

STREGER I ET FORVIRRET BILLEDE

Strejflys over udvalgte sider af tegningekrisen i 2005-06

D E N N Y V E R D E N

TIDSSKRIFT FOR INTERNATIONALE STUDIER

DIIS • København • 2007

Muhammed-tegningerne og den globale diskurs om islam

Danmark mod den muslimske verden?

I februar 2006 var Danmark i choktilstand. Udgivelsen af en række tegninger af profeten Muhammed i *Jyllands-Posten* (i september 2005), en avis uden større international betydning, førte til en global politisk krise. Det, der velsagtens var tiltænkt som en provokation mod danske muslimer, udviklede sig i løbet af nogle få måneder til en næsten surrealistisk konfrontation mellem det lille land og den muslimske verden. Danskerne sad tryllebundne foran fjernsynet og fulgte med i, hvordan deres ambassader og flag blev lagt for had. De hæslige scener fra Beirut, Damaskus, Islamabad og Teheran udløste dyb forfærdelse i et land, der ellers kun havde set sig repræsenteret igennem positive stereotyper i udlandet. Det som danske politikere har betegnet som landets største udenrigspolitiske krise siden anden verdenskrig, formidlede medierne som scener fra en 'global borgerkrig', som en verdensomspændende kultur- og værdikamp, som det engang så tolerant opfattede Danmark nu pludselig stod i centrum af.¹

Betragtet på lidt større afstand kan der dog ikke være tvivl om følgende: I denne konfrontation var Danmark først og fremmest et symbol. Dannebrog blev brændt som symbol på 'vesten', den formløse magt, som mange muslimer igennem årtier har følt sig ydmyget af. Begivenhedernes dramaturgi peger også i retning af, at de voldsomme reaktioner i den muslimske verden på ingen måde alene kan føres tilbage til udgivelsen af en række temmelig stereotype tegninger. De heftige protester var snarere et udtryk for mange muslimers ophobede politiske, økonomiske og sociale frustrationer, og for hvordan disse frustrationer blev udnyttet af autoritære regimer og islamistiske bevægelser til at mobilisere masserne til deres egne interesser. I den daværende verdenspolitiske kontekst syntes sagen om *Jyllands-Postens* Muhammed-tegninger dermed at bekræfte den allestedsnærværende modsætning eller dikotomi mellem islam og den vestlige verden.

På de følgende sider vil jeg anvende sagen om Muhammed-tegningerne som anledning til at se nærmere på den ganske ensartede globale



diskurs om islam. Det er nemlig i denne diskursive kontekst i hvilken globaliseringen af denne lokalpolitiske begivenhed skal forstås. I mere end et århundrede er denne diskurs blevet domineret af et billede af islam, hvis aksiomatiske grundantagelse er, at islam først og fremmest repræsenterer et lukket socialt system bestående af retslige og moralske regler, der bestemmer alt, hvad der vedkommer individets og samfundets liv. Ud fra dette synspunkt udledes påstande som fx at politik og religion er uadskillelige størrelser i islam, eller at det 'sande' islamiske statsvæsen skal være baseret på *sharia*, dvs. islamisk lov. Med en ellers sjælden enstemmighed karakteriserer islamiske aktivister og vestlige analytikere Muhammed som profet og statsmand i én person og præsenterer os for forestillingen om en islamisk kultur, hvis væsen er uforenligt med den vestlige demokratiske kultur. Dette 'fundamentalistiske' billede af islam er universelt udbredt og indgår efterhånden fast i almenviden i både den vestlige og den muslimske verden.

Naturligvis kritiseres dette moderne billede af islam også verden over. Det er blandt andet baseret på en tvivlsom kulturel determinisme, der bidrager til, at ikke kun den islamiske verden – men også den vestlige – på uhistorisk vis bliver repræsenteret som en homogen enhed mht. tro, moral, politik og social praksis. Denne nødvendige og legitime kritik må dog værgre sig imod en global virkelighed, hvori hovedpersonerne i en konfrontation mellem islam og vesten – som fx Osama bin Laden eller Samuel Huntington – har overtaget den diskursive førerstilling. Derudover synes den internationale politik at bekræfte det dikotomiske verdensbillede. Mens foreneligheden eller mangelen på samme mellem islam og demokrati er blevet til en sand besættelse i den offentlige debat i den vestlige verden, ser flere og flere muslimer interventionen i Afghanistan og Irakkrigen som bekræftelser af det islamiske verdensbilledes politiske konfrontationsscenario. Hvordan skal man forstå denne globale diskurs om forskellen mellem islam og vesten, og hvad har den med det moderne billede af islam at gøre?

Verdenssamfund, religion og offentlighed

Svaret på disse spørgsmål kræver først og fremmest teori. Den globale islamdiskurs er indlejret i en omfattende social kontekst, i hvilken begrebet verdenssamfund kan danne et analytisk ramme. Dette begreb er en sociologisk konstruktion, som gør det muligt at forstå den historiske mangfoldighed blandt globale udviklingsforløb som en kompleks sammenhæng af globaliseringens økonomiske, politiske og kulturelle dimensioner. Midt i denne verdenssamfundsmæssige udvikling står udbredelsen af moderne strukturformer, såsom kapitalistisk økonomi, bureaukratisk organisation, statsligt magtmonopol og formel rationelle videnssystemer. Ganske vist har det tyvende århundredes historie også

vist, at den globale dominans af modernitetens formelle bestanddele ikke nødvendigvis medfører konvergens af kulturelle verdener. Tværtimod forbindes den moderne opdeling af samfund i relativt autonome områder – såsom politik, ret, religion og videnskab – med forskellige kulturelle koder og historiske udviklingsforløb. Derved viser den abstrakte, globale modernitet sig reelt set at være en mangfoldighed af kulturelt specifikke former for modernitet.

Udviklingen af verdenssamfundsmæssige sammenhænge har ført til dannelsen af et gobalt gyldigt begreb om religiøsitet, der afspejler væsentlige aspekter af den vestlige kristendoms historiske udvikling. Siden det nittende århundrede har ikkeeuropæiske kulturer under Europas magtpolitiske dominans rekonstrueret deres religiøse traditioner på baggrund af denne moderne religionsopfattelse, og de har fulgt dennes dikotomier, som fx hellig/verdslig og transcendent/immanent. På samme måde som nationale stater har de integreret sig som relativt uafhængige subsystemer i et globalt system af religiøsitet; et system, hvis religiøse mangfoldighed faktisk bygger på et forholdsvis ensartet religionsbegreb.

Udviklingen af moderne viden om religion – og dermed også om islam – foregår i et diskursivt socialt felt, som jeg vil benævne global offentlighed. I denne sammenhæng er der to konceptuelle aspekter af dette offentlighedsbegreb, man skal lægge mærke til. På den ene side forstås denne globale offentlighed som en diskursiv 'dybdestruktur', i tråd med den unge Michel Foucaults diskursteoretiske arbejde. Derved danner denne struktur det erkendelsesmæssige grundlag for globale vidensformationer og den strukturelle forankring for begrebsmæssige modsætninger – som fx traditionel/moderne, religiøs/sekular og offentlig/privat. Det er disse ofte sjældent reflekterede diskursstrukturer, der står bag den globale nyfortolkning af religiøsitet og som også i den islamiske verden styrer den moderne forståelse af stat, kultur, religion og ret. På den anden side finder den reelle etablering af den globale dybdestruktur ikke sted i et magttomrum. Man må derfor løsrive sig fra det af Jürgen Habermas stærkt prægede begreb 'borgerlig offentlighed'. Den globale offentlighed er en social slagmark, hvor almenviden bliver etableret i en kontekst af internationale og nationale magtstrukturer. Dens opståen må opfattes som en konfrontativ inklusions- og eksklusionsproces, hvori liberalismens normative krav om lighed og gensidighed kun yderst sjældent bliver opfyldt.

Ud fra denne globalt udviklende modernitets teoretiske perspektiv er den vestlige og den islamiske verden blot forskellige former for verdenssamfundsmæssig udvikling. Denne artikels centrale tese er derfor også, at det islambillede, der er fremherskende i den nuværende globale diskurs om islam, netop ikke kan udledes fra religiøse primærkilder. Islam som et lukket system findes ikke i Koranen eller

Sunna, men kan forstås ud fra den historiske rekonstruktion af deres fortolkning i lyset af internationale forhold og moderniseringen af den islamiske verden. I idehistorisk henseende er det moderne islambillede en sammensmeltning af intern-islamisk reformlære, intellektuelle diskussioner om den kolonialt påførte modernisering af den islamiske verden og diskussioner om de vestlige videnskabelige-litterære fortolkninger af islam. Det er dermed blevet en del af den historisk-socialt selv- og fremmedtematisering af såvel islam som det vestlige samfund inden for en fremvoksende global offentlighed. Samklangen mellem islamister og orientaler er ikke baseret på islams essentielle, kulturelle særpræg, men er derimod resultatet af en verdenshistorisk proces, i hvis forløb selv- og fremmedbeskrivelser samt internationale magtkonstellationer overlapper hinanden på uoverskuelig vis.

Islamisk modernitet, Salafiyya og den vestlige verden

Sent i det nittende århundrede stod en islamistisk reformbevægelse – det moderne Salafiyya – i centrum for denne formative proces. Bevægelsen ville imødekomme modernitetens udfordringer igennem en genfortolkning af læren om ‘de fromme forfædres gyldne tidsalder’ (*salafiyuun*). I forhold til dens egne målsætninger kan man betragte Salafiyyas oprindelige intellektuelle reformbevægelse som mislykket. Det lykkedes ikke bevægelsen at omsætte dens ideer til en dynamisk reform af de muslimske samfund og dermed foranledige afslutningen på den vestlige verdens politiske, økonomiske og kulturelle hegemoni. Dog har bevægelsens grundlæggende ideer i stigende grad domineret den islamiske verdens politisk tankegang i det tyvende århundrede. Ideerne lever således videre i en trivialiseret og populariseret form i mange nutidige islamistiske ideologers tankegang. På den måde har brudstykker af salafitiske fortolkninger fået en væsentlig indflydelse på nutidens globale diskurs om islam, og de udfordrer vestens hegemoniske position i forhold til politik og kultur.

Hvis man slår op i standardværkerne om moderne islamisk historie, er Salafiyya frem for alt forbundet med tre indflydelsesrige islamiske reformatorers liv og virke: den revolutionære panislamisk orienterede Jamal ad-Din al-Afghani (1839-1897); Muhammed Abduh (1849-1905), al-Azhar-lærd og senere mufti af Egypten; samt dennes syriske elev og levnedsskildrer Rashid Rida (1865-1935). I det følgende vil jeg fokusere på disse tre personers virke, hvis tankegang og handlinger har haft afgørende indflydelse på islambilledet i såvel den muslimske som den vestlige verden. Disse tre ellers meget forskellige personers profiler har en række fælles træk, især mht. personligt livesforløb og politisk samtidsforståelse. Alle tre gennemgik både et klassisk islamisk og et ‘vestligt videnskabeligt’ uddannelsesforløb. I deres personlige religiøse udvikling nåede de alle i første omgang interesse for sufistisk islam,

før de efterfølgende vendte sig mod skriptualismen. Fortolkningen af normativ-religiøse tekster blev afgørende i deres fælles søgen efter den 'sande islam', mens de begyndte at betragte de mystiske strømninger som deres modstander. Som vidner til den europæiske imperialismes tidsalder anså de den muslimske verdens afstandstagen fra islams sande lære som dens store svaghed. De forbandt det politiske og militære forsvar af den islamiske verden imod ydre fjender – dvs. deres personlige erfaringer med den europæiske imperialisme – med nødvendigheden af intern reform.

De salafitiske reformatorer var overbevist om, at den islamiske religion var i fuldstændig overensstemmelse med de krav, der stilles til det moderne liv. De betragtede den fornuftsstyrede fortolkning af klassiske islamiske principper som en forudsætning og rettesnor for integrationen af de videnskabelige, økonomiske og politiske fortrin, som vesten havde opnået. Igennem offentlige foredrag, seminarer og udgivelser opfordrede de til reform af det traditionelle islamiske uddannelsessystem, som de så som en hovedårsag til de muslimske samfunds stagnation og deres manglende tilpasning til modernitetens udfordringer. Dette offentlige engagement bragte dog også reformatorerne i konflikt med indfødte og koloniale magthavere. På grund af sin revolutionære holdning var al-Afghani ofte tvunget til at skifte opholdssted, og han blev en rejsende fortaler for antikolonial kamp og islamisk reform. I forbindelse med de nationalistiske uroligheder, der sluttede med den britiske besættelse af Egypten i 1882, blev også Muhammad Abduh tvunget i eksil i en årrække. Efter at have opholdt sig i Beirut tilbragte han i 1884 adskillige måneder sammen med al-Afghani i Paris. Der grundlagde de en 'hemmelig muslimsk organisation' for islams enhed og reform, og de udgav en arabisk ugeavis, hvori de angreb de europæiske stormagters politik og det islamiske samfunds interne svagheder.

De islamiske reformatorers personlige beskæftigelse med Europa fandt ikke blot sted i form af rejser og eksilophold. Det er et væsentligt argument af denne artikel, at islamiske intellektuelle i hvert fald siden midten af det nittende århundrede bør opfattes som en fast bestanddel af den fremvoksende globale offentlighed. Arabiske, indiske og tyrkiske muslimer deltog i de politiske og videnskabelige debatter i Europa, der dengang frem for alt drejede sig om forholdet mellem religion og politik samt de moderne videnskabers udfordring af religiøs viden. Således diskuterede Afghani i et af sine værker fx Ernest Renans *L'Islamisme et la science*. Afghanis overbevisning om, at islams religiøse principper var nøglen til moderniseringen af den muslimske verden, kan delvis ses som et resultat af hans diskussion med Renan, som repræsenterede den dengang vidt udbredte opfattelse i Europa, at samfundsmæssigt fremskridt ikke kan opnås i samspil med – men snarere i modsætning til – traditionel religion. Også Muhammad

Abduh, der i sin tid som al-Azhar-lærd havde begejstret studerende fra hele verden, diskuterede Renans arbejde. Hans tankegang var præget både af islamiske klassikere og af europæiske filosoffer og forfattere, som fx Comte, Guizot, Spencer, Rousseau og Tolstoj, og han ville vise, at modernitetens videnskabelige og etiske rationalitet var en iboende bestanddel af islam.

På denne måde dannede den globale offentlighed sent i det nittende århundrede en diskursiv slagmark, hvor positiver, liberalt og traditionelt indstillede kristelige apologeter samt islamiske reformatorer kæmpede om hver deres udlægning af moderniteten. Under indflydelse af den franske statsmand og historiker Francois Guizots *History of Civilization in Europe* rekonstruerede fx al-Afghani og Abduh islam som en civilisation, der eksisterede som et ideelt samfund i de fromme forfædres gyldne tidsalder. På denne baggrund fortolkede de islams historie som et forfald på samme måde som vestlige orientalist, der opfattede islams forfald som et spejlvendt billede af fremskridtstroen i den europæiske oplysningstid. Begge reformatorer ligestillede den sande islam med indre engagement. Derved fulgte de igen oplysningstidens ide om fremskridt, nemlig at den menneskelige aktive stræben er en betingelse for skabelsen af en bedre fremtid. Samtidig erkendes også paralleler mellem deres islamiske reformtanker og kristelig apologetik. Guizot havde i 1860'erne skrevet lægapologetiske værker, hvori han fordømte positivismen pga. dens tendens til fatalisme. Hans forsøg på at forbinde videnskab og kristelig tro kan man også genfinde i Muhammed Abduhs syntese af videnskab og reformeret islam.

Derfor bør denne tilbagevenden til den gyldne tidsalder, som de islamistiske reformatorer argumenterede for, ikke forveksles med en blind overtagelse af traditionerne. Tværtimod, i lyset af datidens udfordringer bør disse traditioner om et ideelt muslimsk samfund fortolkes på ny ved hjælp af almen menneskelig fornuft og moderne videnskaber. Som hos talrige kristelige apologeter var Muhammed Abduhs teologiske tankegang også kendetegnet af hans bestræbelse for at bevise den grundlæggende forenlighed mellem åbenbaring og fornuft. Abduh delte altså ikke den moderne europæiske opfattelse, at det er en naturlov, at tro og fornuft er adskilte områder. Han adskilte ikke den guddommelige viljes evige autoritet fra moralteoretiske aspekter, og spørgsmål om moral, ret og tro forblev derved forbundet med hinanden. Hans egen religiøse naturlovsforståelse udviste en tendens til at fortolke *sharia* som et umiddelbart gyldigt retssystem i forbindelse med udformning af en moderne retsorden i de islamiske lande. Denne tendens til moderne retsliggørelse af *sharia*, samt fortolkning af islam som en 'lovreligion', optræder endnu tydeligere hos Abduhs elev Rashid Rida.

I forbindelse med Ridas juridiske og konstitutionalistiske reformteorier – der dog stadig betonedes *sharias* fleksibilitet og tilpasningsevne – udviklede

denne tendens til en positiv udlægning af islamisk ret sig til en central del af islamistisk ideologi i løbet af det tyvende århundrede. Dermed brød islamisterne endegyldigt med islamisk rets holistiske tradition og rekonstruerede denne på grundlag af et positivt retsbegreb som baserer på den moderne stats rolle som magtinstans. Det er karakteristisk, at Rashid Ridas retsliggørelse af islam, dvs. den indledningsvis skildrede rekonstruktion af islamisk tro som et rigtigt system af moralske og retslige regler, også blev bifaldet af vestlige orientaler. I et brev til sin ungarske kollega Ignaz Goldziher beskrev islamforskeren Martin Hartman fra Berlin i december 1912 Rida som en tænker, der var andre muslimer langt overlegen. Rida, der var politisk aktiv først i panislamiske og derefter tiltagende i panarabiske kredse, indskrænkede Abduhs brede definition af forfædrene til Muhammed og de direkte profeters tid. På denne måde fremmede han den 'fundamentalistiske' forståelse af islam, der uforanderligt åbenbarer sig gennem profetens liv, hvilket også hyppigt genfindes i vestlige orientalisters værker.

I lyset af etablering af europæiske retsordener i Egypten og Osmannerriget startede Abduh og Rida en offentlig debat om folkesuverænit og politiske institutioners lovgivningsmæssige muligheder. I et 'autentisk' islamisk retssystem, baseret på en nyfortolkning af *sharia*, så de et væsentligt bolværk mod det imperialistiske vestens politiske og kulturelle trusler. Rida videreudviklede disse tanker og blev under krisen i det islamiske kalifat i 1920'erne en af ophavsmændene til ideen om den islamiske stat. Denne skulle i sin konstitutionelle forankring være inspireret af Koranens principper og benytte *sharias* iboende potentiale til retslig fornyelse til at etablere en oprindelig islamisk orden. I forbindelse med den antikoloniale frigørelseskamp smeltede kampen om statslig suverænit sammen med tanken om en islamisk samfundsorden. I rekonstruktionen af islam i sammenhæng med en global offentlighed indgik politik og religion i en vekselvirkning, som både orientaler og islamister på anakronistisk vis projekterede tilbage til Profeten.

Salafitisk stiftere havde intensivt diskuteret vestens begreber, ideer og institutioner, og deres teologiske, juridiske og politiske reformideer dannede det teoretiske udgangspunkt for både sekulære og islamisk-orienterede reformbevægelser i det 20. århundrede. De salafitiske reformatorer relaterede en række ideer fra klassisk islamisk tankegang til Europas politiske ideer og indledte dermed en moderne transformation af videnssystemet i den islamiske verden. Ved at fremhæve guds transcendent, det muslimske samfunds enhed samt en søgen efter autenticitet i den gyldne tidsalders tradition sluttede al-Afghani, Abduh og Rida sig til præ-moderne tankestrømninger og reformbevægelser i islamisk historie, hvilket John Voll kategoriserede som en 'fundamentalistisk traditionslinie' inden for islam. Denne traditionslinie har så i en transformeret form videreudviklet sig til

moderne islamistisk tænkning, med de følgende personers ideologiske konstruktioner som de mest kendte eksempler: stifteren af det muslimske broderskab, Hassan al-Banna (1909-49), lederen af det pakistanske Jamaat-i Islami, Abu Ala Mawdudi (1903-79) og den egyptiske *spiritus rector* af den militante islamisme, Sayyid Qutb (1906-66).

Fra begyndelsen var udviklingen af det dengang så dominante islambillede forbundet med en fremvoksende global offentlighed. Denne offentligheds diskursive grundstrukturer var baseret på modernitetens kategorier, og det moderne islambillede blev i denne strukturelle kontekst i stor udstrækning præget af vestens orientalistiske tankegang. Dette kommer da også til udtryk i det høje antal muslimske lærde og intellektuelle, der diskuterede islams historie og lære med vestlige videnskabsmænd på orientalistkongresser i Paris, London, Leiden og Stockholm. Der findes klare paralleler til centrale dele af den videnskabelige orientalisme både i salafiternes fokusering på islam som en afgørende variabel i moderniseringsprocessen og i deres hermeneutiske skriptualisme, der var baseret på religiøse primærkilder.

Konklusion: ikke en kamp mellem civilisationerne

I lyset af denne historisk anlagte analyse af den globale diskurs om islam står det klart, at den tematiske modsætning mellem islam og vesten, der eksemplificeredes af sagen om Muhammed-tegningerne i begyndelsen af denne artikel, hviler på et udviklingsforløb på over hundrede år. I dette forløb har der i den offentlige diskurs i både den islamiske og den vestlige verden etableret sig et islambillede, som tager udgangspunkt i islamiske reformatorerers religionspolitiske overvejelser og vestlige orientalistes videnskabelige konstruktioner. Udviklingen af det moderne islambillede er dermed fast forbundet med en global proces, i relation til hvilken kulturelle forskelle er blevet formuleret ud fra en ret ensartet begrebslig dybdestruktur. Orienten er følgelig ikke blot en europæisk konstruktion drevet frem af koloniale interesser, som Edward Said ellers hævdede i sin berømte bog *Orientalism*. Det orientalistiske islambillede blev også blandt muslimske intellektuelle til en central reference i konstruktionen af en islamisk modernitet. I en kompleks historisk udviklingsproces blev bestanddele af den vestlige orientalisme derved til byggesten i moderne identitetsdannelse i den muslimske verden.

Sagen om Muhammed-tegningerne og den konfrontation mellem islam og den vestlige verden, som den symboliserede, drejede sig derfor heller ikke om en kamp mellem civilisationer. Vi blev snarere konfronteret med en konflikt mellem to polære verdensopfattelser, der er baseret på et historisk specifikt islambillede, som er opstået i den globale modernitets ensartede civilisationsmæssige sammenhæng.

Denne fælles civilisationsmæssige baggrund blev især åbenbar ved, at striden om udgivelsen af Muhammed-tegningerne drejede sig om abstrakte principper som fx sekulære samfund, meningsfrihed, pluralisme og demokratisk regeringsledelse. Det, vi oplevede, var altså ikke sammenstødet mellem kulturelt uforenelige positioner, men derimod en strid om udlægning af globalt relevante principper, hvilket den canadiske filosof Charles Taylor betegner som moderne politisk legitimitets *benchmarks*. Sagen om Muhammed-tegningerne har dog også vist, at disse abstrakte principper behøver et konkret indhold. Således er den ukrænkelige pressefrihed, som den danske statsminister fremførte i Danmark, på ingen måde alene baseret på universelle kategorier, men er også i dens specifikke fortolkning dybest set præget af landets historiske og sociale erfaringer. Disse erfaringer deles ikke på samme måde af mange muslimske indvandrere i Danmark eller af nogle af landets europæiske naboer. For eksempel ville den udbredelse af nationalsocialistiske ideer, der i dag er mulig i Danmark, øjeblikkeligt få statsadvokaturen i Tyskland og Østrig til at reagere.

Sagen om Muhammed-tegningerne gjorde os opmærksomme på, at globale standarder for moderne politisk legitimitet er underlagt en permanent social forhandlingsproces. Formidlet af medierne og eksilsamfund får denne forhandlingsproces tiltagende global karakter. Som i sagen om Muhammed-tegningerne finder fortolkningen og dermed konkretiseringen af abstrakte principper sted inden for rammerne af en global offentlighed, hvis sociale struktur tydeliggør de politiske og økonomiske uligheder i verdenssamfundet. Disse bestemmer den sociale forhandlingsproces om fortolkningen af globalt anerkendte principper og henviser også til kendsgerningen, at det i dag ikke længere er nok at nøjes med at opnå konsensus inden for etnisk, religiøs eller territorialt afgrænsede samfund. Ved disse forhandlinger drejer det sig mere og mere om en global proces. Ganske vist en global proces, hvori det moderne islambillede kan producere en bestemt diskurs om modsætninger og forskellighed, som har muliggjort både de stereotype tegninger i *Jyllands-Posten*, der fornærmede mange muslimer, og den uacceptable reaktion, der mobiliserede massernes had mod Danmark.

Dietrich Jung er seniorforsker ved DIIS og koordinator af indsatsområdet Religion, social konflikt og Mellemøsten

Note

¹ Denne artikel er en revideret og forkortet udgave af artiklen *Die Muhammad-Karikaturen und der globale Diskurs über den Islam*, udgivet i nr. 3/2006 af *Internationale Politik und Gesellschaft*. Begge artikler opstod i forbindelse med mit forskningsprojekt 'Islamic Radicalism and the Global Public Sphere: A Historical Genealogy of Modern Knowledge on Islam'. Jeg takker Statens Samfundsvidenskabelige Forskningsråd (SSF) for økonomisk støtte til dette projekt.

Litteratur

Cooke, Miriam & Bruce B. Lawrence, red. 2005. *Muslim networks from hajj to hip hop*. Chapel Hill og London: The University of North Carolina Press.

Ernst, Carl W. 2003. *Following Muhammad: rethinking Islam in the contemporary world*. Chapel Hill og London: The University of North Carolina Press.

Hourani, Albert. 1983 [1962]. *Arabic thought in the liberal age 1798-1939*. Cambridge: Cambridge University Press.

Jung, Dietrich. 2005. Politik eller religion: det muslimske Tyrkiet og den europæiske integration. DIIS Report 2005:9. København: Dansk Institut for Internationale Studier.

Jung, Dietrich. 2007. Islam and politics: a fixed relationship? *Critique: Critical Middle Eastern Studies* vol.16, no. 1: 19-35.

Simonsen, Jørgen Bæk. 2006. *Hvad er islam?* København: Akademisk Forlag.

Staun, Jørgen. 2006. *Mellem terror og folkelig protest – Europas islamistiske udfordring*. København: Dansk Institut for Internationale Studier.