andre end ministeren skulle fastlægge den slags!

3. Uden for kooperativerne begyndte forskellige imamer at stille cam-

pingvogne op. Oven på campingvognene satte de højtalere, og så afspillede de barske prædikener, som var blevet holdt i moskeerne. Ud over parkeringspladserne blev der skældt ud over regeringsforholdene i Kuwait, og med kritiske røster blev regeringen beskyldt for ikke at fremme islam i landet. Det blev også råbt, at de kristne og alle de andre "fremmede" var uønskede i Kuwait, fordi de ikke var muslimer. Igen trådte indenrigsministeren frem og forbød imamerne at bruge campingvogne og højtalere til propaganda. Efter få dage var campingvognene blevet fjernet og kørt langt ud i ørkenen!

4. I Saudi Arabien havde en ledende islamisk lovkyndig erklæret det ulovligt for muslimer at ønske "glædelig jul" til de mange kristne fremmedarbejdere i Saudi, og det blev forbudt at sende julekort til kristne, for ved at gøre det ville muslimer jo indirekte være med til at legitimere, at Jesus var Guds søn! De islamistiske studenter på universiteterne i Kuwait begyndte at sætte plakater op rundt om i byen, hvor de erklærede det forbudt at sende julekort til kristne i Kuwait. Igen trådte indenrigsministeren frem og talte studenterne imod. Han sagde noget i denne retning:

Vi er glade for de kristne fremmedarbejdere og landets egne kristne sønner i Kuwait. De er lovlige, og de er med til at holde samfundsmaskineriet i gang i Kuwait. De skal have lov til at fejre både jul og påske og pinse i Kuwait, og de skal have frihed til at gøre det formiddag, eftermiddag og aften/nat i deres kirker og i deres hjem!

5. Hvert kvartal importerede vi næsten 4000 andagtshæfter, kaldet "Our Daily Bread." En sommer var der i juli måned et andagtsstykke, hvor en engelsk baptistpræst havde skrevet noget om, at han kendte mange fromme muslimer, men han kendte ikke en eneste muslim, der vidste, hvad frelsesvished var for noget! Dette blev udlagt som en kritik af islam, og så blev andagtshæftet sat på censurlisten, hvorefter det ikke kunne importeres igen. Det var katastrofalt, for det betød, at hæftet, der udkom hvert kvartal med nye andagtsstykker, ikke længere kunne distribueres til de godt 9000 mennesker, der brugte hæftet. Jeg bad om foretræde hos ministeren. Jeg forklarede sagen og tillod mig at sige, at jeg som lutheraner udmærket vidst, at kun ved Guds nåde bliver man frelst, og – fortsatte jeg – jeg ved også, at det er islamisk tradition, at ligegyldigt, hvor mange

gode gerninger en muslim foretager sig i dette liv, så frelses muslimen kun, når Gud lægger sin finger på nådens vægtskål til fordel for ham, der står for den store dommer. Og så fortsatte jeg: Men det ved den engelske baptistpræst tilsyneladende ikke! Ministeren smilede og sagde, "Hvis jeg nu river de famøse sider ud af andagtshæfterne og noterer, at det kun var den bestemte side, der er blevet forbudt, så kan du få lov til at importere andagtshæfterne igen!" Nu var det min tur til at smile – og takke!

## I Danmark

Mine mange år i den muslimske verden har givet mig mange modstridende erfaringer. Islamiseringen tog til, mens jeg boede i den muslimske verden. Men mange muslimer tog også afstand fra islamisterne og fortalte igen og igen, at de foragtede islamisterne. De moderate muslimer ønskede nemlig mere frihed og lighed i samfundene. Jeg har altså oplevet både islamiserende stramninger og utrolig venlighed og forståelse for kristne og deres ikke altid lige gode vilkår i den muslimske verden.

Hvad skal jeg så i Danmark? Skal jeg kæmpe for, at muslimerne ikke skal have mere frihed her, end de giver til kristne i de lande, hvor islam er flertallets religion? Nej, det mener jeg ikke. Jeg skal tvært imod "kæmpe" for, at muslimer i Danmark får alle de rettigheder, som jeg mener, kristne bør have i den muslimske verden. Det mener jeg, fordi jeg er overbevist om, at religionsfrihed er det værktøj, vi har brug for, når mennesker med forskellig tro skal være naboer. Og det skal være religionsfrihed i dets fulde betydning, nemlig den, at enhver har lov til at skifte tro – uanset hvad deres forældre eller andre i familien kan mene om sådan et skifte.

Derfor har jeg en opgave i forhold til mine muslimske venner i Danmark. Jeg skal efter bedste evne hjælpe dem til at forstå, at det i Danmark er tilladt at kritisere det "hellige." Jeg skal efter bedste evne hjælpe dem til at få frihed til at dyrke deres religion, som det nu er tilladt indenfor rammerne af dansk tradition og lovgivning. Jeg skal hjælpe dem til at forstå, at de med mig og andre kristne har et fælles ansvar for, at minoriteterne får samme rettigheder som dem, der er majoritetens.

Til sidst: I min daglige morgenbøn beder jeg følgende:

Herre Gud, du ved, at jøder, kristne og muslimer i fællesskab bekender, at du er Herre. Hjælp os så til, at vi holder op med at

bekæmpe hinanden, så vi i fællesskab kommer til at gå ad den vej, der fører os til dit rige. Det beder jeg om i Faderens og Sønnens og Helligåndens navn!

Må det dog ske - her og alle vegne - hvor mennesker bekender, at Gud er vor Herre og skaber, og må det ganske særligt ske i et land, hvor vi med stolthed proklamerer, at *frihed er det bedste guld!*

*Leif Munksgaard, f. 1942, er uddannet boghandler og har studeret islam på Hartford Seminary. Har været missionær i Libanon 1965-69 (på børnehjemmet Fuglereden), i Bahrain, Kuwait og Iran 1970-79 (udvikling af kristne boghandler), i Bahrain 1985-92 (udvikling af Family Bookshop-butikkerne) og i Kuwait 1993-1999 (udvikling af kirkens ressourcecentre). Var i perioden 1979-85 missionssekretær i DMS med ansvar for kontakten Indien, Pakistan, Afghanistan, Iran og Mellemøsten. Har siden 1999 været leder af Folkekirkens Tværkulturelle Samarbejde i Odense.*



# Muligheder for gensidig anerkendelse i Danmark

Af Safet Bektovic

*I sin kommentar til Hans Raun Iversens artikel om anerkendelse giver forfatteren et muslimsk perspektiv på spørgsmålet om anerkendelse. En egentlig juridisk anerkendelse af muslimske trossamfund ville have en vigtigt symbolsk og politisk betydning for muslimernes selvforståelse og for deres integration i det danske samfund. På det kulturelle og politiske plan drejer det sig om for muslimerne at blive anerkendt og accepteret i det danske samfund uden at miste deres identitet. Når det gælder religiøs anerkendelse, kan målet ikke være en absolut anerkendelse af hinandens religioner, men opgivelsen af myten om religiøs overlegenhed.*

Anerkendelse er et af de vigtigste antropologiske og sociale elementer i et samfund. Religiøs og kulturel mangfoldighed, som kendetegner de fleste moderne samfund, inklusive det danske, aktualiserer behovet for anerkendelse på en ganske ny måde. Man kan tale om en ny samfundsdynamik, hvor "kamp om anerkendelse" mellem individer og forskellige grupperinger udgør en væsentlig drivkraft.<sup>101</sup> Forståelsen af mangfoldighedens ufordringer er således af afgørende betydning for både reguleringen af de indbyrdes relationer og udviklingen af et sammenhængende fællesskab.

Hans Raun Iversens artikel om anerkendelse og selvforståelse må betragtes som et yderst vedkommende bidrag til diskussionen om anerkendelse i det multireligiøse Danmark. Den gør rede for den kompleksitet, som begrebet rummer, samtidig med at den belyser de forskellige aspekter af anerkendelsesforholdet, så det bliver muligt at forstå dets

---

<sup>101</sup> Det er titlen og mottoet på et hovedværk, *Kamp om anerkendelse*, af den tyske tænker Axel Honneth, Habermas' efterfølger ved universitetet i Frankfurt, som forsøger at formulere en ny kritisk samfundsteori, hvor menneskers indbyrdes anerkendelsesrelationer indtager en afgørende betydning. Honneths tese går ud på at bevise, at individets selvrealisering og identitetsudvikling i høj grad er afhængig af anerkendelse; den, man kan opnå i henholdsvis privatlivet og den brede sociale sammenhæng.

betydning, både hvad angår individets personlige selvrealisering og samfundets sociale udvikling.

Ved at tage udgangspunkt i Axel Honneths social-filosofiske betragtninger i forhold til anerkendelsesproblematikken skelner Hans Raun Iversen mellem fire forskellige anerkendelsesplaner: 1) Personlig anerkendelse, som vedrører "den enkeltes muligheder for at udvikle sin egen identitet", 2) juridisk anerkendelse, som henviser til lovgivningen, 3) kulturel og politisk anerkendelse, der omfatter en række aspekter af det kulturelle og politiske liv, og 4) religiøs anerkendelse, som hentyder til anerkendelse mellem religioner.<sup>102</sup>

Det er en dækkende og relevant opdeling, også i forhold til en muslimsk synsvinkel. Jeg vil i det følgende prøve at kaste lys over nogle af de vigtigste spørgsmål, når det gælder anerkendelse af muslimer i Danmark og muslimernes anerkendelse af de andre.

### **Juridisk anerkendelse**

Afklaringen af de lovmæssige bestemmelser i forhold til religionernes juridiske stilling er et godt udgangspunkt for diskussionen om anerkendelse af de forskellige trossamfund i Danmark. Retlig regulering og anerkendelse af tilstedeværelsen af muslimer i det danske samfund vedrører et overordnet plan og er dermed med til at sætte rammerne for diskussion om islams status i det nye multireligiøse Danmark. Derfor starter jeg også med det juridiske aspekt.

Islams aktuelle juridiske status kan sammenfattes med følgende ord: Det er ikke et af staten/grundloven "anerkendt", men kun et af Kirkeministeriet "godkendt" trossamfund. Og det gør en forskel. Hvorvidt denne forskel har afgørende betydning for muslimerne, har der været en hel del diskussion om, ikke mindst i forbindelse med Muhammed-krisen sidste år, som netop satte fokus på spørgsmålene om ytringsfrihed og anerkendelse.

Diskussionerne har bl.a. vist, at betegnelserne "anerkendt" og "godkendt" kan bruges på vidt forskellige måder afhængigt af motivation, samt at manglende skelnen mellem begrebet "anerkendt religion" – som i virkeligheden dækker over flere forskellige ting – og begrebet "anerkendt

---

<sup>102</sup> Jf. Hans Raun Iversen, "Anerkendelse og selvforståelse" i Lisbeth Christoffersen (red.), *Gudebilleder – ytringsfrihed og religion i en globaliseret verden*. København: Tiderne Skifter, 2006, s. 209-228.

trossamfund," som henviser til den retlige status, man har som religiøst samfund hos den danske stat, kan føre til store misforståelser. Størstedelen af debattens hovedaktører – dvs. danske politikere og offentlige personligheder på den ene side og muslimske repræsentanter på den anden – talte således nærmest forbi hinanden. For de første var det vigtigst at klargøre, at sagen handlede om ytringsfrihed, og dermed påstå, at islam var anerkendt i Danmark, mens de sidste holdt fast i, at sagen handlede om krænkelse af religiøse følelser og dermed netop var udtryk for en manglende anerkendelse af islam. Og der var ikke så meget plads til saglig debat og forsøg på forståelse af hinandens synspunkter.

Ytringsfrihed er naturligvis et grundelement i det danske demokrati, men det skulle vel ikke hindre en forståelse af muslimernes behov for anerkendelse. Det bemærker bl.a. teologi-professor Troels Engberg-Pedersen, som i sine kritiske kommentarer til henholdsvis regeringens og statsministrenes håndtering af sagen skriver:

At anerkendelse er en sag af afgørende vigtighed for mennesker, burde egentlig være indlysende for enhver. Men det er det jo altså ikke. Regeringen kunne have lyttet til nogle af de eksperter, som den har i sit brød, men i øvrigt er jævnt hen ligeglad med. Antropologer, sociologer, religionsvidenskabsfolk, teologer osv.: Alle vil samstemmende kunne forklare i detaljer, at gensidig anerkendelse er en afgørende forudsætning for den sammenhængskraft i det danske samfund, som statsministeren så gerne taler om.<sup>103</sup>

Hermed ikke sagt, at anerkendelse er et enkelt og uproblematisk forhold. Tværtimod fremstår den som en stor opgave og en udfordring for os alle. Politikere og muslimske repræsentanter har dog et særligt ansvar. Og opgaven kan ikke løses uden om gensidighed, der som et minimum indbefatter udbredelsen af saglig viden om hinanden, komparativ kultur- og religionsforskning og viljen til at bidrage til fællesskab på tværs.

Lytter man til en betydelig del af de herboende muslimer og ikke mindst til dem, der ser sig selv som danske muslimer, kan man forstå, at juridisk anerkendelse af islam - på linie med fx jødedom, katolicisme og

---

<sup>103</sup> Troels Engberg Pedersen, "Profetkonflikt: striden står om anerkendelse." *Politiken*, den 28. januar 2006.

en række andre kristne trosretninger, der i forvejen er anerkendte ifølge grundloven – ville have en vigtig symbolsk og politisk betydning for muslimernes selvforståelse og deres integration i det danske samfund. Lovgivningen om anerkendelse vedrører imidlertid også andre religiøse retninger og trossamfund, som nu står på Kirkeministeriets liste over godkendte trossamfund eller måske udenfor, og dem skal der også tages hensyn til.

Her står den danske regering over for en udfordring, nemlig at følge op på 1849-grundlovens § 83 og udforme en tilsvarende lovgivning på området.<sup>104</sup> Som det understreges af lektor i religion og ret og forskningskoordinator for satsningsområdet Religion i det 21. århundrede ved Københavns Universitet, Lisbet Christoffersen, er der grund til,

at den danske regering afklarer både den retlige og den symbolske rolle for trossamfund i Danmark. For det første er der behov for klare og utvetydige regler, der kan læses samlet i en lovgivning, ikke blot i spredte bemærkninger – så reglerne kan forstås af dem, de vedrører. For det andet er der behov for anerkendelse. De to ting kan ikke adskilles.<sup>105</sup>

Opfyldelsen af grundlovens paragraf vil være med til at regulere de religiøse trossamfunds rettigheder og pligter i forhold til det danske samfund samt tydeliggøre spørgsmålene vedrørende religionsfrihed og religionslighed. En eventuel lovgivning, som placerer religionerne i et mere ligestillet forhold, ville uden tvivl imødekomme religiøse mindretals ønske om anerkendelse, inklusive en betydelig del af muslimerne.

Det skal nemlig også nævnes, at en del muslimer ikke er interesseret i denne anerkendelse. Som en imam udtrykte det på en kristen-muslimsk konference afholdt i august 2006, "har muslimerne ikke bedt om en anerkendelse fra den danske stat, og de mener heller ikke, at staten skal anerkende islam." Formodentlig skyldes denne udtalelse en misforståelse af anerkendelsesordningen. For det handler ikke om anerkendelse af religionerne som sådan. Heller ikke kristendom, jødedom eller nogen anden religion har brug for at blive anerkendt af staten, idet religionerne ved-

---

<sup>104</sup> I den nuværende grundlovs § 69 står der stadigvæk, at "de fra folkekirkens afvigende trossamfund forhold ordnes nærmere med loven," men sådan en lov er aldrig blevet vedtaget.

<sup>105</sup> Lisbet Christoffersen, "Anerkendt som trossamfund." *Politiken*, den 21. februar 2006.

rører menneskets forhold til Gud og ikke dets forhold til staten. Og det skal ikke være en statsopgave at afgøre, hvad en religion er. Til gengæld er der brug for juridisk anerkendelse af religiøse trossamfund med en lovgivning, som kan være med til at regulere rettigheder og pligter for religiøse trossamfund samt en række organisatoriske og praktiske spørgsmål, som har at gøre med deres virke og rolle i den nye multireligiøse situation.

Først når man har afklaret det forhold, kan man spørge, om herboende muslimer fortsat vil nøjes med den nuværende status, hvor muslimske trossamfund kun har vielsesret. Om disse alligevel vil gøre det, fordi de i virkeligheden ikke bryder sig om en sekularistisk orden eller måske ingen interesse har i religion/islam, er en anden sag. Men i et bredere perspektiv, hvor religionerne udgør et element i kulturmødet og i politisk og kulturel anerkendelse, kan der i hvert fald ikke herske tvivl om, at retlig regulering af religionernes status har en vigtig betydning.

### **Kulturel og politisk anerkendelse:**

Ifølge de tilgængelige statistiske oplysninger skønnes det, at der er op mod 205.000 borgere med muslimsk baggrund i Danmark. Det betyder, at islam rent faktisk er den næststørste religion i Danmark. Det er den blevet på relativt kort tid og på baggrund af muslimernes massive indvandring i landet i de sidste årtier. Derfor er der stadigvæk en række åbne spørgsmål i forhold til islam som en ny religion i Danmark. Tørklædedebatten, muslimske børn og gymnastikundervisning, indførelse af islamisk religiøs praksis i det offentlige rum med fx tilladelse til rituel bøn i skoler og på arbejdspladser er kun enkelte udtryk for det spændingsforhold mellem accept og mistænkeliggørelse, som præger debatten omkring muslimerne i Danmark.

Samtidig fører muslimerne deres egen kamp for at blive anerkendt og accepteret i det nye samfund uden at miste deres identitet. Og selvom en betydelig del af dem ikke opfatter det som et modsætningsforhold at være dansk og muslim på én gang, føler de sig ikke som anerkendte. Denne holdning var gennemgående hos en række muslimer, jeg talte med i løbet af en lytterunde, foretaget i april 2006 blandt muslimske organisationer og moskeer i Danmark.

Det er dog forskellige elementer, de lægger vægt på, når de taler om accept og anerkendelse. Nogle prioriterer en juridisk aner-

kendelse på linie med fx jødedom og forskellige kristne tros-samfund. Andre er optaget af de (negative) politiske holdninger og savner en bred politisk anerkendelse af islam som en del af det danske samfund, hvor muslimer ikke betragtes som fremmedelement og antidemokrater. En tredje gruppe ønsker tilladelse til at bygge moskeer med minareter og etablere egne begravelsespladser, som vil være med til at markere muslimernes tilstedeværelse i Danmark. En del samtalepartnere udtrykker også undren over, at de – i et erklæret sekulært samfund – må registrere deres nyfødte børn på et kirkekontor og ikke hos kommunen.<sup>106</sup>

Det er især de yngre generationer, som er født og opvokset i Danmark, og som på mange måde betragter sig selv som danskere, der stiller krav om anerkendelse.

Og så kan man spørge: Hvad betyder det egentlig, når man hævder, at muslimerne også er en del af det danske samfund? I hvor høj grad fungerer de som en integreret del af samfundet, og på hvilken måde bidrager de til dets udvikling? Eftersom det handler om en proces, der som nævnt indeholder flere vanskeligheder, og som kun kan betragtes i et længere tidsperspektiv, kan der ikke gives et entydigt svar på det spørgsmål. Visse betingelser må være opfyldt, inden man overhovedet kan tale om integration. Først og fremmest må muslimerne yde fuld loyalitet over for de danske institutioner og myndigheder og tage det sekulære og multireligiøse samfund op som en udfordring i forhold til udviklingen af en ny kulturidentitet. Omvendt bør de ikke blive mødt med krav om assimilation og om at give afkald på deres religiøse identitet for at kunne blive accepteret som borgere. De kan bidrage til det danske samfund også som muslimer. På den anden side skal de etniske danskere heller ikke give afkald på noget for at kunne give plads til muslimske indvandrere.

Man kan nemlig godt "ville de andre uden at opgive sig selv."<sup>107</sup> Sagen handler jo ikke om et enten-eller eller om at indgå kompromisser på bekostning af egne kulturelle og religiøse kerneværdier. Den handler derimod om at forstå sig selv på en anden måde ved at forholde sig til den

---

<sup>106</sup> Leif Vestergaard, Safet Bektovic og Mogens S. Mogensen, *Rapport fra lytterunde blandt muslimske organisationer og moskeer*. Aarhus: Folkekirke og Religionsmøde, juni 2006, s. 17.

<sup>107</sup> Iversen, 2006, s. 209.

nye realitet, hvor mennesker med andre kulturer og religioner udgør en del af ens dagligliv. Det er noget med at forstå det universale både i sin egen og de andres kulturer og religioner og have et inkluderende syn på verden. Og så skal man selvfølgelig have en konsensus om fælles spille-regler og samfundets overordnede mål som en vejledende faktor.

Det er ikke så nemt, især når man tager det med i betragtning, at Danmark traditionelt har været et etnisk og religiøst homogent samfund, og at størstedelen af de muslimske indvandrere heller ikke har haft erfaringer med hverken religiøs og kulturel mangfoldighed eller med moderne sekulære samfund. Dette forhold gør, at mange er skeptiske over for religiøs og kulturel mangfoldighed. Der skal nemlig et overskud til for at overvinde angsten for de andre og være åben over for forandringer og gensidige påvirkninger.

Det aktuelle forhold i Danmark kendetegnes således ved en spænding, hvor man på én gang opfatter de andre som en trussel og en udfordring. Og i den situation står vi stadigvæk foran en vigtig opgave, nemlig (i fællesskab) at definere det, man må være fælles om, og det, man ikke nødvendigvis behøver at være enige om. Som nævnt ovenfor, må det fælles angå en overordnet kulturreference og fælles politiske spilleregler, mens det særegne må omfatte de specifikke normer og værdier, som kendetegner ens kulturidentitet.

Men vi har forskellige opfattelser af multikulturalisme. Ud fra en minoritetsvinkel kan den opfattes som en liberal og ikke-diskriminerende samfundsmodel, som sikrer minoriteterne mulighed for at bevare/udvikle deres identitet. Ud fra en anden, ofte (men ikke nødvendigvis) majoritetsvinkel, forstås multikulturalisme som en model, hvor forskellige kulturer - og i dette tilfælde muslimske kulturer og dansk kultur - eksisterer og udvikler sig side om side uafhængigt af hinanden, som en direkte trussel mod national identitet og samfundsstabilitet. Den kan også være en hindring for integration og må derfor forkastes.

Disse to karakteristiske holdninger lægger imidlertid for stor vægt på det normative. De opstiller multikulturalisme som en norm, som enten skal opnås eller forkastes. Man bruger her multikulturalisme som en politisk strategi, hvor man på en kunstig måde opstiller dilemmaet: multikulturelt eller monokulturelt samfund. Men realiteten er, at vi rent faktisk lever i et mangfoldigt samfund, hvor andre kulturer og religioner er blevet en del af vores dagligdag. Interkulturelle relationer er blevet et kendetegn på vores virkelighed. Og det handler nu om, hvordan vi forholder

os til denne mangfoldighed. Hvordan forstår vi de forandringer, der sker i kraft af mødet med de andre? Hvad betyder det, når man siger at vi skal tilpasse os den nye situation, og hvori består gensidigheden i denne tilpasning?

For muslimernes vedkommende handler det om at udvikle en ny identitet på baggrund af ganske nye præmisser, hvilket uløseligt hænger sammen med forståelsen af islams forhold til modernitet og det sekulære samfund. Det er for mange (ikke kun muslimer) et spørgsmål om at udvikle en europæisk islam, dvs. en forståelse af islam og en tilsvarende identitet, som harmonerer med Europas demokratiske tradition. Kan det lade sig gøre, og på hvilken måde? Vil det mest være til gavn for de vestlige samfund, eller også for muslimerne selv? Det er et spørgsmål, som ikke kan besvares entydigt, eftersom der er flere forskellige opfattelser af alle de begreber, der knytter sig til det - modernitet, sekulært samfund, tilpasning, integration. Man kan kun pege på nogle forhold, som er afgørende for forståelsen af problemet, og som kan bruges som udgangspunkt for en eventuel problemløsning.

Først må man konstatere, at danske muslimer er meget splittede i forhold til de fleste spørgsmål. De har på nuværende tidspunkt ingen repræsentativ institution, intet samlende organ, som kan tegne deres profil udadtil, udtrykke deres behov og varetage deres interesser. Og de mangler kapaciteter, som kan gennemtænke de store spørgsmål, der knytter sig til en kontekstuel fortolkning af islam og til muslimernes fremtid i Europa.

Dernæst mangler de en uddannelsesinstitution, som kunne være med til at artikulere og forholde sig til islams aktuelle udfordringer på et relevant videnskabeligt niveau. Som Hans Raun Iversen påpeger det, er adgang til uddannelse et væsentligt element i den kulturelle og politiske anerkendelse. Nu handler det ikke så meget om muligheden for at etablere friskoler, da muslimerne allerede nyder godt af den gældende lovgivning, men om adgangen til en teologisk uddannelse i islam på universitetsniveau, som udover at tilbyde en relevant uddannelse for imamer også kunne levere et videnskabeligt bidrag mht. forståelse af forholdet mellem islam og modernitet. Det er meget rigtigt, når kirkeministeren pointerer (i et interview i *Berlingske Tidende*, den 20. august 2006), at den danske stat er yderst imødekommende overfor muslimernes behov for friskoler ved at finansiere dem med 85 % af deres budget. Men det afhjælper ikke dårlig undervisning i koranskoler og bidrager ikke i sig selv til



udformning af en europæisk form for islam, som netop efterlyses af mange danske politikere, inklusive kirkeministeren selv.

Det er forskning i islams filosofi og teologi, i muslimsk tradition og moderne bevægelser og islams forhold til modernitetens udfordringer, der sikrer et solidt fundament for islams integration i den vestlige verden. Der er også en del erfaringer fra andre europæiske lande, som i samarbejde med muslimske trossamfund har udviklet islamstudier på universiteter, og som vi i Danmark kunne drage nytte af.<sup>108</sup> Men lige nu mangler der interesse fra staten i at engagere sig aktivt i et sådant projekt, mens de herboende muslimer er tilbageholdende over for projektet, som de opfatter som en måde, som staten ønsker at kontrollere islam på. På længere sigt skulle der imidlertid ikke være tvivl om, at en sådan teologisk uddannelse i islam ville gavne både muslimerne og det danske samfund som helhed.

### **Religiøs anerkendelse**

Gensidig anerkendelse mellem religionerne indeholder et spændingsforhold mellem på den ene side en fastholdelse af ens egen religiøse sandhed som absolut og på den anden side en anerkendelse af, at andre religioner også bygger på Guds åbenbaring og dermed er legitime veje til Guds sandhed.

Hvorvidt det overhovedet er muligt at anerkende hinanden uden at relativisere sit eget ståsted, har jøderne, de kristne og muslimerne diskuteret igennem tiderne, uden at de er kommet til en fælles forståelse af kriterierne for denne anerkendelse. Når man betragter andres religioner, tager man nemlig altid udgangspunkt i sin egen, sin egen forståelse af åbenbaring og gudsforhold, og det er forskelligt fra den ene til den anden religion på trods af en fælles kultur-historisk baggrund og monoteistisk tankegang, som jødedom, kristendom og islam afspejler på hver sin måde. Samtidig er det kendetegnende for en yngre religion, at den ser sig selv som et korrektiv eller opfyldelse af de ældre. Dette forhold komplicerer yderligere den gensidige anerkendelse. Forklaringen på dette problem går langt ud over denne artikels emneområde og er en opgave for

---

<sup>108</sup> Erfaringer med universitetsuddannelser i islamisk teologi fra en række europæiske lande, bl.a. Bosnien-Hercegovina, Østrig, Holland og Tyskland fremlægges i henholdsvis rapporten *Imanuddannelser i Europa* (Københavns Universitet, 2005) og *Islam at European Universities*, (Københavns Universitet 2006). Rapporterne er udarbejdet af Birgitte Schepele Johansen på baggrund af hendes undersøgelser på området 2004-2005.

en religionernes filosofi og/eller teologi. Her må jeg nøjes med at påpege et par konkrete forhold, som er relevante for forståelsen af mulighederne for en gensidig anerkendelse mellem kristendom og islam.

Det er ikke nogen hemmelighed, at muslimerne helt fra begyndelsen har haft en forventning til de kristne om anerkendelse af islam som religion og af Muhammed som profet. Dette udspringer af en grundtanke i muslimernes selvforståelse, hvor islam opfattes som en grundlæggende religion, allerede åbenbaret til Adam (som ifølge Koranen betragtes som den første profet i en række, som slutter med Muhammed), og som - i sin oprindelige form - betragtes som moderen til alle religioner. I det historiske åbenbaringsforløb, hvor man tror, at alle folkeslag har fået ét og samme guddommelige budskab via deres profeter, indtager Abraham - ifølge den muslimske tradition - en særposition. Han betragtes som en af de vigtigste profeter; den, der stærkest markerer troen på én gud og genetablerer den oprindelige monoteisme, som fører tilbage til Adam. Abraham er således et forbillede på at være monoteist eller, som Koranen siger det, *hanif*. Samtidig fremhæves det, at profeten Muhammed "står Abraham nærmest" og har til opgave at bekræfte Abrahams tro. Derfra kommer så en forventning til henholdsvis jøder og kristne om at anerkende islam som sand religion. Det er en forventning, som stadig ligger i luften i de diskussioner og samtaler, som muslimer fører med jøder og kristne. Hvorfor skulle det være et problem for dem at anerkende vores profet og helligheden af vores koran, spørger muslimerne, når vi anerkender jeres religion, jeres profeter og hellige bøger?

Omvendt kan man spørge, om en anerkendelse af Muhammed som profet og Koranen som Guds åbenbaring ikke vil være ensbetydende med, at man bekender sig til islam, da den islamiske trosbekendelse netop indeholder de to elementer (Koranen som Guds åbenbaring og Muhammed som Guds profet). Man kan også spørge, om en eventuel anerkendelse af Muhammed fra de kristnes side ville tage højde for muslimernes tro på, at han (Muhammed) er "profeternes segl," og at Koranen er Guds direkte tale. Eller ville det ikke snarere ske ud fra kristendommens kriterier for profeter og forståelse af Guds ord?

Her vil jeg have lov til at citere biskop Niels Henrik Arendt, som stiller det problem op på følgende måde:

Hvis man seriøst overvejer, om Muhammed kan tilkomme en sådan anerkendelse, løber man imidlertid ind i et problem, nem-

lig om den anerkendelse, som man ud fra et kristent syn eventuelt ville kunne yde Muhammed, overhovedet er den anerkendelse, som muslimerne ønsker.<sup>109</sup>

Omvendt har muslimerne et forholdsvist mindre problem med at anerkende kristendom, for troen på Jesus som Guds profet og evangelierne som Guds åbenbaring udgør en del af deres tro og er rent faktisk en af islams trosartikler. Men er denne anerkendelse – hvor man anerkender Jesus som Guds profet, men afviser inkarnationstanken og dermed troen på Kristus som Gud, og hvor man tror på evangeliernes guddommelige oprindelse, men samtidig hævder, at de kristne har forfalsket dem – en anerkendelse, som tilfredsstillende de kristne?

Det er altså umuligt at yde en absolut anerkendelse af den anden religion, men det er heller ikke det, sagen handler om. I strengere forstand er vi som mennesker aldrig i besiddelse af absolut sandhed. Hele vores tilværelse, inklusive vore religiøse holdninger, er underlagt relative sandheder og relative kriterier. Uanset hvilken religion vi tilhører, forbliver Det Ultimative uopnåeligt. Også Poul Knitter vil sige, at vi må opgive myten om religiøs overlegenhed. Og visse sufi-retninger, ikke mindst de, der tager udgangspunkt i Ibn-Arabis (1165-1240) lære om den "transcendente enhed" bag religionerne, taler for religiøs mangfoldighed.

Samtidig må man erkende, at der ikke kun er tilhængere af andre religioner, men også ateister og religiøst indifferente mennesker, der har en forventning om anerkendelse. Ingen bør stå uden for anerkendelsesmuligheden, men heller ikke være fri for kritisk vurdering. Og man kan godt tage de andres trosoverbevisninger og livsanskuelser alvorligt og vise dem respekt uden at relativisere sit eget ståsted. Det er netop den opgave, der kræver "kritisk anerkendelse af andre og realistisk forståelse af sig selv."<sup>110</sup>

*Safet Bektovic, f. 1966, ph.d., er ekstern lektor ved Afdeling for Systematisk Teologi på Københavns Universitet. Har forsket i religions- og kulturmøder, europæisk islam samt islam og modernitet. Blandt hans publikationer er "Kulturmøder og religion. Identitetsdannelse blandt kristne og muslimske unge" (2004).*

---

<sup>109</sup> Niels Henrik Arendt, *Gud er stor! Om islam og kristendom*. København: Forlaget Anis, 2001, s. 96.

<sup>110</sup> Iversen, 2006, s. 226.