



## Speciale

Lærke Nielsen

En komparativ undersøgelse af, hvorvidt og hvordan synagoger og moskeer har medvirket til at integrere hhv. jøder og muslimer i det danske samfund

Vejleder: Brian Arly Jacobsen

Afleveret den: 1. november 2017

En komparativ undersøgelse af, hvorvidt og hvordan synagoger og moskeer har medvirket til at integrere hhv. jøder og muslimer i det danske samfund.

*A comparative inquiry on whether and how synagogues and mosques have contributed to the integration of Jews and Muslims in the Danish society.*

Lærke Nielsen  
Vejleder: Brian Arly Jacobsen

Religionssociologi  
Institut for Tværkulturelle og Regionale Studier  
Københavns Universitet

November 2017

Anslag: 191.810  
Normalsider: 79,9

## Indholdsfortegnelse

Abstract .....	4
1. Problemformulering og indledning .....	5
1.1 Relevant eksisterende litteratur .....	7
2. Teori .....	9
2.1 Integration .....	9
2.2 Anerkendelse .....	12
2.3 Loyalitet.....	15
2.3 Rummet .....	18
3. Metode.....	20
3.1 Forskningsdesign og -strategi.....	20
3.2 Kvalitativt casestudie .....	20
3.3 Antal af jøder og muslimer i Danmark.....	21
3.4 Komparativt forskningsdesign .....	23
3.5 Empiri.....	24
3.6 Dokumentanalyse .....	25
3.6.1 Dokumentanalyse: Loyalitet.....	26
3.6.2 Dokumentanalyse: Rum .....	27
3.6.3 Dokumentanalyse: Anerkendelse .....	28
3.7 Interviews .....	28
4. Jøder og synagoger i Danmark – historisk baggrund.....	30
5. Analyse A.....	35
5.1 Reskr. af 16. december 1684 og reskr. af 24. maj 1737.....	35
5.2 Reskr. af 26. juli 1799 .....	36
5.3 Anordningen af 29. marts 1814.....	37
5.4 Kancelliskrivelse af 14. oktober 1828.....	39

5.5 Politivennen 1832, nr. 871 .....	41
5.6 Wolffs Agende .....	42
5.7 M. L. Nathanson .....	44
5.8 Jødeeden .....	47
5.9 Anerkendelseskamp.....	51
6. Muslimer og moskeer i Danmark – historisk baggrund .....	54
7. Analyse B .....	58
7.1 Hamad Bin Khalifa Civilisation Center .....	58
7.1.1 Den politiske proces .....	58
7.1.2 Indvielsen og modtagelsen .....	59
7.2 Imam Ali moskeen .....	64
7.2.1 Den politiske proces .....	64
7.2.2 Interview med Sayed Khademi .....	67
7.2.3 Interview med Rezaei: Imam Ali moskeen og integration.....	69
7.2.4 Interview med Rezaei: 'Danskhed' .....	71
7.2.5 Interview med Rezaei: Det danske sprog .....	72
7.2.6 Interview med Rezaei: Anerkendelse .....	73
7.3 Anerkendelseskampen for at blive godkendt .....	75
8. Diskussion .....	79
8.1 Minoriteten som trussel .....	79
8.2 Frygten for parallelsamfund .....	81
8.3 Territorialitetskampe .....	81
8.4 Territorialitet og integration .....	84
8.5 Integration gennem synagogen og moskeen?.....	89
9. Konklusion .....	94
10. Litteraturliste.....	96

Bilag A: Interviewguide

Bilag B: Transskriberet interview med Sayed Khademi d. 6. juni 2017

Bilag C: Transskriberet interview med Daniel Rezaei d. 6. juni 2017

## Abstract

This thesis seeks to determine whether and how synagogues and mosques have contributed to the integration of Jews and Muslims, respectively, in the Danish society. It examines a number of public documents related primarily to the historical legislation and the political debates and processes leading to the construction and use of Copenhagen's great synagogue in 1833 and two large mosques in 2014 and 2015. Two semi-structured interviews with two imams from the Imam Ali mosque help uncover unrecorded information and minority considerations about the mosque and its role in the integration of Muslims. A definition of integration that draws upon Axel Honneth's theory on recognition and James Connor's theoretical description of loyalty allows for a comparative analysis that avoids normative evaluations of acceptable and unacceptable divergence within Danish society. Using this definition, it becomes clear that both synagogues and mosques have played a part in the integration process of Jews and Muslims. But it also turns out that neither case represents a completely successful integration, since in both cases the aspect of recognition (i.e. the Danish society's recognition of the religious minority) as well as the aspect of loyalty (i.e. of the minority's loyalty toward Denmark) pose some challenges.

Roger W. Stump's conceptual framework applied in a further analysis of the findings of this research sheds some light on one additional facet of the subject. It reveals two different patterns in the relationship between the territorial strategies of religious groups (e.g. the construction or banning of religious buildings) and their consequences for a peaceful societal integration.

Hopefully, this inquiry might highlight some lessons from the past experiences with integration of religious minorities in Denmark. At least it will provide an alternative way of discussing the current challenges posed by the co-existence of different religious groups.

# 1. Problemformulering og indledning

## **En komparativ undersøgelse af, hvorvidt og hvordan synagoger og moskeer har medvirket til at integrere hhv. jøder og muslimer i det danske samfund.**

Min interesse for at stille jøder og muslimer op over for hinanden i en komparativ undersøgelse om integration udspringer af, at jeg har oplevet en tendens til, at jøder fremhæves som det gode eksempel ift. integration, mens det forholder sig omvendt med muslimer. Et eksempel på det første findes i en artikel i *Kristelig Dagblad* fra 2005, hvor kultursociolog Jacques Blum og journalist og ph.d.-studerende Eva Bøggild mener, at ”Erfaringerne fra 400 års jødisk integration i det danske samfund er så positive, at politikerne bør bruge dem som forbillede for en succesfuld integrationspolitik i dag.”<sup>1</sup> En artikel fra *Søndagsavisen* med overskriften ”Pape: Integrationen har slået fejl”<sup>2</sup> er et eksempel på påstanden om, at integrationen af muslimer er mislykkedes. Den konservative politiker Søren Pape Poulsen taler om integration af flygtninge og indvandrere generelt, men hans eksempler om ”vanvittige imamer, der prædiker had og mord” og ”moskéer, hvor hadefulde tunger prædiker krig”<sup>3</sup> afslører, at problemet iflg. ham er centreret om muslimer og moskeer.

Moskeer har spillet en fremtrædende rolle i integrationsdebatten, især i kølvandet på TV2-dokumentarserien ”Moskeerne bag sløret”, der blev sendt i foråret 2016.

Dokumentarserien viser vha. skjult kamera og to muldvarpe, hvordan hovedsageligt moskeen på Grimhøjvej i Århus opfordrer til voldelig og anden ulovlig adfærd.<sup>4</sup> Men hvordan har synagoger til sammenligning påvirket jødernes integrationsproces?

Den offentlige opmærksomhed omkring temaet integration er med til at motivere forskning på området. Men den betyder også, at man er nødt til at være varsom, når man i forskningssammenhæng beskæftiger sig med emnet og anvender begreber, der har fået politiske ladninger og normative konnotationer. Selve ordet integration giver nogle problemer, hvis man bruger det ureflekteret. Nogle forskere, så som Inger Sjørlev, advarer

---

<sup>1</sup> Clausen 2005

<sup>2</sup> Poulsen 2014

<sup>3</sup> Poulsen 2014

<sup>4</sup> Braagaard 2016

derfor mod overhovedet at bruge det som analyseredskab.<sup>5</sup> Teoretiske termer, der er gledet ind i hverdags sproget, bør i stedet nøjes med at være *analyseobjekter*, så forskere ikke deltager i den udgrænsningsdiskurs, der nogle gange artikuleres gennem hverdags sproget.<sup>6</sup> Iflg. Sjørsløv indeholder integrationsbegrebet fx en hierarkitænkning, der gør det problematisk som værdifrit analytisk værktøj.<sup>7</sup>

Jeg vil imødekomme Sjørsløvs advarsel ved at være opmærksom på de værdiladede forudsætninger, der er indlejrede i integrationsbegrebet, som det bruges i hverdags sammenhæng. Den hierarkitænkning, Sjørsløv nævner, afspejles i det politiske projekt, integrationen af visse minoriteter udgør. I dette projekt udpeges bestemte træk som værende så problematiske, at de er nødt til at være genstand for en integrationsindsats. Som Karen Fog Olwig og Karsten Pærregaard bemærker, opfattes en indvandrerbaggrund som et problematisk træk i Danmark, mens mange andre sociale og kulturelle former for 'anderledeshed' ikke problematiseres.<sup>8</sup>

Jeg er bevidst om de normative præmisser om acceptabel og inacceptabel anderledeshed, der er implicite i den betydning af ordet 'integration', der bruges om minoriteters indlemmelse i samfundet. Eftersom jeg bestræber mig på at forholde mig neutralt til mit genstandsfelt, har jeg intet ønske om at blåstemple eller reproducere bestemte hierarkier. Ikke desto mindre har jeg valgt at holde fast ved ordet 'integration' i min undersøgelse af netop minoriteter. Det skyldes et argument, som antropologen Katja Kvaale fremfører vedr. den berøringsangst, der indimellem omgærder politiserede begreber i universitetsverdenen. Katja Kvaale skriver (godt nok i forbindelse med begrebet kultur), at

”forskerne skal passe godt på, at vores justering af det akademiske sprog ikke i samme bevægelse vil henlægge faktisk forekommende fænomener til analytisk tusmørke. Akademisk bedreviden kan medføre manglende føling med den empiriske verden...”<sup>9</sup>

---

<sup>5</sup> Sjørsløv 2007: 147

<sup>6</sup> Ibid.: 132

<sup>7</sup> Ibid.: 146

<sup>8</sup> Olwig og Pærregaard 2007: 9-10

<sup>9</sup> Kvaale 2007: 119



Jeg vil altså insistere på at undersøge, hvordan synagoger og moskeer (forstået som både bygninger og institutioner) i Danmark har påvirket jøders og muslimers indlemmelse i det omgivende samfund. Men jeg vil undersøge disse processer uden dermed at tage stilling til deres værdi eller deres præmissers gyldighed.

## 1.1 Relevant eksisterende litteratur

Marco Goli og Bent Greve har så sent som i 2016 været redaktører på antologien *Integration - Dynamikker og Drivkræfter*,<sup>10</sup> som jeg især har ladet mig inspirere af i operationaliseringen af integrationsbegrebet. Bogen indeholder såvel teoretisk funderede refleksioner som analyser af empirisk materiale. I 2007 udkom antologien *Integration - Antropologiske perspektiver*,<sup>11</sup> redigeret af Karen Fog Olwig og Karsten Pærregaard. Her bliver integration forklaret og diskuteret både som fænomen og som begreb. Disse antropologiske overvejelser har udgjort et nyttigt redskab til at undgå de værste faldgruber i det videnskabelige arbejde med et politisk betændt begreb og et lige så omdiskuteret fænomen.

Bent Blüdnikow har redigeret nogle bøger om danske jøders historie, heriblandt værket *Dansk jødisk kunst – jøder i dansk kunst* (1999), hvori Joachim Meyer har skrevet et kapitel om danske synagoger.<sup>12</sup> Martin Schwarz Laustens har forfattet en serie af bøger om forholdet mellem jøder og kristne i Danmark fra middelalderen og frem til nutiden,<sup>13</sup> og i 2015 udgav Arthur Arnheim bogen *Truet minoritet søger beskyttelse*<sup>14</sup> om jødernes historie i Danmark. Disse værker giver en grundig beskrivelse af de forhold, jødernes integrationsproces udspillede sig under.

Lene Kühles kortlægning og undersøgelse af moskeer i Danmark fra 2006<sup>15</sup> giver en rigtig god indsigt i moskemiljøet. Jeg har lige nået at se nogle af resultaterne fra det opfølgende projekt *Moskeer i Danmark II*, som blev afsluttet her i 2017.<sup>16</sup> Men det meste af den information, jeg har om de nye moskeer, har jeg måttet hente fra avisartikler og fra mine egne interviews. Brian Arly Jacobsens Ph.d.-afhandling fra 2008 er en komparativ undersøgelse af, hvordan danske politikere har italesat hhv. jøder og muslimer i to forskellige

---

<sup>10</sup> Goli og Greve (red.) 2016

<sup>11</sup> Olwig og Pærregaard (red.) 2007

<sup>12</sup> Meyer 1999

<sup>13</sup> Lausten 2000, 2002a, 2002b, 2005, 2007a, 2007b, 2012

<sup>14</sup> Arnheim 2015

<sup>15</sup> Kühle 2006

<sup>16</sup> Center for Samtidsreligion 2017a

årrækker.<sup>17</sup> Jeg har løbende fundet inspiration og relevante pointer i afhandlingen, som jo beskæftiger sig med de samme to minoriteter, som indeværende undersøgelse kredser om. Sune Lægaards har i 2010 skrevet en artikel om den danske stats religionsfrihed og dennes teoretiske konsekvens for at tillade opførelsen af stormoskeer.<sup>18</sup> Artiklen stiller skarpt på et af de temaer, jeg har beskæftiget mig med, men ud fra et mere filosofisk perspektiv.

På trods af nutidens store offentlige og akademiske interesse i integration af især muslimer håber jeg, at denne undersøgelse kan bidrage med ny viden om et endnu uudforsket aspekt af sagen.

---

<sup>17</sup> Jacobsen 2008

<sup>18</sup> Lægaard 2010

## 2. Teori

### 2.1 Integration

Verbet 'integrere' stammer etymologisk fra det latinske 'integrare', som betyder 'at forny', 'at genoplive', og som er afledt af 'integer' (hel, intakt).<sup>19</sup> Integration har længe været et af sociologiens genstandsfelter.<sup>20</sup> Émile Durkheim er en af dem, der har forsøgt at forklare, hvad der binder samfundets individer sammen. Han forklarer fænomenet ud fra ideen om nogle overindividuelle entiteter, der får individerne til at hænge sammen og udgøre et samfund. Der er her tale om religion, sprog og moral.<sup>21</sup> Men i hverdagssammenhæng og i politiske sammenhænge er et sociologisk integrationsbegreb ikke nødvendigvis det mest gængse.

Jeg har forsøgt at spore ordet 'integration' i forskellige opslagsværker tilbage i tiden for at få et indtryk af ordets udviklingshistorie. I Den Danske Ordbog fra 2004 (Gyldendal) står der som den første betydning af ordet 'integration': "det at integrere i en helhed". Det første eksempel, der gives på dette, er et citat fra Folketinget om integration af udlændinge i Danmark. Efterfølgende står den matematiske betydning af ordet.<sup>22</sup>

I Den Store Danske Encyklopædi fra 1997 er det den matematiske betydning, der står forrest. Herefter står der en længere artikel om integration i betydningen "den proces, der forener adskilte enheder og skaber en større helhed." Det allerførste eksempel, der gives på denne betydning af ordet 'integration', er europæisk integration. Lidt længere nede i artiklen er forskellige typer af integration defineret, herunder "Kulturel integration", som dækker over "etniske minoriteters indslusning i samfundet".<sup>23</sup>

I Lademann leksikonet fra 1984 står der som noget af det første om integration, at "Integration af nationale, racemæssige, religiøse o.lign. mindretal er til stadighed et brændende politisk spørgsmål verden over, også i Danmark i nyeste tid".<sup>24</sup> Her antydes det, at den proces, som ordet 'integration' bl.a. dækker over, ikke altid har været så politisk omdiskuteret i Danmark som det altså indledningsvis må have været i 1984 og stadig er.

---

<sup>19</sup> Hårbøl m.fl. (red.) 1999

<sup>20</sup> Andersen 2011: 31

<sup>21</sup> Prieur 2011: 268

<sup>22</sup> Hjort og Kristensen (red.) 2004: 92

<sup>23</sup> Kelstrup 1997: 414

<sup>24</sup> Langer 1984: 34

Gyldendals Leksikon fra 1973 indeholder ordet 'integration', men i definitionen står der intet om integration af etniske minoriteter. Der står derimod noget om økonomisk integration samt om integration mellem politiske aktører, der "overfører deres loyalitet, forventninger og pol. aktiviteter til et nyt (overnationalt) center".<sup>25</sup> På dette tidspunkt er integration altså ikke blevet automatisk koblet til etniske minoriteter endnu. I Dansk Konversationsleksikon fra 1957 findes integration kun i sin økonomiske og matematiske betydning og altså ikke i nogen politisk eller kulturel betydning.<sup>26</sup>

Ordene 'integration' og 'integrere' står slet ikke i Ordbog over det Danske Sprog fra 1919. Til gengæld står der 'amalgamere', der betyder 'sammensmelte, forene nøje'. Som eksempel på anvendelse står der et citat fra et historisk tidsskrift: "Det gaar ... ikke an at antage en betydelig Forskjel i Kultur mellem Vikingerne og Fjenden, som med største Lethed amalgamerer sig med Normannerne."<sup>27</sup> Her har det altså næsten samme betydning som 'integration' får senere. Ordet 'amalgamation' har jeg også fundet i et indlæg i tidsskriftet *Politivennen* fra den 1. august 1840. Indlægget handler om jødernes valgbarhed til stænderforsamlingerne. Debattøren forklarer, at mens mange jøder "står i kultur og opførsel aldeles lige med de kristne", så er der "desværre ikke få jøder som ikke endnu har tilegnet sig den beskedenhed der udgør et så værdigt træk i den danske nationalkarakter."<sup>28</sup> Men debattøren forventer, at jøderne og de kristne på et tidspunkt i højere grad vil være sammensmeltet:

"Når amalgamationen først viser sig mere kendelig og almindelig, vil den danske regering næppe stå tilbage med at sætte kronen på sine uforglemmelige fortjenester af jødernes kultur og fremskridt i Danmark."<sup>29</sup>

Jeg har dog ikke set ordet 'amalgamation' andre steder, så det har givetvis ikke været så udbredt i folkemunde, som ordet 'integration' er i dag.

I Thomas Thaarups forord fra 1813 til den danske oversættelse af Buchholz' antisemitiske værk "Moses og Jesus" bruger Thaarup ordet 'identifikation' flere steder, hvor betydningen

---

<sup>25</sup> Bang 1973: 476

<sup>26</sup> Storm (red.) 1957: 285

<sup>27</sup> Dahlerup 1919: 510

<sup>28</sup> Politivennen 1840, nr. 1283

<sup>29</sup> Ibid.

minder meget om det, nutidens integrationsbegreb dækker over. Bl.a. skriver han om jøderne, at de

”igiennem saa mange Aarhundrede altid funde Middel til ved en snild Behandling af Penge at unddrage sig Identifikation med de Folk, blandt hvilke de levede, at danne en Stat i Staten, og paa deres Medborgeres Bekostning at forsvare sin Ejendommelighed.”<sup>30</sup>

Senere skriver han flg.:

”Jeg har blot villet vække saavel Jøder som Troesforvandre til begge at bevirke Jødernes Identifikation, som synes mig hver Dag at voxe i Nødvendighed.”<sup>31</sup>

Et ord, der fuldkommen svarer til ’integration’ i udbredelse og anvendelse fandtes tilsyneladende ikke i 17- og 1800-tallets Danmark. Jeg må derfor forsøge at nedbryde begrebet i sine bestanddele og konnotationer for at lede efter samme fænomen i ældre tid.

På trods af politiske forskelle kan man overordnet sige, at national integrationspolitik ”har en substantiel udvidelse af det nationale fællesskab med komplementerende (og ikke konkurrerende) identiteter og loyaliteter som mål”.<sup>32</sup> Loyalitet fra ”de fremmede” er et tema, som allerede var på dagsordenen ift. jøderne i 1800-tallet.<sup>33</sup> Det giver derfor mening at undersøge fænomenet loyalitet nærmere, når jeg skal sammenligne integrationen af jøder og muslimer. Loyalitet er i integrationssammenhæng noget, der går fra indvandrerens til staten eller magthaveren, mens anerkendelse går i den modsatte retning. Anerkendelse er forbundet med integration, fordi majoriteten er nødt til at anerkende det udefrakommende element som en del af sig selv, for at integrationen (forstået som processen hvormed samfundet igen opfattes som helstøbt (*integer*)) kan fuldbyrdes. Anerkendelse er derfor også et fænomen, som bør sammenlignes på tværs af trossamfund.

---

<sup>30</sup> Thaarup 1813: XVI

<sup>31</sup> Ibid.: LX1

<sup>32</sup> Goli og Rezaei 2016: 94

<sup>33</sup> Arnheim 2015: 107

## 2.2 Anerkendelse

Socialfilosoffen Axel Honneth behandler anerkendelse i tre sfærer: den private sfære, den retslige sfære og den solidariske sfære.<sup>34</sup> Disse sfærers anerkendelsesformer skal være opfyldt, for at samfundet er fuldt integreret.<sup>35</sup> Anerkendelse i den retslige sfære handler om de samfundsmæssige rettigheder, et menneske kan få, hvis det regnes for at være et fuldgyldigt medlem af fællesskabet. I et moderne samfund vil dette sige, at det pågældende menneske regnes for at være moralsk ansvarligt.<sup>36</sup> Men den retslige vurdering af et individ er ikke statisk. Kredsen af mennesker, der hører ind under den moralsk tilregnelige kategori (og som dermed skal have de samfundsmæssige rettigheder), er konstant til forhandling i såkaldte anerkendelseskampe:

”En almengyldig ret må altid, ud fra en empirisk beskrivelse af situationen, udspørges med hensyn til, hvilken kreds af menneskelige subjekter den skal finde anvendelse på, fordi de tilhører klassen af moralsk tilregnelige personer. Som vi skal se, er det denne situationsfortolkende anvendelse et af de områder i moderne ret, hvor der kan opstå en kamp om anerkendelse.”<sup>37</sup>

I et traditionsbundet samfund var kriteriet for at være et medlem af samfundet med krav på bestemte rettigheder bundet op på en social rolle. De rettigheder, man kunne få tildelt, var med andre ord bestemt af hvilken stand, man tilhørte. Men med det moderne samfunds indtræden begyndte man at se rettigheder som noget universelt, der principielt tilhørte alle mennesker som frie og lige individer (og som i praksis tildeltes dem, der regnedes for moralsk tilregnelige). Med denne historiske forandring opstod der et skel mellem den retslige anerkendelse og den sociale værdsættelse, der svarer til anerkendelsen i den solidariske sfære.<sup>38</sup> Honneth beskriver forholdet mellem disse to anerkendelsesformer således:

---

<sup>34</sup> Laustsen m.fl. 2016: 77-78

<sup>35</sup> Willig 2003: 17

<sup>36</sup> Honneth 2006: 148-149

<sup>37</sup> Ibid.: 153

<sup>38</sup> Ibid.: 148-151; 156; 174

”I begge tilfælde bliver et menneske respekteret på grund af bestemte egenskaber. Men i det første tilfælde [den retslige anerkendelse] drejer det sig om den almene egenskab, der overhovedet gør det til en person, i det andet tilfælde [den sociale værdsættelse] derimod om de særlige egenskaber, der adskiller det fra andre personer.”<sup>39</sup>

Modsat den retslige sfære, hvor individet skal anerkendes som et menneske, der som moralsk fornuftsvæsen (principielt) er lig med alle øvrige mennesker, er det altså individets særpræg, der anerkendes i den solidariske sfære.<sup>40</sup> Men denne form for anerkendelse kræver en ”intersubjektiv delt værdihorison”, dvs. nogle fælles værdier og målsætninger, som tydeliggør, hvordan individets personlige egenskaber har betydning for de andre samfundsmedlemmers liv.<sup>41</sup> Ifølge Honneth forudsætter anerkendelsen i den solidariske sfære (den sociale værdsættelse) altså et værdifællesskab. Men dette fællesskabs værdimæssige målestokke er historisk variable.<sup>42</sup> De afhænger af, hvilke grupper der lykkes med at markere deres egne livsformer som værende særligt gavnlige for samfundets almene målsætninger. Det midlertidige resultat af disse anerkendelseskampe afgøres af, hvem der har adgang til de symbolske magtmidler og hvem, der får skabt tilstrækkelig offentlig opmærksomhed omkring sig selv.<sup>43</sup> Den kulturelle konflikt er permanent, fordi der konstant skal defineres en værdihorison, der skal kunne rumme et væld af livsformer og samtidig fungere som fælles værdireferent. Gennem anerkendelsen i den solidariske sfære opnår individet prestige eller anseelse.<sup>44</sup> Rettigheder, der gives på baggrund af særlige egenskaber ved en befolkningsgruppe, kan dog være et signal og en materialisering af social anseelse. Jeg mener derfor godt, at visse rettigheder kan tolkes som udtryk for anerkendelse i den solidariske sfære.

Hvis et individ ikke bliver anerkendt, kan det i Honneths terminologi blive usynliggjort. Denne usynlighed er selvfølgelig metaforisk og skal forstås i social forstand, men for den

---

<sup>39</sup> Honneth 2006: 154

<sup>40</sup> Det er oplagt at se en sammenhæng mellem Honneths anerkendelse i den retslige sfære og Durkheims mekaniske solidaritet, og mellem anerkendelsen i den solidariske sfære og Durkheims organiske solidaritet. I denne undersøgelse vil jeg dog holde mig til Honneths teori- og begrebsapparat.

<sup>41</sup> Honneth 2006: 163

<sup>42</sup> Ibid.: 164

<sup>43</sup> Ibid.: 170

<sup>44</sup> Ibid.: 169

usynlige er den ikke desto mindre meget reel.<sup>45</sup> Den sociale usynlighed kommer til udtryk i et ”bortfald af ekspressive udtryksformer, som sædvanligvis ville være knyttet til den individuelle identifikationshandling.”<sup>46</sup>

Honneth tager udgangspunkt i anerkendelse af individet, hvilket jeg mener kan overføres til de processer, der fører til anerkendelse af bestemte grupper inden for et samfund. Jeg påstår ikke hermed, at denne overførsel fra individ- til gruppeniveau er helt uproblematisk. Fx kan den ikke uden videre lade sig gøre ift. anerkendelsen i den private sfære, da denne sfæres kampe ikke som sådan er sociale (dvs. de kan ikke danne grundlag for en kollektiv bevægelse)<sup>47</sup>. Men da jeg kun beskæftiger mig med de to andre sfærer, vil jeg tillade mig at fokusere på teoriens sociale dimension.

Ift. trossamfund i Danmark opererer Kirkeministeriet med et anerkendelseshierarki, der bl.a. har betydning for, hvilke økonomiske og civilretslige muligheder, et trossamfund kan få. Grundlovens paragraf 4 og 6 foreskriver, at folkekirken understøttes af staten og er monarkens religion.<sup>48</sup> Dens særstilling har rødder i princippet *cuius regio eius religio* fra det 17. årh., princippet om at en stats borgere skal tilhøre magthaverens religion.<sup>49</sup> Selvom der siden er indført religionsfrihed, er folkekirken placeret øverst i anerkendelseshierarkiet som det trossamfund, der har flest fordele. Bl.a. får den et statstilskud, der betyder, at ikke-medlemmer indirekte er med til at finansiere den. Næstøverst i hierarkiet kommer de anerkendte trossamfund, der må føre gyldige kirkebøger for deres medlemmer, søge om tilladelse til at vie og navngive med juridisk gyldighed og få nogle skattemæssige fordele. Derudover må de invitere udenlandske forkyndere, der kan få opholdstilladelse efter udlændingelovens regler om religiøse forkyndere. De godkendte trossamfund kan ikke navngive med borgerlig retsvirkning og føre kirkebøger, men ellers har de samme rettigheder som de anerkendte trossamfund. Endelig er der de øvrige trossamfund, som ikke har opnået anerkendelse eller godkendelse. De har kun den fordel, at de kan få skattefradrag for de bidrag, der måtte gives til trossamfundet.<sup>50</sup> En status som anerkendt trossamfund kunne i sin

---

<sup>45</sup> Honneth 2003: 100

<sup>46</sup> Ibid.: 103

<sup>47</sup> Honneth 2006: 208

<sup>48</sup> Grundloven 1953: §§4 og 6

<sup>49</sup> Jacobsen 2008: 58-59

<sup>50</sup> Jacobsen 2008: 64-65



tid gives ved kongelig resolution men blev umuliggjort i 1970, hvorefter trossamfund højst kunne blive 'godkendt'.<sup>51</sup>

I Grundloven står der, at "De fra folkekirken afvigende trossamfunds forhold ordnes nærmere ved lov."<sup>52</sup> Denne nærmere regulering har dog endnu ikke fundet sted.<sup>53</sup> Iflg. Brian Arly Jacobsen udtrykker formuleringen "afvigende trossamfund" et væsentligt træk i forholdet mellem den evangelisk-lutherske statskirke og de øvrige trossamfund:

"I den danske statsorden udgør 'de andres' religion en trussel, hvorfor det i forfatningen logisk set må benævnes som en afvigelse, noget som "ikke stemmer overens (med)" (ODS 1940:bd. 1:344-45) den gældende og sande trosmæssige orden."<sup>54</sup>

Jacobsen forklarer desuden, at ordet "afvigende" i 1849 havde nogle negative konnotationer i kraft ordets anvendelse i den tids gældende bibel, hvor en "afvigelse" dækkede over en falsk lære - "et radikalt brud på den sande orden".<sup>55</sup>

Grundloven giver altså ikke plads til, at andre trossamfund kan opnå samme anerkendelse som statskirken. Det kan imidlertid være interessant at undersøge, i hvilke andre sammenhænge muslimske og jødiske trossamfund får tilkendt rettigheder, der afspejler en eller anden grad af anerkendelse i den retslige eller den solidariske sfære.

## 2.3 Loyalitet

James Connor har lavet en grundig udredning af fænomenet loyalitet med en sociologisk indfaldsvinkel, som jeg vil bruge i min undersøgelse. Connor analyserer loyalitet som en følelse, der er forbundet med magtstrukturer, fordi den motiverer til en bestemt adfærd, der støtter bestemte grupper eller institutioner. Loyaliteter ligger iflg. Connor (og Morton Grodzins, som han refererer til) til grund for enhver social struktur. Det er med andre ord et

---

<sup>51</sup> Kühle 2006: 26-27

<sup>52</sup> Grundloven 1953: §69

<sup>53</sup> Kühle 2006: 26

<sup>54</sup> Jacobsen 2008: 56

<sup>55</sup> Jacobsen 2008: 56 (fodnote 53)

samfunds integrative stof. Loyalitet indebærer en række pligter, som ofte pålægges med social eller statslig tvang, men som til gengæld afføder nogle rettigheder.<sup>56</sup>

Selvom ophørt loyalitet ikke nødvendigvis forvandles til aktiv illoyalitet,<sup>57</sup> spiller muligheden for illoyalitet en essentiel rolle for hele konceptet loyalitet, for som Connor skriver:

”there is no loyalty without an other and no potential for loyalty without the ever present threat (real or otherwise) of disloyalty.”<sup>58</sup>

Af samme grund er den anden eller de andre, som individet potentielt kunne være loyal over for, vigtige for regnestykket: “loyalty needs competition, because one cannot be loyal to a cause if there is no other cause”.<sup>59</sup>

Connor identificerer tre aspekter, som han mener er centrale i fænomenet loyalitet: lagdeling, identitet og motivation til handling. Det første aspekt, lagdeling, går ud på, at mennesker kan have flere ’loyalitetslag’, som er latent til stede samtidig:

“By loyalty layers I refer to the multiple targets of loyalty that operate on individuals, spanning the micro to the macro levels of social structure.

Layering also raises awareness that there are multiple loyalty influences being placed upon the actor.”<sup>60</sup>

Et individ kan være loyal over for sin familie, sine venner og nationen samtidig, uden at der nødvendigvis er en fast hierarkisering eller konflikt mellem lagene. Et bestemt loyalitetslag bliver dominerende på et givent tidspunkt som følge af begivenheder og processer i omgivelserne. Connor nævner f.eks. sygdom i familien som en årsag til, at familien midlertidigt bliver det fremmeste loyalitetsobjekt.<sup>61</sup>

Ligesom man socialiseres til at genkende og udøve loyalitet, ligger der også en væsentlig socialiseringsproces i at lære, hvad der kan og bør være objekter for loyalitet. Samfundet dikterer, hvad der er passende og ikke mindst hvad der ikke er passende at være loyal over

---

<sup>56</sup> Connor 2007: 43

<sup>57</sup> Ibid.: 36; 43

<sup>58</sup> Ibid.: 44

<sup>59</sup> Ibid.: 48

<sup>60</sup> Connor 2007: 47

<sup>61</sup> Ibid.: 47

for.<sup>62</sup> Connor henviser til Gene A. Fisher og Kyum Koo Chon, som inspireret af Emile Durkheim peger på ”intens gruppeaktivitet” som det, der skal tænde en bestemt følelse af samhørighed hos deltagerne. Derfor arrangerer og støtter regeringer fælles aktiviteter og traditioner for befolkningen for at vække dens loyalitet mod nationen.<sup>63</sup>

I sociale strukturer og institutioner kan der iflg. Connor være indbyggede mekanismer til at undgå konflikt mellem individernes forskellige loyalitetslag.<sup>64</sup> Inden for denne undersøgelses emne kan båndet mellem stat og kirke anskues som en sådan mekanisme, der sikrer, at loyalitet mod staten falder sammen med loyalitet mod kirken. Afvigende trossamfund udgør derfor en kæp i hjulet for denne foranstaltning.

Det andet aspekt af loyalitet er identitet. Loyalitet er med til at skabe en identitet. Generelt er forbindelserne til andre mennesker det, der former et individs identitet. Loyalitet er vigtig i denne proces, fordi det markerer en emotionel tilknytning til en social rolle.<sup>65</sup>

Et vigtigt træk ved loyalitet er, at følelsen skal anerkendes af andre for at bestå: “loyalty is a social emotion and [...] it needs to be validated within social exchanges.”<sup>66</sup> Det skyldes, at loyalitet er så tæt forbundet med identitetsdannelse<sup>67</sup>, og at identitetsdannelse sker i et samspil mellem egne og andres definitioner af selvet.<sup>68</sup> Konsekvensen af en manglende validering er iflg. Connor, at loyaliteten bliver svær at opretholde.<sup>69</sup>

Det tredje aspekt af loyalitet, motivation til handling, peger på grunden til, at stater er interesseret i at kende og kontrollere borgernes loyalitet.<sup>70</sup> Loyalitet er med til at styre adfærd, og det er en grundlæggende bestanddel af konstruktionen og opretholdelsen af en nationalstat.<sup>71</sup>

---

<sup>62</sup> Ibid.: 47

<sup>63</sup> Ibid.: 53

<sup>64</sup> Connor 2007: 48

<sup>65</sup> Connor 2007: 49; En rolle er her defineret som ”the pattern of action (and inaction) that an observer expects of the actor.” (ibid.)

<sup>66</sup> Connor 2007: 92

<sup>67</sup> Ibid.: 93

<sup>68</sup> Jenkins 1994: 203

<sup>69</sup> Connor 2007: 94-95

<sup>70</sup> Ibid.: 79

<sup>71</sup> Ibid.: 95-96

## 2.3 Rummet

Inden for human- og samfundsvidenskaberne har der siden 1980'erne været en stigende interesse for sted og rum som noget andet og mere end blot en passiv og vilkårlig baggrundscene for menneskelig aktivitet. Denne tendens – 'the spatial turn' – har for nylig også ramt religionsvidenskaberne, som har fået øjnene op for dialektikken mellem rum og religion.<sup>72</sup> I denne undersøgelse er der i høj grad grund til at reflektere over stedets og rummets betydning. For det første beskæftiger jeg mig med religiøse samfund, som hovedsageligt består (eller en gang bestod) af immigranter, der bl.a. er minoriteter i kraft af at være flyttet fra et sted til et andet. For det jødiske diasporasamfund gælder det desuden, at de traditionelt som en del af deres historisk-mytologiske narrativ længes efter et bestemt sted, nemlig Israel.<sup>73</sup> Det er også oplagt at reflektere over det religiøse rum, som synagoger og moskeer udgør.

Migrations betydning for steder kan næppe overvurderes. Migration medfører multikulturelle miljøer (i højere eller mindre grad) og skaber dermed også nye religiøse landskaber. Disse kan få betydning for byrummets udseende og funktion, i og med at der bygges nye religiøse bygninger, eller at gamle bygninger får en ny religiøs anvendelse. Dette sker dog sjældent uden en forudgående forhandling om byrummet og om forskellige kvarterers og bygningers symbolske værdi for forskellige religiøse grupper.<sup>74</sup> Sådanne forhandlinger i forbindelse med opførelsen af synagoger og af moskeer kan give et indblik i jøders og muslimers integrationsproces i Danmark.

Roger W. Stump har skrevet om religion og geografi i værket *The Geography of Religion* (2008). Iflg. Stump integrerer religiøse mennesker løbende deres religiøse praksis i de geografiske steder, der danner rammen for deres tilværelse. De trækker på religiøse forestillinger, når de tilskriver deres omgivelser bestemte betydninger. På den måde kommer de steder, de troende konstruerer og anvender, til at stå som fysiske udtryk for deres religion.<sup>75</sup>

---

<sup>72</sup> Knott 2010: 476

<sup>73</sup> Jansson 1994: 230

<sup>74</sup> Knott 2010: 484

<sup>75</sup> Stump 2008: 221

Stump bruger begrebet territorialitet i betydningen "...a form of cultural strategy through which individuals and groups seek to exert control over the meanings and uses of particular portions of geographical space."<sup>76</sup>

Religiøs territorialitet har en særlig intens karakter sammenlignet med andre former for territorialitet, fordi den udspringer af et religiøst verdensbillede og af det, der opfattes som urokkelige sandheder.<sup>77</sup>

Territorialitet kan artikuleres inden for en intern eller en ekstern sfære. Intern territorialitet foregår, når den kontrol, en gruppe udøver over rummet, er henvendt mod gruppen selv.<sup>78</sup> Det kan fx være, når gruppens omgivelser organiseres på en måde, der muliggør dens bestemte religiøse levemåde, eller når gruppen inden for et bestemt område indfører religiøst begrundede restriktioner for sine medlemmer. Ekstern territorialitet er derimod rettet mod dem, der ikke er medlemmer af gruppen. Det sker fx, når en religiøs gruppe sætter et aftryk (fx en bygning, et monument eller en demonstration) i det rum, der også befærdes af andre. Det kan også være, når en religiøs gruppe gennem vold eller dialog forsøger at påvirke det omgivende samfund i en retning, der kan fremme gruppens egne interesser.<sup>79</sup> Intern og ekstern territorialitet kan godt overlape hinanden og finde sted samtidig.<sup>80</sup> Det forekommer eksempelvis, når der er en hegemonisk religiøs gruppe<sup>81</sup>, der indretter hele samfundet (den officielle helligdagskalender, retssystemet e.a.) på en måde, der stemmer overens med gruppens religiøse overbevisninger. Dette påvirker såvel gruppens egne medlemmer som medlemmer af religiøse minoritetsgrupper i det pågældende samfund. Der er således både tale om intern og ekstern territorialitet.

Iflg. Stump er der en sammenhæng mellem en minoritetsgruppes oplevelse af at være truet og dens behov for at udøve territorialitet. Jo mere en gruppe føler, at dens distinkte identitet er i fare, jo mere vil dens medlemmer typisk prøve at tage kontrol over dele af det sekulære rum for at beskytte sig mod assimilation.<sup>82</sup> Dette fænomen kan være med til at forklare religiøse gruppers ageren i en potentiel integrationsproces.

---

<sup>76</sup> Stump 2008: 222

<sup>77</sup> Ibid.: 222

<sup>78</sup> Ibid.: 224

<sup>79</sup> Ibid.: 266-267

<sup>80</sup> Stump 2008: 223

<sup>81</sup> Religiøs hegemoni betegner det forhold, at en bestemt religiøs gruppe opnår en status, der gør, at netop dens tro og praksis får størst indflydelse på et givent område. En statskirke er et udtryk for religiøs hegemoni (Stump 2008: 88-89)

<sup>82</sup> Stump 2008: 230-232

## 3. Metode

### 3.1 Forskningsdesign og -strategi

For at belyse synagogers og moskeers betydning for integrationsprocessen, har jeg som forskningsdesign valgt at lave et casestudie med flere cases i en komparativ ramme. Min forskningsstrategi er kvalitativ, idet min empiri egner sig bedst dertil.

Eftersom jeg på forhånd har en teoretisk forståelse af fænomenet integration samt en vag hypotese fra diverse artikler om jødernes forbilledlige integrationsproces i Danmark, er der et klart deduktivt islæt i min tilgang. Samtidig har jeg på induktiv vis ladet empirien styre andre dele af undersøgelsens teoretisering og begrebsdefinition, hvilket jeg vil give et eksempel på senere.

### 3.2 Kvalitativt casestudie

Kvalitative casestudier som dette er ofte blevet anklaget for at have en meget begrænset videnskabelig værdi af forskellige grunde. Bent Flyvbjerg har i en artikel opsummeret og modbevist disse anklager.<sup>83</sup> Det kvalitative casestudie giver konkret kontekstafhængig viden. Det i sig selv får nogle til at nedvurdere dets nytteværdi, fordi generel teoretisk viden ofte har en højere status i videnskabelige kredse. Men iflg. Flyvbjerg er denne nedvurdering fejlagtig. Med henvisning til eksisterende forskning i læring argumenterer han for, at den mest avancerede form for viden, ekspertisen, netop fremkommer ved kontekstafhængig erfaring.<sup>84</sup> Desuden er man i samfundsvidenskaberne tvunget til at forholde sig til kontekstbunden erfaring, fordi der i sidste ende ikke er andet, når man studerer mennesker. Menneskelige handlinger er ikke regelstyrede.<sup>85</sup>

En anden vigtig pointe hos Flyvbjerg har at gøre med muligheden for generalisering. Flyvbjerg forklarer, hvordan man vha. en strategisk caseudvælgelse kan udtale sig om generelle forhold vedr. en given sag.<sup>86</sup> Jeg har valgt nogle paradigmatisk cases, der gerne skal udgøre prototyper af kategorien 'religiøse institutioner'. Jeg bruger synagogen i Krystalgade som case, fordi den stadig fungerer som den centrale tilbedelsesinstitution for

---

<sup>83</sup> Flyvbjerg 2010

<sup>84</sup> Flyvbjerg 2010: 466

<sup>85</sup> Ibid.: 467-468

<sup>86</sup> Ibid.: 473

jøder i Danmark.<sup>87</sup> Desuden er det den første synagoge i Danmark, der fik tilladelse til at blive indrettet på gadeplan.<sup>88</sup> Tidligere havde der været strenge regler fra myndighederne, der skulle sørge for, at synagoger var gemt væk fra offentligt skue. Dette indebar bl.a., at de ikke måtte indrettes i stueplan.<sup>89</sup> Synagogen i Krystalgade markerer et skift i denne holdning med sin beliggenhed (tæt på vigtige officielle bygninger) og selvstændige arkitektur.<sup>90</sup>

Moskeerne har været sværere at vælge ud fra, fordi det muslimske miljø i Danmark er splittet i flere grupperinger end det jødiske.<sup>91</sup> Der er derfor ikke én moske, som samler størstedelen af de danske muslimer. Jeg har valgt Københavns Stormoske i Rovsingsgade (Hamad Bin Khalifa Civilisation Center) og Imam Ali moskeen på Vibevej som cases; moskeen på Rovsingsgade fordi det er Danmarks første større sunnimuslimske moskebyggeri med Danmarks første minaret,<sup>92</sup> og Imam Ali moskeen fordi den i modsætning til den førstnævnte er bygget af shiamuslimer.<sup>93</sup>

Jøder og muslimer i Danmark har det tilfælles, at begge grupper på et tidspunkt har været den mest synlige religiøse minoritet i landet. Iflg. Bent Blüdnikow gjaldt dette for jøderne helt frem til 1960'erne.<sup>94</sup> Nu til dags udgør muslimerne den mest synlige religiøse minoritet i Danmark, ikke mindst i kraft af at være den numerisk største.<sup>95</sup>

### 3.3 Antal af jøder og muslimer i Danmark

Der er metodiske vanskeligheder forbundet med at vurdere antallet af mennesker, der bekender sig til en bestemt religion i Danmark, fordi der er forbud mod systematisk at registrere folks religiøse tilhørsforhold.<sup>96</sup> Man kan dog vha. forskellige metoder give kvalificerede estimater på disse tal. Det er problematisk bare at bruge medlemstallene for religiøse organisationer, da der ofte er mange flere, der bekender sig til en bestemt religion end dem, der har medlemskab i en religiøs forening. En metode, man ofte bruger til at estimere antallet af muslimer i Danmark, går ud fra den antagelse, at den religiøse

---

<sup>87</sup> Stokes-DuPass 2015: 84

<sup>88</sup> Meyer 1999: 184

<sup>89</sup> Meyer 1999: 180 og Frosell 1987: 6

<sup>90</sup> Meyer 1999: 184

<sup>91</sup> Bloch og Laura 2009: 22-26; Kühle 2006: 47-60

<sup>92</sup> Habermann 2014

<sup>93</sup> Albrechtsen 2015

<sup>94</sup> Blüdnikow 1999: 26

<sup>95</sup> Kühle 2006: 39

<sup>96</sup> Kühle 2006: 38

sammensætning hos en indvandrergruppe fra et bestemt oprindelsesland er den samme, som den er i det pågældende land.<sup>97</sup> Dertil skal man tilføje dem, der er konverteret til islam. Denne metode er ligesom andre metoder behæftet med problemer. Fx har man ikke eksakte tal for alle landes religiøse sammensætninger. Desuden tager metoden ikke højde for eventuelle muslimske efterkommerne til indvandrerne efterkommere, eftersom Danmarks Statistik ikke registrerer efterkommeres efterkommere.<sup>98</sup> En anden metode bruger tal fra Catinét Research, der viser hvor mange indvandrere og efterkommere, der betragter sig selv som muslimer.<sup>99</sup> En kombination af flere forskellige metoder kan mindske den samlede fejlmargen og give et sandsynligt bud.

Brian Arly Jacobsen vurderer, at der er ca. 284.000 muslimer (5 pc. af befolkningen, pr. 1/1/2016)<sup>100</sup> i Danmark. Der er kun ca. 2300 medlemmer af det Jødiske Samfund i Danmark. Derudover er der 115-120 familier, der er medlemmer af det jødiske trossamfund Shir Hatzafon - Progressiv Jødedom i Danmark<sup>101</sup> samt et lille antal jøder, der er medlemmer af trossamfundet Machsike Hadas. Derudover er der et ukendt antal af mennesker, der bekender sig til jødedommen uden at være aktive medlemmer af et trossamfund.<sup>102</sup> Der er også problemer med at anslå, hvad det præcise antal jøder var i perioder, hvor de i modsætning til i dag skulle registreres som jøder. Det skyldes, at der var mange jøder, der befandt sig ulovligt i landet.<sup>103</sup> I midten af 1600-tallet havde ingen jøder opnået bosættelsestilladelse i Danmark endnu, men nogle velhavende og handelsdriftige jøder havde fået et lejdebrev af kongen, der gav dem lov til at rejse rundt i landet i en begrænset periode.<sup>104</sup> Først i 1670'erne var der enkelte jøder, der fik personlig tilladelse til at bosætte sig.<sup>105</sup> Når en jøde med erhvervs- og bosættelsestilladelse døde, måtte hans søn eller enke søge om tilladelse til at overtage disse privilegier.<sup>106</sup> På den måde ved man ca. hvor mange jødiske familier, der lovligt har været i Danmark op gennem 1700-tallet. Med anordningen af 1814 blev det besluttet, at alle landets

---

<sup>97</sup> Ibid.: 39-40

<sup>98</sup> Ibid.: 41

<sup>99</sup> Ibid.: 43

<sup>100</sup> Jacobsen 2017: 213

<sup>101</sup> Medlemstal fra 2013 (Center for Samtidsreligion 2017b)

<sup>102</sup> Bloch og Laura 2009: 30

<sup>103</sup> Arnheim 2015: 88

<sup>104</sup> Lausten 2012: 56-57

<sup>105</sup> Ibid.: 59

<sup>106</sup> Ibid.: 68



jøder skulle optælles, og at de jødiske menigheder skulle føre protokol over antallet af fødsler og dødsfald samt melde nyankomne jødernes ankomst til myndighederne.<sup>107</sup>

### 3.4 Komparativt forskningsdesign

Mit forskningsdesign er komparativt. Som William E. Paden skriver, er komparation en central metode i al videnskab, bl.a. fordi det ligger til grund for klassifikation og begrebsdannelse:

”Comparison, among other things, is the process by which generalizations and classifications are produced, and is the basis of scientific and interpretive enterprises of every kind. The very concept ‘religion,’ as an academic definition of a certain area of culture, is such a cross-cultural, comparative category.”<sup>108</sup>

Den komparative metode er dog blevet kritiseret for bl.a. at overse forskelle i bestræbelserne for at finde ligheder. Anklagen går altså på, at virkelighedens diversitet skjules i jagten på tilbagevendende mønstre.<sup>109</sup> Jonathan Z. Smith er en af dem, der har rettet en skarp kritik af, hvordan komparation har været udført i praksis. Han kritiserer den form for komparativ praksis, hvor en psykologisk association forveksles med en historisk objektiv forbindelse.<sup>110</sup> For at undgå denne faldgrube opfordrer han til, at den, der sammenligner, fremlægger en klar procedure og nogle klare principper for, hvordan sammenligningen skal forløbe.<sup>111</sup>

Manglen på metodologisk stringens, gennemsigtighed og videnskabelighed i det hele taget er også et kritikpunkt, som Paden nævner. Men iflg. Paden har den komparative metodes hårde medfart fra kritikerne betydet, at den sidenhen er blevet raffineret og udviklet i nogle retninger, der er blevet rensset for de værste unoder. Bl.a. har man fået øjnene op for, at en sammenligning kan være ligeså vellykket, hvis den afslører forskelle, som hvis den afdækker ligheder. Paden fastslår desuden, at en komparativ og en historisk analyse går hånd i hånd. Ved at inddrage den historiske og den øvrige kontekst kan man undslippe risikoen for at

---

<sup>107</sup> Fr. VI 1814a: §2, 12 og 20

<sup>108</sup> Paden 2010: 225

<sup>109</sup> Ibid.: 233

<sup>110</sup> Smith 1982: 21

<sup>111</sup> Smith 1982: 21-22

sammenligne det usammenlignelige.<sup>112</sup> Den politisering, begrebet 'integration' har været underlagt, gør det særlig nødvendigt at reflektere over dets nutidige konnotationer og dets begrebshistorie. Ellers er der risiko for, at jeg uden belæg trækker nutidens integrationsbegreb ned over 1800-tallets jødepolemik. For at sammenligne fænomenet integration på tværs af århundreder, har jeg derfor foretaget en grundig og præcis operationalisering af begrebet og identificeret beslægtede termer, så det reelt er det samme fænomen, jeg undersøger over tid.

Paden nævner også vigtigheden af at vælge og udspecificere hvilke aspekter af forskningsobjekterne, man ønsker at sammenligne. Denne detalje fremmer bevidstheden om, at objekterne ikke nødvendigvis kan sammenlignes på alle andre punkter.<sup>113</sup>

I indeværende undersøgelse har jeg udvalgt et enkelt aspekt af de religiøse samfund – nemlig de religiøse institutioner i form af synagoger og moskeer – til sammenligning. Mine resultater kan give en dybere forståelse af religiøse gruppers integration i Danmark, men de kan ikke bruges til at spå om fremtiden.

### 3.5 Empiri

Min empiri er mangeartet og består således dels af mange forskellige slags dokumenter og dels af interviewmateriale. Jeg har derfor også sammenlignet forskellige typer af kilder. En sådan metode kan kompromittere komparationens gyldighed, medmindre man i øvrigt er stringent ift. analysemetoden. Det har dog været nødvendigt at bruge forskelligartet empiri, fordi felten materialiserer sig på forskellige måder, alt efter om det er jøder eller muslimer, der er i fokus. Det skyldes især de to religiøse gruppers forskellige tidsrammer i Danmark. Der er efterhånden meget tilgængeligt kildemateriale om danske jøder, hvorimod muslimers interne forhold er sværere at undersøge uden at udføre interviews, da deres tilstedeværelse i Danmark som mærkbar minoritet ikke rækker så mange årtier tilbage. Når de komparationsmæssige forholdsregler er taget, kan den empiriske alsidighed være en fordel for undersøgelsens dybde.

---

<sup>112</sup> Paden 2010: 234-235

<sup>113</sup> Ibid.

### 3.6 Dokumentanalyse

Især i arbejdet med det jødiske samfund har jeg haft brug for at analysere historiske dokumenter. I den forbindelse har jeg analyseret tre kongelige reskripter, anordningen af 29. marts 1814, en kancelliskrivelse, en kongelig forordning fra 1747 om den jødiske edsprocedure, en jødisk liturgibeskrivelse, M.L. Nathansons historiske fremstilling fra 1860 og et indlæg fra 1832 i det ugentlige tidsskrift *Politivennen*. Derudover har jeg gennem undersøgelsen fremhævet enkelte væsentlige detaljer fra nogle andre dokumenter (heriblandt fire andre indlæg i *Politivennen* og T. Thaarups forord fra 1813 til oversættelsen af Buchholz' værk "Moses og Jesus"), som dog ikke er blevet analyseret i afsnit for sig.

I arbejdet med muslimerne har jeg (ud over interviewmaterialet) analyseret to mødereferater, en pressemeddelelse, tre avisartikler, ti hørings svar og Kirkeministeriets vejledning vedr. godkendelse af trossamfund. I de avisartikler, jeg har analyseret, har mit fokus ligget på artiklernes interviewdele. Dette kan være problematisk, fordi de spørgsmål, der går forud for de citerede svar, ofte er udeladt i artiklen. Svarene kan desuden være beskåret på en måde, der passer til den pågældende artikels budskab. Ikke desto mindre kan disse interviewbaserede artikler – i samspil med andre kilder – være med til at belyse vigtige aspekter af mit genstandsfelt. Jeg har også brugt nogle avisartikler og officielle hjemmesider fra ministerier og moskeer i forbindelse med mine redegørende afsnit. Det har været nødvendigt for at indhente opdateret information om moskeerne og om de politiske og juridiske forhold omkring dem.

For at udvælge og sortere i materialet har jeg været på udkig efter bestemte temaer. Disse temaer var i første omgang valgt ud fra min problemstilling (ord som 'synagoge' og 'integration') og derefter ud fra min teoretiske operationalisering af begrebet 'integration' (ord som 'loyalitet' og 'anerkendelse' og beslægtede termer). Det var en iterativ proces, hvor en relativ åben gennemlæsning af nogle kilder gav mig ideer til, hvilke temaer og begreber der kunne være relevante at kigge efter fremover. Den videre læsning leverede igen nye tematiske fokuspunkter, hvormed jeg dels kunne genlæse de første kilder og dels finde nye kilder. Der har således været en konstant vekselvirkning mellem teori og empiri, der skiftevis har styret processen. Dette er et eksempel på, hvordan min tilgang har været både induktiv (når jeg med udgangspunkt i empirien har identificeret vigtige begreber) og deduktiv (når teorier om fx integration har styret min læsning).

Fordelen ved at bruge historiske dokumenter som kilder er, at jeg ikke som forsker kan komme til at påvirke den information, de kan give. Der er med andre ord ikke nogen reaktiv effekt som følge af mine spørgsmål, som der er risiko for i interviews og spørgeskemaer.<sup>114</sup> For at vurdere kildernes kvalitet og troværdighed har jeg kigget på hver enkelt kildes udsagn og forfatter med henblik på at vurdere, hvad kilden kan bruges til at belyse. M. L. Nathansons fremstilling af jødernes stilling i Danmark op til midten af 1800-tallet (skrevet i 1860)<sup>115</sup> har jeg f.eks. ikke brugt til at få et historisk overblik over perioden, eftersom nyere historiske fremstillinger kan give et mere præcist og nuanceret billede. Jeg har derimod brugt hans fremstilling som en kilde til at forstå en fremstående reformjødets udlægning af jødernes pligter som borgere i 1800-tallets Danmark. Det har ikke været muligt at finde den kongelige forordning om jødeeden fra 1747 i sin fulde udstrækning i de lovsamlinger, jeg ellers har benyttet mig af. Jeg har derfor brugt A. D. Cohens afskrift af forordningen fra 1837.<sup>116</sup> Jeg formoder, at Cohens afskrift er stort set identisk med den oprindelige forordning, eftersom jeg har verificeret, at hans øvrige afskrifter – med meget få og små undtagelser – er ordrette kopier af de oprindelige lovtekster.

I min udvælgelse af kilder har jeg bestræbt mig på at have øje for deres repræsentativitet. Jeg har i den forbindelse brugt sekundærlitteraturen til at orientere mig om typiske tendenser i tiden, så de kilder og cases, jeg har udvalgt, er paradigmatiske for det emne, jeg søger at belyse. Men som Alan Bryman skriver, giver det ikke meget mening at tale om repræsentativitet i en kvalitativ undersøgelse af officielle dokumenter i tilfælde, hvor det er deres unikke karakter, der gør dem interessante for undersøgelsen.<sup>117</sup>

Som analysemetode til dokumenterne har jeg har lavet tematiske indholdsanalyser med udgangspunkt i tre overordnede temaer: anerkendelse, loyalitet og rum.

### **3.6.1 Dokumentanalyse: Loyalitet**

Jeg har ladet mig inspirere af metodologien hos de teoretikere, jeg har beskrevet i teori afsnittet. Connor analyserer en række kilder med henblik på at identificere og analysere loyalitet i forskellige kontekster. Hans empiri består af tekstmateriale, og hans metode består i at spotte det, han kalder 'loyalitetens terminologi'. Dette indebærer dels direkte benævnelser

---

<sup>114</sup> Bryman 2008: 515

<sup>115</sup> Nathanson 1860

<sup>116</sup> Cohen 1837: 136-141

<sup>117</sup> Bryman 2008: 521

af ordet loyalitet men også beslægtede termer og antonymer samt begivenheder i teksten, hvor loyalitet tydeligt optræder gennem ord eller handlinger.<sup>118</sup> Jeg vil bruge samme teknik til at behandle fænomenet loyalitet i mine kilder.

Der er dog nogle metodologiske problemer forbundet med at undersøge loyalitet sociologisk. Connor skriver, at loyalitet er en følelse. Men hvis man antager det, løber man ind i det problem, at man som sociolog skal analysere noget, der er inde i hovedet på andre mennesker. Da dette ikke kan lade sig gøre, må ens analyse bero på det, informanterne siger, skriver og gør. Deres udsagn kan være behæftet med efterrationalisering eller slet og ret misinformation, og deres handlinger kan have andre motiver end den pågældende følelse. Som jeg ser det, er problemet dog ikke meget anderledes end det problem, der altid vil være med kilder, og som gør det presserende nødvendigt at udøve grundig kildekritik.

### 3.6.2 Dokumentanalyse: Rum

Mængden af eksempler i Stumps teoretiske udredning giver et godt indtryk af, hvordan man kan anvende hans begrebsapparat i bearbejdelsen af empirisk materiale.

Territorialitetsbegrebet, som er ganske centralt hos Stump, har udgjort den teoretiske ramme i min analyse af de rumlige elementer i kildernes indhold. Jeg har undersøgt, hvorvidt og hvordan forskellige udsagn, handlinger, politiske vedtægter mm. kan anskues som typer og grader af territorialitet i dynamikken mellem majoritetsreligionen og minoritetsreligionerne. Denne indgangsvinkel har faciliteret mit komparationsprojekt, idet territorialitetsbegrebet kan anvendes på forskellige skalaer og på tværs af forskellige historiske perioder. Når Stump bruger udtrykket skala ("scale"), hentyder han dels til "the spacial frames of reference within which lived religious activity takes place"<sup>119</sup> (fx den enkeltes krop, trossamfundet eller hele det større samfund, som trossamfundet er en del af) og dels til "the total scope of adherents' worldviews, thus encompassing both material and intangible spaces"<sup>120</sup> (forskellige fysiske og metafysiske rum inden for hele det religiøse verdensbilledes kosmos).

Skellet mellem intern og ekstern territorialitet har gjort det muligt at få øje på, hvordan religiøse grupper også udøver kontrol over de rum, hvor kun deres medlemmer færdes. Denne detalje har vist sig at være væsentlig for erkendelsen af, at territorialitet ikke kun handler om

---

<sup>118</sup> Connor 2007: 45

<sup>119</sup> Stump 2008: 305

<sup>120</sup> Ibid.

en kamp mellem majoritet og minoritet, men at der også foregår territorialitetsforhandlinger inden for hver gruppe.

### 3.6.3 Dokumentanalyse: Anerkendelse

Det har været lidt mere vanskeligt at bearbejde kilderne med henblik på temaet anerkendelse, da Honneth går mere filosofisk til værks end Connor og Stump. Jeg har imidlertid grebet emnet an ved at tage udgangspunkt i Honneths beskrivelse af den solidariske og den retslige sfære og de anerkendelsesformer og -kampe, der foregår deri. Som jeg har redegjort for i teori afsnittet, handler anerkendelseskampene i den retslige sfære om, hvem der kan siges at være moralsk tilregnelig og dermed have evnen til at kunne træffe de moralske afgørelser, der kræves i et retssamfund. I princippet bygger retssamfundets legitimitet på antagelsen om, at alle dets borgere er moralsk tilregnelige. Men i praksis er der tale om en vedvarende kamp om, hvilke mennesker der har de egenskaber, der gør dem i stand til at tage rationelle beslutninger.<sup>121</sup>

Anerkendelseskampe i den solidariske sfære går ud på at vise, at ens egen livsform er vigtig for samfundets abstrakte målsætninger.<sup>122</sup> Jeg har i min bearbejdelse af kilderne prøvet at identificere symboler og udsagn, der kunne være udtryk for sådanne anerkendelsesformer og -kampe. Iflg. Rasmus Willig kan man snildt anvende Honneths kategorier i sociologiske undersøgelser. Han mener desuden, at ”Teorien tillader sociologer at arbejde med et systematisk normativt fundament, hvorfra der kan udsiges værdidomme om samfundets udviklingsprocesser.”<sup>123</sup> Jeg vil benytte mig af muligheden for at gå systematisk til værks vha. Honneths kategorier men vil samtidig afholde mig fra teoriens normative potentiale.

## 3.7 Interviews

Jeg har foretaget to semistrukturerede interviews i Imam Ali moskeen på Vibevej på Nørrebro. Interviewpersonerne er imam og medgrundlægger af moskeen Sayed Khademi samt imam og leder for moskeens danske afdeling Daniel Rezaei. Da jeg interviewede Khademi, fungerede Rezaei som tolk, eftersom Khademi talte persisk. Fordi de begge repræsenterer Imam Ali moskeen, har jeg ikke brugt ressourcer på at verificere Rezaeis oversættelse.

---

<sup>121</sup> Honneth 2006: 154-155

<sup>122</sup> Ibid.: 170

<sup>123</sup> Willig 2003: 19

Jeg har udfærdiget en interviewguide, hvor jeg har oversat en række forskningsspørgsmål til interviewspørgsmål. Fordelen ved semistruktureret interviews i denne sammenhæng er, at jeg har kunnet styre efter nogle centrale spørgsmål, som jeg ville være sikker på at få svar på, men at det samtidig har været muligt at være åben over for nye retninger, som interviewpersonens svar gav anledning til at følge.<sup>124</sup> Interviewene er blevet optaget på lyd med tilladelse fra de to interviewpersoner og er derefter blevet transskriberet. Transskriptionsstrategien er blevet holdt på et meget simpelt niveau med det umiddelbare meningsindhold i fokus. Det transskriberede interviewmateriale er i første omgang blevet kodet ud fra begrebsdrevne koder, dvs. ud fra nøgleord fra teorien. Men undervejs i den proces er der også opstået datadrevne koder.<sup>125</sup> Eksempelvis har jeg brugt de begrebsdrevne koder ”integration”, ”loyalitet”, ”anerkendelse” og ”territorialitet”. Derudover har jeg ved de første gennemlæsninger fået øje på temaer, der har udgjort nye koder i den videre bearbejdelse af materialet. Et eksempel på dette er koden ”sprog”, som synes at gå igen, ikke kun i interviewene men også i de øvrige kilder.

---

<sup>124</sup> Bryman 2008: 437-438

<sup>125</sup> Tanggaard og Brinkmann 2015: 47

## 4. Jøder og synagoger i Danmark – historisk baggrund

Første gang, man registrerede en jøde i Danmark var i 1592, men frem til midten af 1600-tallet var der meget få jøder, der rejste igennem kongeriget. I starten af 1600-tallet havde Christian IV inviteret en rig sefardisk (portugisisk) jøde til sin nyanlagte by Glückstadt vest for Hamborg. Han blev gjort til møntmester i byen med den hensigt, at han og andre jøder, der blev inviteret til Glückstadt, kunne fremme handlen takket være deres portugisiske forbindelser.<sup>126</sup> I 1640 købte Chr. IV et grevskab i Holsten. Byen Altona var en del af dette område, og her boede nogle aschkenasiske (tyske) jøder, der i 1641 fik lov til bl.a. at have en synagoge – et privilegium, der senere blev givet alle jøder i Slesvig-Holsten.<sup>127</sup>

Det var fra disse områder, at aschkenasiske og sefardiske jøder efterhånden rejste nordpå ind i kongeriget Danmark, hvor der i 1670'erne opholdt sig jøder i Ribe, København og Fredericia. I 1684 var de aschkenasiske jøder Israel David og Meyer Goldschmidt de første jøder i København, der fik tilladelse af kongen til at holde jødisk gudstjeneste i deres hjem.<sup>128</sup> En af betingelserne for tilladelsen var dog, at det skulle foregå bag lukkede døre og vinduer.<sup>129</sup> Dette krav om diskretion gjaldt alle fremmede trossamfund.<sup>130</sup> David og hans kompagnon Goldschmidt var ansat som hoffets juvelerer og havde fået fast bosættelsestilladelse i København.<sup>131</sup> Derudover var der på det tidspunkt ca. 15 jøder fra Hamborg og Altona, der befandt sig i hovedstaden med deres familie og tjenestefolk. Jøderne i Altona havde i 1667 fået lov til at rejse og handle frit i hele Danmark, men mange af jøderne i København opholdt sig i byen uden det kongelige lejde- eller privilegiebrev, som egentlig var påkrævet.<sup>132</sup> Hovedstadens første synagoge blev indrettet hos Meyer Goldschmidt i et hus i Badstuestræde. Efter en årrække fik handelsmanden Joseph Meir Levin også tilladelse til at holde gudstjeneste hjemme hos sig selv i Læderstræde.<sup>133</sup>

---

<sup>126</sup> Blüdnikow 1999: 26; Arnheim 2015: 19-20

<sup>127</sup> Arnheim 2015: 31; 33; 55

<sup>128</sup> Blüdnikow 1999: 27

<sup>129</sup> Lausten 2012: 59

<sup>130</sup> Meyer 1999: 180

<sup>131</sup> Arnheim 2015: 83

<sup>132</sup> Blüdnikow 1999: 27

<sup>133</sup> Frosell 1987: 7-9



Der opstod også andre bedesale<sup>134</sup> i området omkring Læderstræde. Den lille gruppe af portugisiske jøder oprettede (i første omgang uden tilladelse) deres egen bedesal, eftersom deres liturgi var forskellig fra de tyske jøders liturgi. Nogle jødiske grupper, der befandt sig illegalt i landet, indrettede ulovlige bedesale for at undgå Goldschmidts synagoge. Goldschmidt var nemlig blevet beordret til at anmelde de jøder, der ikke havde det lejdebrev, som gav dem lov til at være i landet.<sup>135</sup> Selvom der efterhånden var mange uautoriserede bedesale, gjorde myndighederne meget sjældent noget ved det.<sup>136</sup>

I 1728 var der en stor ildebrand i København, som bl.a. gik ud over Goldschmidts synagoge. Fem år senere indrettede menigheden en ny synagoge på tredje etage i et baghus, der vendte ud imod Læderstræde. Men de var nødt til at fraflytte igen i 1742, fordi kongens hofprædikant ville flytte ind.<sup>137</sup>

I 1736 søgte den københavnske menighed om tilladelse til at købe en grund i Vandkunsten for at bygge en synagoge i gården. Menigheden voksede støt, og derfor var det ikke længere holdbart at holde synagoge i private hjem. De fik i første omgang tilladelsen af Københavns Magistrat, men biskoppen over Sjællands stift, Christen Worm, gik til politiet og fik stoppet projektet. Menighedens Ældste klagede til kongen, men de fik blot at vide, at den tilladelse, de henviste til, aldrig var blevet givet. De blev herefter igen henvist til at holde gudstjeneste i almindelige bygninger.<sup>138</sup>

Jøderne købte i 1756 en grund i Læderstræde og søgte kort efter om tilladelse til at opføre en bygning, der skulle rumme en synagoge på 1. og 2. sal (som var slået sammen), mens kælderen og stueetagen skulle udlejes som almindelige boliger. Først i 1765, efter diskussioner mellem kongen og førnævnte biskop, gav kancelliet tilladelse til, at huset kunne bygges. Men der var visse betingelser. Bl.a. måtte det ikke udefra ligne en synagoge. Synagogen blev indviet i 1766.<sup>139</sup>

Den portugisiske menighed havde ret få medlemmer, og to ud af tre portugisiske synagoger i København brændte ned sammen med synagogen i Læderstræde ved branden i 1795.<sup>140</sup>

---

<sup>134</sup> bedesal: synagogerum indrettet i en eksisterende bygning (Meyer 1999: 179)

<sup>135</sup> Frosell 1987: 12

<sup>136</sup> Meyer 1999: 179

<sup>137</sup> Frosell 1987: 13; 16; 19

<sup>138</sup> Fanøe 1982: 8; Lausten 2012: 93-94

<sup>139</sup> Meyer 1999: 182; Frosell 1987: 21-22; Fanøe 1982: 8

<sup>140</sup> Frosell 1987: 22-25

Fire år senere, i 1799, søgte den store tyske menighed om tilladelse til at bygge en ny synagoge. Denne gang gav kongen hurtig lov til det og tillod endda, at synagogen blev indrettet på gadeplan. Til gengæld var der store uenigheder internt i menigheden, hvilket betød at projektet stod i stampe. Overordnet set var menigheden delt op i to fløje – de reformvenlige og de ortodokse. Overrabbineren Gedalia tilhørte den ortodokse fløj, og Mendel Levin Nathanson var en af dem, der helhjertet støttede reformisterne. Det lykkedes at få købt en grund i Krystalgade (det daværende Skidenstræde), men udbruddet af krigen mod England i 1807 og statsbankerotten i 1813 forsinkede projektet endnu en gang.<sup>141</sup> Tiden mellem 1795 og 1833, hvor synagogen i Krystalgade blev indviet, er særlig interessant af flere årsager. Det er derfor denne periode, jeg hovedsagelig har beskæftiget mig med i undersøgelsen. Fraværet af en fælles synagoge gav anledning til, at forskellige grupperinger i menigheden kunne eksperimentere med gudstjenestens form i de ca. 10-15 midlertidige bedesale, der blev taget i brug i perioden.<sup>142</sup> Striden om liturgien i den jødiske gudstjeneste fortsatte, og de danske myndigheder bakkede op om reformtilhængerne.<sup>143</sup>

Menighedens gamle repræsentantskab (ledelsen af det jødiske samfund) blev i 1809 afløst af et nyt, reformvilligt repræsentantskab.<sup>144</sup> I 1813 og 1819 udbrød hhv. den litterære og den korporlige jødefejde. Den førstnævnte var en længerevarende offentlig debat formidlet gennem artikler, flyveblade og plakater, der hidsigt diskuterede jødernes plads i samfundet. Mange personer fra eliten deltog i de litterære slagsmål.<sup>145</sup> Den korporlige jødefejde bestod af voldelige angreb på jødiske ejendomme i København og i en række andre byer. Her var det hovedsageligt folk fra underklassen, der tog aktivt del i miseren.<sup>146</sup>

Anordningen af 29. marts 1814, som siden er blevet kaldt ”Det jødiske frihedsbrev”, blev udstedt i denne urolige periode. I begyndelsen af 1800-tallet anslår Martin Schwarz Lausten, at der var 1794 jøder i København ud af en samlet befolkning på 100.975. Antallet voksede i første halvdel af århundredet til 2501 jøder i 1843 ud af en befolkning på 126.787 københavnere (1845). Et flertal af de københavnske jøder (64%) ernærede sig gennem handel og finansiering i 1801.<sup>147</sup> Anordningen af 29/3 1814 gav formelt set jøder lov til at ”ernære

---

<sup>141</sup> Frosell 1987: 26

<sup>142</sup> Meyer 1999: 184-186; Frosell 1987: 26; Arnheim 2015: 128

<sup>143</sup> Meyer 1999: 184-186

<sup>144</sup> Arnheim 2015: 112

<sup>145</sup> Arnheim 2015: 117-118

<sup>146</sup> Lausten 2012: 164

<sup>147</sup> Lausten 2005: 16

sig paa enhver lovlig Maade".<sup>148</sup> I 1843 – 29 år efter anordningen – var det dog stadig halvdelen af de københavnske jøder, der beskæftigede sig med handel. Men antallet af jøder, der var i håndværkerfag, var steget.<sup>149</sup> Jøderne havde fået adgang til lavene i 1788.<sup>150</sup>

I slutningen af 1800-tallet var antallet af jøder i Danmark faldet betydeligt som følge af assimilation, blandede ægteskaber og den demografiske udvikling (flere dødsfald end fødsler).<sup>151</sup> Men i starten af det 20. århundrede begyndte der at komme jødiske migranter fra Østeuropa, der i løbet af få årtier udgjorde majoriteten af den jødiske befolkningsgruppe i Danmark. Mellem 1933 og 1940 kom der også tyske jøder til Danmark på flugt fra nazisterne i Tyskland.<sup>152</sup>

I Danmark ligesom mange andre steder i verden har jødernes historie været præget af omgivelsernes jødehad. I 16- og 1700-tallet var der meget lidt social kontakt mellem jøder og kristne, og jøder blev ofte udsat for hån. Antallet af jøder (heriblandt mange fattige illegale jøder) steg meget op igennem 1700-tallet, men selvom en formel jødeghetto aldrig blev oprettet i København, var det jødiske samfund i praksis isoleret. Dels boede de som regel tæt sammen, og dels var de ofre for social diskrimination og måtte ikke blive optaget i lavene eller universiteterne eller blive gift med kristne før slutningen af 1700-tallet. Midt i 1700-tallet forbedredes jødernes erhvervs muligheder, hvilket medførte, at mange danskere så dem som uønskede konkurrenter på arbejdsmarkedet.<sup>153</sup> I 1800-tallet blev jøderne gradvist ligestillet med de øvrige borgere, men denne proces afspejlede ikke alle danskeres holdning til jøderne. Anordningen af marts 1814 havde fx ikke den brede befolknings opbakning.<sup>154</sup> Jødefejderne er tydelige tegn på, at der både blandt eliten og underklassen fandtes modstand mod jøderne. Efter den korporlige jødefejde var der mange jøder, der konverterede til kristendommen for at slippe af med de farer og ulemper, der var forbundet med at være jøde. Resten af 1800-tallet var for jøderne på den ene side præget af øget velstand og samfundsmæssig indflydelse. På den anden side opstod der en ny politisk antisemitisme, som truede den borgerlige status, de havde opnået.<sup>155</sup>

---

<sup>148</sup> Fr. VI 1814a: §1

<sup>149</sup> Lausten 2005: 16

<sup>150</sup> Blüdnikow 1999: 33

<sup>151</sup> Arnheim 2015: 247

<sup>152</sup> Jacobsen 2008: 96-97

<sup>153</sup> Blüdnikow 1999: 29-31

<sup>154</sup> Lausten 2012: 161

<sup>155</sup> Blüdnikow 1999: 35-36

I det 20. århundrede kulminerede antisemitismen med nazisternes jødeudryddelse. I Danmark blev den jødiske menigheds formand i 1943 advaret om tyskernes planer om at hente de danske jøder. I synagogen rådede Marcus Melchior de danske jøder til at flygte, og ca. 7000 flygtede til Sverige, men 481 blev taget til fange og fragtet til kz-lejren Theresienstadt.<sup>156</sup>

---

<sup>156</sup> Bing 2014: 95

## 5. Analyse A

### 5.1 Reskr. af 16. december 1684 og reskr. af 24. maj 1737

Det kongelige reskript af 16. december 1684 indeholder den tilladelse, der blev givet af Kong Chr. V til hofjuveler Israel David og hans makker Meyer Goldschmidt, til at holde gudstjeneste for de københavnske jøder i deres hjem. Knap 20 år tidligere, i 1665, var loven *Lex Regia* trådt i kraft. Den tvang alle i kongeriget til at følge den evangelisk-lutherske kirke. Men pga. behovet for arbejdskraft og kapitaltilførsel til landet blev det en gang imellem nødvendigt for kongen at tillade anderledes religionsudøvelse gennem undtagelsesbestemmelser. Der blev således udstedt beskyttelsesbreve til velhavende og handelsdriftige jøder, reformerte og katolikker.<sup>157</sup>

Den tilbageholdenhed, hvormed der allernådigst blev givet begrænset lov til anderledes religionsudøvelse, ses tydeligt i reskriptet af 16/12/1684. Gudstjenesterne må kun foregå hos David og Goldschmidt, og de skal foregå "...for dem selv inden tillukte Kammere og foruden nogen Prædiken, saa at ingen Forargelse deraf aarsages."<sup>158</sup> Den jødiske religionsudøvelse skulle altså så vidt som muligt være usynlig for den øvrige befolkning. Byrummet skulle afspejle princippet *cuius regio eius religio*. Forbuddet mod prædikener kan have skyldtes en frygt for missionsarbejde.

Som beskrevet i det historiske afsnit, begyndte den jødiske menighed i 1737 at bygge synagoge tæt på Vandkunsten efter at have fået en tilladelse fra Københavns Magistrat. Projektet blev bremsset efter indvending fra biskoppen, og et reskript blev den 24/5/1737 sendt til politimesteren i København med bestemmelsen om, at jøderne ikke måtte bygge en synagoge i København. De måtte kun fortsat "...holde deres Gudstjeneste i al Stilhed i visse dertil indrettede Værelser i en anden ordinair Bygning".<sup>159</sup> Endnu et kongeligt reskript fra december samme år beordrer politimesteren til at holde øje med, at jøderne "ikke lade opsætte

---

<sup>157</sup> Jacobsen 2008: 62

<sup>158</sup> Fogtman 1803 II: 267-268

<sup>159</sup> Fogtman 1788 IV: 473

anden Bygning end som et ordinair Borgerhuus, som udvortes ikke maa have ringeste Apparance og Anseende af nogen publiqve Bygning.”<sup>160</sup>

At planerne blev stoppet af en biskop vidner om den indflydelse, den kristne kirkes repræsentanter havde på kongen. Man kan tale om, at den hegemoniske religiøse gruppe (her repræsenteret ved en af den kristne majoritets overhoveder) udøvede ekstern territorialitet i det offentlige rum gennem lovgivningen. De interesser, han herved forsøgte at fremme, kunne være den fortsatte opretholdelse af den evangelisk-lutherske kristendoms autoritet og hegemoni.

## 5.2 Reskr. af 26. juli 1799

Ved et reskript af 26/7/1799 til Københavns Magistrat i København fik den jødiske menighed lov til at bygge en synagoge, der var større end den nedbrændte Læderstrædesynagoge, og som endda måtte ”indrettes saaledes, at den bliver lige med Jorden, som andre Kirker”.<sup>161</sup>

Ligesom andre nye bygninger i byen, skulle synagogetegningerne også godkendes af magistraten, men i reskriptet står der denne gang ikke noget om, at synagogen ikke måtte vække opsyn. Jøderne fik endda lov til at købe en grund i Krystalgade til formålet.

Krystalgade var også dengang centralt beliggende tæt på Københavns Universitet, Københavns Domkirke mm.. Iflg. Joachim Meyer viser tilladelsen til denne beliggenhed et officielt ønske om integration af jøderne.<sup>162</sup> Hvis man ser på reskriptet ud fra et anerkendelsesperspektiv kan tilladelsen til synagogens opførelse umiddelbart både opfattes som et udtryk for retslig anerkendelse og solidarisk anerkendelse. Det er et udtryk for retslig anerkendelse, fordi den jødiske menighed nu får ret til, på lige fod med majoritetsreligionen, at have et synligt gudshus på gadeplan. Det er et tegn til den jødiske befolkningsgruppe om, at de anses som værende – i lidt højere grad – på lige fod med de kristne. Omvendt kan man argumentere for, at det er jødernes særpræg, dvs. deres anderledes religionsudøvelse, der anerkendes. I det perspektiv er der tale om anerkendelse i den solidariske sfære, hvor grupper og individer anerkendes for deres unikke egenskaber. Så er spørgsmålet, om tilladelsen til at bygge en reel synagoge bunder i en vurdering af, at jøder i bund og grund står lige med kristne eller i en accept og imødekommelse af deres forskellighed.

---

<sup>160</sup> Fogtman 1788 IV: 532

<sup>161</sup> Fogtman 1802 VI: 225

<sup>162</sup> Meyer 1999: 184

I reskriptet af 26/7/1799 er der i formuleringerne lagt vægt på, at synagogen skal behandles ligesom enhver anden af byens bygninger. Den skal stå lige med jorden ”som andre Kirker”, arkitektens tegninger skal godkendes ”ligesom til enhver anden ny Bygning i Staden”, og den skal ”som saadan underkastes lige Vilkaar og Byrder med andre [private bygninger] i Staden”.<sup>163</sup> Ordlyden tyder altså på, at det er den universalistiske anerkendelse i den retslige sfære, der gør sig gældende.

### 5.3 Anordningen af 29. marts 1814

Anordningen af 29. marts 1814 ligestillede på grundlæggende områder jøderne med de øvrige borgere. Til gengæld mistede trossamfundet noget selvbestemmelse i religiøse anliggender.<sup>164</sup> Med anordningen gav kongen jøderne lov til at ”...nyde lige Adgang med Vore øvrige Undersaatter til at ernære sig paa enhver lovlig Maade”.<sup>165</sup> Men i praksis var de stadig holdt uden for offentlige embeder og visse andre erhverv.<sup>166</sup> Anordningen betød også, at sådan noget som skiftevæsen og skolevæsen blandt jøderne nu skulle høre ind under den pågældende bys borgerlige jurisdiktion. Formålet var, at jøderne ”i intet borgerligt Anliggende, kunne indskyde sig under de mosaiske Love eller de saakaldte Rabbinske Forskrivter og Vedtægter.”<sup>167</sup> I København fortsatte det jødiske fattigvæsen dog med at fungere som følge af det særlige ”Reglement for det mosaiske Religions Samfund i Kiøbenhavn”.<sup>168</sup>

På religiøse områder medførte anordningen fx, at kongen blev involveret i beskikkelsen af de jødiske præster og i fastsættelsen af deres løn.<sup>169</sup> På den måde kunne kongen i princippet styre, hvilken teologisk profil, menighedens overhoved havde. Hver synagoge skulle over for den danske øvrighed fremlægge to ens protokoller over fødsler, dødsfald og ægteskaber inden for de jødiske menigheder to gange årligt.<sup>170</sup> Desuden skulle politimesteren i hvert distrikt hvert år holde det Danske Kancelli opdateret mht. det fulde antal jøder i landet.<sup>171</sup> Paragraf 20 beordrede repræsentanter eller forstandere for de jødiske menigheder at anmelde fremmede

---

<sup>163</sup> Fogtman 1802 VI: 225

<sup>164</sup> Arnheim 2015: 115-116

<sup>165</sup> Fr. VI 1814a: §1

<sup>166</sup> Arnheim 2015: 137-138

<sup>167</sup> Fr. VI 1814a: §1

<sup>168</sup> Fr. VI 1814b: §22

<sup>169</sup> Fr. VI 1814a: §10

<sup>170</sup> Fr. VI 1814a: §12

<sup>171</sup> Ibid. §2

jødernes ankomst til politiet. Gennem disse regler kunne myndighederne holde nøje øje med den jødiske befolkningsudvikling.

Med anordningen blev det bestemt, at alle dokumenter, som trossamfundet affattede, skulle være på dansk eller tysk og anvende kristen tidsregning for at være gyldige.<sup>172</sup> Jeg vender tilbage til den sproglige styring senere. Påbuddet om kristen tidsregning havde selvfølgelig en praktisk funktion med henblik på den danske øvrigheds mulighed for kontrol, men det er også en form for ekstern territorialitet. Ved at pålægge den jødiske menighed en tidsregning med udgangspunkt i et kristent dogme (Guds søns fødsel), sørgede kongen for, at den kristne kosmologi blev indskrevet selv i de jødiske dokumenter. Derved blev majoritetsreligionens hegemoniske position i landet konsolideret.

Et centralt punkt i anordningen ift. synagogerne var den religionsprøve, som skulle holdes i synagogen to gange om året.<sup>173</sup> Gennem denne prøve skulle alle 13-årige jøder eksamineres i den jødiske tro ud fra en lærebog, som M.L. Nathanson havde fået en udenlandsk jødisk teolog til at udarbejde, og som han herefter havde præsenteret for det Danske Kancelli i dansk oversættelse. Lærebogen var efter nogle justeringer blevet autoriseret af kongen som *Lærebog i Religion for Bekjendere af den mosaiske Tro i Kongeriget*.<sup>174</sup> Bogen havde præg af reformjødedommen i og med, at den udelod læren om den mundtlige tradition (Talmud) og om de jødiske helligdage, og at den tolkede bibelteksternes gud i en moderne retning.<sup>175</sup> Indholdet skulle indoktrinere den jødiske ungdom i en jødedom, der harmonerede med oplysningstiden.<sup>176</sup> Desuden var der et kapitel, der handlede om ”Kærlighed til Konge og Fædreland”.<sup>177</sup> I Connors termer tillod kongen altså jødernes religiøse loyalitetslag, så længe det ikke konkurrerede med loyaliteten til den danske konge. Religionsprøven var en forudsætning for at måtte aflægge ed, indgå ægteskab, have et erhverv, få borgerskab i en dansk by mm.<sup>178</sup> Det var altså en pendant til den kristne konfirmation.<sup>179</sup>

I nogle numre af *Politivennen* fra 1827 finder man nogle læserbreve, der viser, at der har været uenighed om, hvorvidt man skulle bruge benævnelsen ’konfirmation’. Emet Hadabar argumenterer for, at det rigtignok skal kaldes en konfirmation, eftersom det er en bekræftelse

---

<sup>172</sup> Ibid. §3

<sup>173</sup> Ibid. §14-18

<sup>174</sup> Nathanson 1860: 182-183

<sup>175</sup> Arnheim 2015: 124

<sup>176</sup> Ibid.: 146

<sup>177</sup> Ibid.: 124

<sup>178</sup> Fr. VI 1814a: §17

<sup>179</sup> I Anordningen er handlingen ikke benævnt ’konfirmation’, men det er den i den kongeligt autoriserede Lærebog (Lausten 2012: 174).



af tidligere jødiske ceremonier (omskærelsen for drengenes vedkommende og en særlig velsignelse for pigernes):

”Er denne højtidelige handling ikke en bekræftelse af det før passerede, og er den altså ikke en virkelig konfirmation?”<sup>180</sup>

En anonym forfatter skriver i det efterfølgende nummer, at Hadabar tager fejl i sin historiske argumentation, og at man blot bør kalde religionsprøven for en ’eksamen’, da det er den benævnelse, der er brugt i anordningen af 29. marts 1814.<sup>181</sup> Striden om ordvalget tyder på, at der lå nogle symbolske konnotationer i ordet ’konfirmation’, som nogle jøder helst ville være foruden.

Anordningen gav som sagt jøderne nogle rettigheder, der i højere grad stillede dem lige med andre borgere. Dette kan ses som en grad af anerkendelse i den retslige sfære.

## 5.4 Kancelliskrivelse af 14. oktober 1828

Da den ortodokse overrabbiner Gedalia døde i 1827, blev Abraham Alexander Wolff udnævnt som hans efterfølger.<sup>182</sup> Menighedens repræsentantskab havde valgt to kandidater, hvoraf regeringen med kongen i spidsen udpegede Wolff.<sup>183</sup> På den måde kunne den danske regering være med til at bestemme, hvilken teologiske profil, der kom til at danne ramme om den jødiske menighed. Sjællands biskop Münter havde rådet regeringen til at udpege en overrabbiner, der på den ene side udviste tolerance over for de ortodokse jøder og på den anden side kunne trække i retningen af en moderne oplysningsjødedom (som flertallet i Repræsentantskabet i øvrigt også foretrak på daværende tidspunkt). Regeringens indblanding i valget af overrabbineren betød, at den jødiske menighed mistede noget autonomi. Til gengæld gav det rabbineren en ekstra grad af autoritet over for menigheden. Det var dog et krav, at den valgte rabbiner kendte den rette balance mellem de danske love og de jødiske regler.<sup>184</sup> Anordningen af 1814 havde jo foreskrevet, at jøderne skulle holde sig til de almindelige love frem for de mosaiske regler i alle borgerlige anliggender.<sup>185</sup>

I en kancelliskrivelse af 14/10/1828 er overrabbinerens stilling beskrevet. Bl.a. skal overrabbineren (”øverste Præst”) ”hver Løverdag og andre mosaiske Helligdage [...] holde

---

<sup>180</sup> Politivennen 1827 nr. 624

<sup>181</sup> Politivennen 1827 nr. 625

<sup>182</sup> Frosell 1987: 27-28

<sup>183</sup> Arnheim 2015: 146-147

<sup>184</sup> Lausten 2012: 175-176

<sup>185</sup> Fr. VI 1814a: §1

geistlige Taler over selvvalgte Texter af det gamle Testament”.<sup>186</sup> Med denne bestemmelse kom den jødiske gudstjeneste til i højere grad at ligne den kristne, idet rabbinere normalt kun holdt en prædiken to gange om året.<sup>187</sup> Også påbuddet om at talerne skulle tage udgangspunkt i det Gamle Testamente var inspireret af den kristne gudstjenestes prædikener. Videre om disse taler står der:

”Disse Taler, hvori Intet maa foredrages, der strider imod den af Hans Majestæt allernaadigst autoriserede Lærebog for Bekjendere af den mosaiske Tro, blive at holde i det danske Sprog.”<sup>188</sup>

På denne måde indskrænkede kongen rabbinerens fortolkningsfrihed, i og med at indholdet ikke måtte stride imod Lærebogen. Den sproglige bestemmelse havde en indfasningsperiode på to år i det tilfælde, at overrabbineren endnu ikke havde tilstrækkelige danskkundskaber. I så fald skulle talerne holdes på tysk indtil da.<sup>189</sup> Det sproglige er interessant ift. spørgsmålet om loyalitet. Iflg. Connor skabes loyalitet bl.a. gennem fælles sprog.<sup>190</sup> Det at Lærebogen, som alle 13-årige jøder skulle undervises i, var på dansk, at talerne i synagogen skulle ende med at være på dansk, samt at alle dokumenter og protokoller skulle være affattet på dansk, kunne altså være med til at vække jødernes loyalitet mod den danske nation. Selvom der ikke var en decideret jødeghetto i København, var det en udbredt opfattelse, at jøderne udgjorde en ”stat i staten”, og dette ønskede regeringen at gøre op med. I Danske Kancellis forestilling fra august 1813 (en af de dokumenter, der udgjorde forarbejdet til anordningen fra 1814) advares der fx mod at lade jøderne leve efter de rabbinske forskrifter, som vil medføre, at de vedbliver med at være en stat i staten.<sup>191</sup> Indførelsen af sproglige restriktioner og krav kunne være med til at dæmpe denne frygt for, at jøderne sluttede sig om deres egen nation. Derudover gav det selvfølgelig myndighederne bedre mulighed for at følge med i menighedens indre anliggender.

Sprogpolitik kan desuden ses som en territorialitetsstrategi, eftersom sprog med nationalstaternes opkomst er blevet centrale og magtfulde nationale symboler. Officielle

---

<sup>186</sup> Algreen-Ussing 1834 VII: 367

<sup>187</sup> Arnheim 2015: 145

<sup>188</sup> Algreen-Ussing 1834 VII: 367

<sup>189</sup> Algreen-Ussing 1834 VII: 367

<sup>190</sup> Connor 2007: 81

<sup>191</sup> Lausten 2012: 154

nationale sprog har derfor ofte spillet en rolle i forhold til at påtvinge minoritetsgrupper en bestemt national identitet.<sup>192</sup>

## 5.5 Politivennen 1832, nr. 871

Wolff viste et stort initiativ i at genoptage synagogebyggeplanerne, og han anmodede menigheden om penge til projektet.<sup>193</sup> Men uenighederne sluttede ikke ved valget af grunden. Synagogens indretning blev også en kampplads mellem de reformvenlige og de ortodokse. Wolff tilhørte ikke nogen af ekstremerne men var placeret midt imellem fløjene.<sup>194</sup> Det betød, at han kunne stå for at skabe kompromiser, men det betød også, at der var jøder på begge fløje, der var utilfredse med hans løsninger. En af hans modstandere var Moses Levy fra den ortodokse fløj.<sup>195</sup> Han skrev et indlæg i tidsskriftet *Politivennen* i september 1832, hvor han beklagede sig over den planmæssige indretning i synagogen. En af stridspunkterne var bimaens<sup>196</sup> placering i synagogerummet. Moses Levy henviste bl.a. forarget til Wolffs udtale om, at det vel var ”lige meget hvad enten Schulchon (bordet hvorpå Tora læses) står i synagogens midte eller ende”.<sup>197</sup> Iflg. Levy burde Wolff, taget i betragtning at han var præst, ”afholde sig fra sådanne ytringer.”<sup>198</sup> Grunden til, at bimaens placering var et stridspunkt var, at en kort afstand mellem bima og toraskab signalerede reform, eftersom dette fik synagogerummet til at minde mere om en kirke pga. den generelle østvendte orientering, rummet i så fald fik. Også prædikestolen var et tegn på reformjødedom, idet prædikener først blev et fast indslag i den jødiske gudstjeneste i Danmark med cancelliskrivelsen fra 1828. I løbet af forhandlingsprocessen om Krystalgadesynagogens indretning blev prædikestolen og bimaen rykket mod øst i tre omgange, så fokus i rummet i højere og højere grad blev centreret om prædikenen og præsten (ligesom i en kirke).<sup>199</sup>

I debatindlægget kritiserer Levy dem i menigheden, han kalder ”nyhedsjægerne” og ”de moderniserede”. Han frygter, at der i den nye synagoge ikke skal blive plads nok til hele menigheden, og at

---

<sup>192</sup> Billig 1995: 27; (Om skabelsen af de nationale sprog se Billig 1995: 29-35)

<sup>193</sup> Fanøe 1982: 8

<sup>194</sup> Blüdnikow 1999: 36

<sup>195</sup> Frosell 1987: 38

<sup>196</sup> Bima er en forhøjning i synagogen med gelænder og med et bord (schulchon eller schulchan) hvorfra Toraen læses op (Gelfer-Jørgensen 1999: 172)

<sup>197</sup> *Politivennen* 1832 nr. 871

<sup>198</sup> Ibid.

<sup>199</sup> Meyer 1999: 193

”...de moderniserende, skønt tillige ved hjælp af de rettroende jøders penge, har ladet opbygge et tempel for sig alene, i stedet for den lovede synagoge til hele menighedens religiøse afbenyttelse...”<sup>200</sup>

Når Levy skriver, at de moderniserede har bygget ”et tempel”, er dette også et kritikpunkt i sig selv. Menigheden var bl.a. splittet omkring opfattelsen af Templet og synagogen. Den ortodokse fløj så Templet som noget, der var forbundet med fortiden (og en forhåbning om fremtiden) i det hellige land. Synagogen skulle derimod klart repræsentere en status af midlertidighed og landflygtighed. De reformvenlige, derimod, gik ikke og ventede på en tilbagevenden til Palæstina. Ifølge dem skulle denne tilbagevenden til det hellige land forstås i overført betydning som en opnåelse af en ligeværdig status i det nye fædreland. Synagogen var i dette perspektiv et billede på selve Templet.<sup>201</sup> Denne uenighed om synagogerummets betydning er et eksempel på en intern territorialitetskamp.

## 5.6 Wolffs Agende

Wolffs Agende, hans bud på en ordening for gudstjenestens forløb i den nye synagoge, blev sendt til menighedens repræsentanter i august 1832, og disse forholdt sig positivt over for Agenden. Men endnu før manuskriptet var færdigt, mødte det modstand dels fra den portugisisk-jødiske menighed og dels fra de medlemmer af den tyske menighed, der var utilfredse med de ændringer, der rygtedes.<sup>202</sup> På trods af denne kritik, udkom Wolffs Agende i 1833 efter at være blevet godkendt af Kancelliet.<sup>203</sup> Agenden i sig selv viser Wolffs forsøg på at balancere mellem den ortodokse fløj, den reformvenlige fløj og de danske myndigheders krav. I anden afdeling af Agenden står hensigten med liturgien beskrevet:

”Hensigten med, og Maalet for denne Liturgie er: At ordne den allerede bestaaende Cultus, og, uden at udslette det Karakteristisk-Israelitiske, at

---

<sup>200</sup> Politivennen 1832 nr. 871

<sup>201</sup> Meyer 1999: 202

<sup>202</sup> Lausten 2005: 267-268. Et eksempel på kritikken mod Wolffs kommende Agende ses i Politivennen 1832 nr. 851

<sup>203</sup> Lausten 2005: 288

give de nedarvede rituelle Handlinger en indtagende og opbyggelig Form”<sup>204</sup>

Wolff søger her at understrege, at det nye ritual blot er et udtryk for, at den eksisterende oprindelige (nedarvede) tradition er bragt i orden. Senere skriver han, at der er sket ”en sindig Luttring og Forbedring af den overleverede Grundvold”.<sup>205</sup> Det er altså stadig det gode gamle (som den ortodokse fløj krævede) men dog med ændringer (som den reformvenlige fløj krævede).

I Agenden står religionsprøvens forløb også beskrevet. Her er det udspecificeret, at højtideligheden skal indledes med ”en eller to danske Psalmer”.<sup>206</sup> Der er også indført en længere bøn på dansk.<sup>207</sup> Wolff forsøgte at tilgodese de reformvenlige og Kancelliet og kongen ved at tildele det danske sprog en mere central rolle i gudstjenesten. Det var i tråd med Kancelliets bestræbelser på at erstatte hebraisk med dansk i de jødiske skoler<sup>208</sup> - en politik, der kan ses som en form for ekstern territorialitet på sproglig skala. Men det var et ømt punkt for den ortodokse fløj, som allerede tidligere havde protesteret over det danske sprogs indførelse i jødiske religiøse sammenhænge.<sup>209</sup>

Beskrivelsen af den almindelige Bededag i er interessant, fordi Wolffs valg om at indføre den i synagogen viser et ønske om at markere jødernes tilknytning til resten af den danske befolkning. Vha. bestemte formuleringer udpensler Agenden ligheden mellem synagogen og de kristne kirker. Fx står der, at der i synagogen skal afholdes Bededag ”som i Landets øvrige Kirker”.<sup>210</sup>

Til de kancellideputeredes tilfredshed foreslog Wolff, at der skulle synges danske salmer på Bededagen.<sup>211</sup> Helligdagens indhold, som den er beskrevet i Agenden, er centreret om Danmark. Om prædikenen står der fx:

”I denne tages isærdeleshed Hensyn til de forskjellige Begivenheder, der have hændt Fædrelandet, for at opvække Taknemmelighed for den Naade,

---

<sup>204</sup> Wolff 1833: Anden Afdeling (herefter benævnt II): 3

<sup>205</sup> Wolff 1833: II: 3

<sup>206</sup> Ibid.: 28

<sup>207</sup> Ibid.: 33

<sup>208</sup> Lausten 2005: 274

<sup>209</sup> Ibid.: 181-182

<sup>210</sup> Wolff 1833: II: 35

<sup>211</sup> Lausten 2005: 285

med hvilken den Allerhøiestes Omhue har beskyttet og beskjermet  
Fædrelandet i saa mangel Fare.”<sup>212</sup>

Ord som 'fædreland' og 'modersmål' er eksempler på slægtskabsmetaforer i en national diskurs. De fremhæver nationen som værende en sammenhængende helhed, hvor grænserne mellem indenfor og udenfor naturliggøres.<sup>213</sup> Når Wolff bruger en sådan metafor i Agenden, indskriver han derfor retorisk jøderne i denne nationale helhed. Bededagens afholdelse har også medvirket til en synkronisering af den jødiske og den kristne kalender.

Wolffs Agende foreskriver, at den almindelige kirkebøn skal indføres i den jødiske liturgi. Hvad angår indholdet af bønnen står der:

”I Bønnen, der indbefatter Menneskelivets forskellige almindelige Forhold, bedes desuden udtrykkeligen for Landsfaderen, for det Kongelige Huus og for Fædrelandets Vel. Begivenheder i den Kongelige Familie, som Fødselsdage o. desl., der enten ere indtrufne, eller indtræffe i Løbet af den kommende Uge, bliver særskilt omtalte.”<sup>214</sup>

Her prøver Wolff igen at udvise national loyalitet på vegne af det jødiske samfund. Men på trods af forsøget på at bevise jødernes loyalitet over for Danmark, var der fortsat en grundlæggende mistro i samfundet over for jøderne – en mistanke, der bl.a. var institutionaliseret i den såkaldte jødeed, som jeg senere vil analysere.

## 5.7 M. L. Nathanson

Mendel Levin Nathanson (1780/86-1868)<sup>215</sup> var den, der gik forrest i den jødiske reformbevægelse i København.<sup>216</sup> Han fik også stor betydning for jødernes emancipationsproces, fordi han havde gode forbindelser til kongen og dennes rådgivere.<sup>217</sup> Bl.a. var Nathanson indblandet i formuleringen af den del af Anordningen fra 1814, der angik

---

<sup>212</sup> Wolff 1833: II: 35

<sup>213</sup> Jørgensen og Phillips 1999: 179-180

<sup>214</sup> Wolff 1833: 37

<sup>215</sup> Iflg. Arnheim 2015 blev han født i 1786, men iflg. Jørgensen 1979-84 er Nathanson fra 1780

<sup>216</sup> Blüdnikow 1999: 32

<sup>217</sup> Ibid.: 34

den jødiske menigheds indre sager.<sup>218</sup> Nathansons politiske program omfattede bl.a. et nyt uddannelsessystem, en socialreform og en ny ledelsesstruktur i menigheden. Det nye reformvillige repræsentantskab fra 1809 gav plads til nogle af Nathansons ideer.<sup>219</sup>

Nathanson udgav i 1860 *Historisk Fremstilling af Jødernes Forhold og Stilling i Danmark, navnlig Kjøbenhavn*. Fremstillingen strækker sig over de 200 år, der gik forud for udgivelsen. Den giver et indblik i, hvordan en reformivrig jøde opfattede jødernes fortid og samtid i det danske samfund. Nathanson er meget kritisk i sin beskrivelse af menigheden i 1700-tallet. Om menighedens repræsentanter og rabbineren i 1784 skriver han:

”Hvad kunde man vente af saadanne Mænd ved Siden af en Præst, blottet for alle Kundskaber, der ikke bekymrede sig om Ungdommen, og allermindst om Qvindekjønnet [...] en Præst, som ikke kjendte det Allermindste til det Land, hvori han levede, og ikke til Landets Sprog...”<sup>220</sup>

Citatet siger noget om Nathansons prioriteter. Flere steder i Fremstillingen viser han interesse for ungdommens og kvindernes dannelse, og opsangen til rabbineren afspejler desuden hans holdning om, at jøder bør have kendskab til det land, de bor i og til landets sprog. Uden at bruge ordet 'integration' udtrykker Nathanson gentagne gange, at jøderne bør indlemmes og blive en del af den øvrige danske befolkning. Fx roser han embedsmanden Christian Colbjørnsen, som ”understøttede ethvert Forslag, sigtende til Reformere, hvorved de [jøderne] kom i nærmere Forbindelse med deres christne Medborgere.”<sup>221</sup>

Nathanson har i Fremstillingen afskrevet forskellige dokumenter, som han har fundet vigtige. Et af dokumenterne er oprindeligt skrevet af en kommission, der blev nedsat af regeringen i 1795. Kommissionen skulle ordne og modernisere den jødiske menigheds indre anliggender.<sup>222</sup> Dokumentet var en del af forarbejdet til den endelige anordning af 1814. I indledningen står der bl.a.: ”Intet kan, efter vor Formening, kaldes besynderligere, end at Jøderne skulle udgiøre en Stat i Staten.”<sup>223</sup> Endvidere står der, at

---

<sup>218</sup> Arnheim 2015: 123

<sup>219</sup> Arnheim 2015: 111-112

<sup>220</sup> Nathanson 1860: 38

<sup>221</sup> Nathanson 1860: 39

<sup>222</sup> Lausten 2012: 129

<sup>223</sup> Nathanson 1860: 73

”Jødernes særskilte Lovgivning og Øvrighed have bidraget til, at Jøderne have anseet sig som et afsondret Folk, og at deres christne Medborgere have behandlet dem, som Fremmede i deres fælles Fædreland;”<sup>224</sup>

Ovenstående citater viser kommissionens bekymring for, at jøderne skal udgøre et isoleret samfund med egen retspraksis og egne myndigheder.

Wolffs Agende mødte som sagt modstand fra de mest ortodokse jøder i menigheden. Men den blev også kritiseret af nogle af de mest reformivrige jøder, heriblandt Nathanson. Han skriver, at ”Savnet af danske Bønner var meget føleligt”.<sup>225</sup> Som argument for denne påstand påpeger han, at der i efteråret 1850 blev dannet et reformselskab med det formål at indføre flere danske bønner i gudstjenesten.<sup>226</sup> Iflg. reformselskabet skulle ”de til vor Tid og vore Forhold ikke svarende Bønner afskaffes eller forandres.”<sup>227</sup>

Det er tydeligt, at Nathanson stræbte efter en modernisering og en fordanskning af den jødiske gudstjeneste. Hans hovedargument i Fremstillingen går på, at det hebraiske sprog for ungdommen og især for kvinderne var ”et dødt Sprog, som ikke kunde have nogen heldig Indflydelse paa Andagten”.<sup>228</sup> Grunden til Nathansons særlige bekymring for kvindernes deltagelse i ritualer på hebraisk var, at jødiske piger iflg. en cancelliskrivelse fra 4/5/1814 ikke måtte undervises i hebraisk på de jødiske skoler.<sup>229</sup>

Nathanson gik sandsynligvis selv ind for indlemmelsen af det danske sprog i den jødiske gudstjeneste. Men det er også værd at huske, at kongen (først og fremmest Frederik VI) og hans rådgivere havde stor tillid til Nathanson,<sup>230</sup> som til gengæld nok har villet vise dem, at han forsøgte at fremme en dansk national loyalitet hos jøderne. Nathansons interesse i at behage, rose og takke kongen kommer til udtryk flere steder i Fremstillingen.<sup>231</sup> Forrest i bogen fremgår det desuden, at den er dedikeret til kongen (Frederik VII).<sup>232</sup>

---

<sup>224</sup> Ibid.: 73-74

<sup>225</sup> Ibid.: 241

<sup>226</sup> Ibid.: 261

<sup>227</sup> Nathanson 1860: 262

<sup>228</sup> Ibid.: 240-241

<sup>229</sup> Lausten 2005: 274

<sup>230</sup> Arnheim 2015: 111

<sup>231</sup> Fx i Nathanson 1860: 202, hvor han hævder, at ”Enhver Bekjender af den mosaiske Tro” må være ”gjennemtrængt af Taknemmelighedens Følelser” mod kongen.

<sup>232</sup> Nathanson 1860: III



## 5.8 Jødeeden

Iflg. Connor er der typiske former, hvorigennem loyalitet ritualiseres.<sup>233</sup> Edsaflæggelse er ligefrem designet af f.eks. en stat til at udløse en følelse af loyalitet, som derefter kan medføre en bestemt adfærd.<sup>234</sup> Derfor er det relevant at se på den edsprocedure, jøder skulle gennemføre for at bevise deres loyalitet mod det danske retssystem, når de skulle vidne i retssager.

I Danske Lov fra 1683 står nøje beskrevet, hvordan vidneførsel normalt skulle foregå i kriminelle og civilretslige sager. Inden vidnets edsaflæggelse skulle dommeren fortælle, hvilke ulykker, der ville ramme ham, hvis han talte usandt. Vidnet skulle herefter normalt blot række tre fingre i vejret og sværge ved en kort, simpel formular, der refererede til Gud.<sup>235</sup> Men allerede i middelalderen blev der i mange kristne lande indført en særlig jødeed og et dertilhørende ritual, til når jøder skulle vidne i retssager. Især hvis sagerne også omfattede kristne. Formålet med jødeeden ("more judaico") var dels at lade jøden påføre sig selv en slem forbandelse, hvis han talte usandt, og dels at ydmyge ham ved at understrege den mistillid, der lå til grund for det særlige ritual. Det var normalt, at jødeeden skulle foregå i synagogen i stedet for i et retslokale. Dette var også tilfældet i Danmark, hvor Professor J. Chr. Kall i midten af 1700-tallet efter anmodning fra Kancelliet udarbejdede et forslag til, hvordan jødeeden præcis skulle foregå. Kall gjorde Kancelliet opmærksom på, hvor vigtigt det var at nære mistillid til jøder, idet de i kraft af deres ide om at være Guds udvalgte folk hadede og foragtede andre nationer. Den kongelige forordning af 15. september 1747 lænede sig i høj grad op ad Kalls forslag.<sup>236</sup>

Ceremonien afholdtes i synagogen, og ti voksne jødiske mænd skulle være tilstede ud over edsaflæggeren, rabbineren, dommeren og to støkkemænd.<sup>237</sup> Jøderne blev påbudt at have deres hat og deres hellige beklædningsgenstande på. Rabbineren skulle da beordre dem til at fortælle, om deres tøj var kosher og pålagt efter jødisk skik, og i så fald skulle han velsigne klæderne. Synagogens betjent måtte efterfølgende åbne toraskabet, og vidnet eller vidnerne træde frem foran det med ansigtet vendt mod øst.<sup>238</sup> Dommeren mindende dernæst vidnet om

---

<sup>233</sup> Connor 2007: 78

<sup>234</sup> Ibid.: 98

<sup>235</sup> Jørgensen 1982: 10

<sup>236</sup> Lausten 2012: 95-97

<sup>237</sup> Cohen 1837: 136; 140

<sup>238</sup> Cohen 1837: 137

sagen og befalede ham at vidne sandt, hvorefter rabbineren skulle holde en formaningsstale om, hvor syndigt det ville være at aflægge falsk vidnesbyrd.<sup>239</sup> Han udsagde bl.a. følgende til edsaflæggeren på dansk eller tysk:

”Jeg forkynder Dig (Eder) i Sandhed, at denne lovlige Øvrighed, som Du (I) nu skal (skulle) gøre Eed for, virkeligen er Din (Eders) Øvrighed, og sandeligen af den hellige velsignede Gud dertil forordnet.”<sup>240</sup>

Hvis sagen omfattede kristne, mindede rabbineren derudover vidnet eller vidnerne om, at deres kristne medborgere og øvrighed også tilbad den rigtige Gud, og at Israels børn i Josvabogen kap. 9:19 end ikke havde brudt den ed, de havde aflagt over for Gibeons afgudsdyrkere.<sup>241</sup>

Efter hver af disse formaninger skulle vidnet eller vidnerne svare ”Amen”, og efterfølgende blev Toraen taget ud af skabet og lagt i vidnets højre hånd, mens den blottede venstre arm lagdes på 2. Mosebog 20:7 – et vers, der indeholder et forbud mod at misbruge Guds navn. Når vidnet havde sagt, hvorvidt denne specifikke tora var kosher, fulgte en lang formaning fremsagt af rabbineren om hvor mange og hvor forfærdelige hændelser, der ville overgå vidnet, hvis han svor falsk. Til dette skulle vidnet ligeledes svare ”Amen”.<sup>242</sup> Til sidst svor vidnet endelig selve eden i en fast lang edsformular, der igen understregede den fortabelse, som falsk vidnesbyrd ville medføre. Endelig skulle alle jøderne i rummet svare ”Amen”.<sup>243</sup>

Loyalitet er helt central for konstruktionen af en nationalstat. Men loyalitet afhænger som nævnt i teoriafsnittet også af eksistensen af en anden sag, som subjektet potentielt kan være loyal overfor i stedet. Inden for det nationale loyalitetslag er denne anden sag en anden nation. Derfor sættes der ofte spørgsmålstegn ved migranternes loyalitet, der tænkes at ligge hos den nation, de oprindeligt kommer fra.<sup>244</sup> Men i jødeeden trækkes der både på det nationale og på det religiøse loyalitetslag. Formaningen om, at den danske konge og den af kongen udnævnte

---

<sup>239</sup> Ibid.

<sup>240</sup> Ibid.

<sup>241</sup> Cohen 1837: 137-138

<sup>242</sup> Ibid.: 138-139

<sup>243</sup> Cohen 1837: 139-140

<sup>244</sup> Connor 2007: 95

dommer ”virkeligen er Din (Eders) Øvrighed” kalder på det jødiske vidnes nationale loyalitet. Men dette loyalitetskrav understøttes af en påstand, der kalder på vidnets religiøse loyalitet, idet rabbineren skal sige, at den danske øvrighed er ”af den hellige velsignede Gud dertil forordnet”. Forordningens forfattere påbegynder her en strategi, der går ud på at udnytte det jødisk-kristne fælles mytologiske stof som reference til deres loyalitetskrav. Denne strategi kommer bl.a. til udtryk i en påmindelse om, at de kristne ”tilbede den sande levende Gud, som haver skabt Himmel og Jord, og holde vor hele Thora for Guds Ord.”<sup>245</sup> Det samme gør sig gældende i henvisningen til Josvabogen. På den måde synkroniserer forordningens forfattere deres egne religiøse loyalitetslag med jødernes ved at fremhæve fællesreligiøse elementer. Denne strategiske påpegning af de to religioners fællestræk står dog i skarp kontrast til den markering af afvigelse, som selve ceremonien er udtryk for.

Bestemmelsen om, at jødernes edsaflæggelse skal afholdes i synagogen, og at rabbineren skal udsige formaningstalerne, kan ses som endnu en strategi, der har til formål at trække på jødernes religiøse loyalitetslag. Påbuddet til vidnerne om at bekræfte, at deres klæder og den tora, de får i hånden, er kosher, er også et forsøg på at sikre sig, at jøderne sværger på deres eget religiøse loyalitetslags præmisser. Dette skal dog ikke ses som en hensyntagen men som endnu et tegn på mistanken om, at jøderne som udgangspunkt ikke vil have nogen skrupler ved at vidne falsk.

National loyalitet konstrueres bl.a. af regeringsinstitutionen, som hele tiden skaber bånd mellem nationen og individet via sin kontrol over lovgivningen.<sup>246</sup> Jødeeden kan ses som et eksempel på sådan en proces, der har til formål at producere national loyalitet hos en bestemt del af befolkningen. Samtidig er eden paradoksalt nok et udtryk for en ekskludering fra den tilknytning til nationen, som national loyalitet normalt giver adgang til. Det er netop et træk ved den sociale konstruktion af national loyalitet, at den også opererer på en ekskluderende måde, der for nogle individer udgør et af identitetsdannelsens vilkår:

”the circumstance is the construction of loyalty, and the way it allows some but not others access to the emotional succour of attachment.”<sup>247</sup>

Selvom national loyalitet er en følelse, kan nogle altså blive ekskluderet fra den som følge af det sociale aspekt af dens konstruktionsproces.

---

<sup>245</sup> Cohen 1837: 137-138

<sup>246</sup> Connor 2007: 79

<sup>247</sup> Ibid.: 80

Jødeedens placering i synagogen kan også ses som en form for territorialitet. Ofte er religiøse udtryk for territorialitet forbundet med kontrol over det sekulære rum via en implementering af en bestemt religions tro og praksis i ellers sekulære hverdagsstrukturer.<sup>248</sup> Men her er der tale om, at den hegemoniske gruppe (den ikke-jødiske øvrighed) tager kontrol over anvendelsen af minoritetsgruppens hellige rum. Det sker dels ved at udpege minoritetsgruppens religiøse overhoved (overrabbineren) og dels ved konkret at bruge det religiøse rum til et ritual, som den hegemoniske gruppe selv har skabt, og som er designet til at cementere denne hegemoni.

Det er i øvrigt vigtigt at lægge mærke til bestemmelserne vedr. jødernes beklædning under edsaflæggelsen. Ved at beordre de jødiske vidner til at have deres hellige klæder på, medvirker jødernes kroppe til at etablere rummets symbolske betydning og hellige ladning under ritualen. Dette underbygges af en cancelliskrivelse fra 23/12/1826 ang. ”under hvilke Betingelser mosaiske Troesbekjendere kunne aflægge Ed i et Bedehuus istedetfor i en egentlig Synagoge.”<sup>249</sup> Et bedehus (A. D. Cohen bruger betegnelsen ’bedesal’ om det samme) var betegnelsen for et værelse i et privat hus, som husejeren lod en mindre menighed bruge midlertidigt som synagogerum en til to gange om året til de store højtider. Man brugte bedehuse, når menigheden det givne sted var for lille til, at der regelmæssigt blev holdt gudstjeneste. A. D. Cohen skriver selv ift. bedehuse, at det var ”upassende deri at foretage andre høitidelige Forretninger, som Eedsaflæggelse m.m.”, fordi værelset normalt blev brugt til almindelige gøremål.<sup>250</sup> Skrivelsen af 1826 giver alligevel tilladelse til under visse omstændigheder at aflægge jødeeden i et sådant værelse frem for i en synagoge. Men en af betingelserne herfor er, at der er en mand tilstede, der bl.a. er i stand til at ”paasee det Fornødne ihenseende til de hellige Klæder”.<sup>251</sup> Dette viser, hvordan et rums betydning – og i det her tilfælde dets hellighed – kan påvirkes af kroppene, der befinder sig deri, og disses beklædning. Et bedehus’ højtidelighed kunne hæves til synagogestatus, hvis ritualets øvrige elementer, herunder de jødiske klæder, var på plads.

De danske jøder forsøgte i flere omgange at få ændret ritualen omkring jødeeden.<sup>252</sup> Men selvom det blev justeret lidt op gennem tiden, blev det først flyttet ud af synagogen i 1843, og først i 1864 fik jøder samme edsprocedure som de kristne.<sup>253</sup>

---

<sup>248</sup> Stump 2008: 24

<sup>249</sup> Algreen-Ussing 1833 VII: 422

<sup>250</sup> Cohen 1837: 178-179. Citat: 179

<sup>251</sup> Algreen-Ussing 1833 VII: 422

<sup>252</sup> Lausten 2012: 98

## 5.9 Anerkendelseskamp

Der lå handelsmæssige og økonomiske motiver bag den anerkendelse (i form af beskyttelsesbreve og tilladelse til religionsudøvelse), som Chr. IV og Frederik III gav jøder, reformerte og katolikker i Fredericia og i enkelte andre handelsbyer fra slutningen af 1600-tallet.<sup>254</sup> Anerkendelsen havde derfor endnu ikke så meget at gøre med et princip om lighed og tolerance. Der er meget få bevarede kilder, som er forfattet af jøder i Danmark fra 1700-tallet og før.<sup>255</sup> Derfor er det svært at undersøge, om der har foregået en anerkendelseskamp forud for de tidlige privilegier, der blev tildelt handelsdriftige og rige jøder rundt omkring. Senere bliver det tydeligere, hvordan jøderne selv prøvede at trække i nogle snore for at blive anerkendt i den ene eller den anden sfære.

Hvis man ser på Nathansons historiske fremstilling fra 1800-tallet er der fx noget, der tyder på, at han havde en interesse i at påvise jødernes bidrag til det danske samfund. Nathanson sørger for at nævne ”de betydelige Summer, hvormed de [jøderne] have betænkt de christelige Institutioner, Stiftelser, Hospitaler, Skoler m.v.”<sup>256</sup> Denne kommentar kan ses som en påmindelse til kongen om jødernes gavn for landet og deres loyalitet over for kristne institutioner. Nathanson har med andre ord prøvet at kæmpe for en anerkendelse i den solidariske sfære – en anerkendelse af jødernes særlige bidrag til samfundet.

Men mine kilder peger på, at jødernes kamp om anerkendelse i 1800-tallet først og fremmest lykkedes i den retslige sfære. Den anerkendelse, jøderne fik gennem de bestemmelser, jeg har analyseret, blev givet på baggrund af en ide eller en fremtidig ambition om jøders og kristnes grundlæggende lighed som borgere. Denne indstilling havde meget at gøre med en europæisk politisk og filosofisk strømning, der tog fart med Den Franske Revolution, som udbredte ideen om alle menneskers grundlæggende lighed og frihed. Den franske nationalforsamling besluttede i 1791, at jøder også havde krav på menneskerettigheder, og hermed fik Frankrigs jøder status som borgere. Tankegodset bag denne jødiske frigørelse bredte sig til store dele af Europa vha. Napoleons invasioner.<sup>257</sup> Iflg. Honneth er det netop denne ide om lighed og universelle rettigheder, der historisk ligger til

---

<sup>253</sup> Jørgensen 1982: 18

<sup>254</sup> Jacobsen 2008: 62

<sup>255</sup> Blüdnikow 1999: 31

<sup>256</sup> Nathanson 1860: 244

<sup>257</sup> Arnheim 2015: 97; Wagner 2014: 13

grund for den moderne retslige sfære, hvor anerkendelse er baseret på moralsk tilregnelighed som den afgørende fællesmenneskelige egenskab. Før denne universalistiske ide trængte ind i retssystemet, hang anerkendelsen som retsperson (anerkendelsen i den retslige sfære) sammen med den sociale anseelse (anerkendelsen i den solidariske sfære). Enhver person havde således kun de rettigheder og pligter, der hørte til hans eller hendes sociale status. Da ideologien om alle menneskers lighed og rettigheder efterhånden blev indlemmet i retslig praksis, skete der en anerkendelsesmæssig opdeling, der førte til retslig anerkendelse på den ene side og social anseelse (eller solidarisk anerkendelse) på den anden side.<sup>258</sup>

Det nye tankesæt gjorde, at hver stat var nødt til at forholde sig til, hvorvidt de universelle rettigheder også gjaldt jøder. Dette udløste en anerkendelseskamp i den retslige sfære i Danmark og andre steder. I Danmark kom den bl.a. til udtryk i jødefejderne i hhv. 1813 og 1819 og i 1830'ernes debat om jødernes rettigheder i forhold til valgbarhed og valgret til stænderforsamlingerne.<sup>259</sup> Det Mosaiske Trossamfund blev endelig anerkendt (i den forstand, at de frit måtte udøve deres religion i hele landet) ved kongelig resolution i 1814.<sup>260</sup>

Synagogernes placering i bybilledet gennem tiden siger noget om regeringens stigende grad af anerkendelse af jødedom i samfundet. Men som kilderne også viser, krævede denne anerkendelse nogle anerkendelseskampe. I spørgsmålet om hvilke rettigheder, man skulle tildele jøderne, er der flere eksempler på, at regeringen fra slutningen af 1700-tallet ønskede at fremhæve de ting, jøder og kristne havde tilfælles; 1795-kommissionens fokus på jøder og kristne som ”medborgere” med et ”fælles fædreland”<sup>261</sup> er et eksempel på denne tankegang. Jøderne var – eller snarere skulle blive – borgere på linje med de kristne, og de skulle derfor have samme rettigheder og pligter som dem. Men en sådan officiel anerkendelse af jødernes moralske potentiale krævede, at jøder og kristne blev mere ens, så denne ligestilling kunne accepteres. Mistanken om jødernes moralske utilregnelighed florerede dog stadig, også blandt magthaverne og de gejstlige. Dette kommer til udtryk i den særlige jødeed, jeg har analyseret, og i debatten om jødernes valgret og valgbarhed. Her blev det ofte hævdet, at jøder var illoyale og uredelige, og at de ikke var rigtige danskere.<sup>262</sup> Diskussionen kredsede altså om, hvorvidt jøderne havde samme moralske egenskaber som de kristne, og om de følgelig kunne gives

---

<sup>258</sup> Honneth 2006: 148-150; 156

<sup>259</sup> Lausten 2012: 193

<sup>260</sup> Jacobsen 2008: 63. Kirkeministeriet angiver året 1682 (Kirkeministeriet 2017), sandsynligvis mhp. Fredericias Privilegier fra 11/3/1682, der tillod byens jøder, katolikker og reformerte at udøve deres religion. Jøderne i Fredericia fik tilmed lov til at anlægge en synagoge. (Rasmussen 2009: 44)

<sup>261</sup> Nathanson 1860: 73-74

<sup>262</sup> Lausten 2012: 193

samme rettigheder. Dette omdrejningspunkt gør det til en anerkendelseskamp i den retslige sfære.

## 6. Muslimer og moskeer i Danmark – historisk baggrund

Allerede før den første større bølge af muslimske indvandrere kom til Danmark, var der enkelte danskere, der konverterede til islam. Konvertitten Sven Aage Madsen (1928-2007) tog navnet Abdus Salam Madsen og samlede en muslimsk menighed i Danmark inden for grenen Ahmadiyya islam. Denne menighed stod bag opførelsen af Danmarks første selvstændige moskebyggeri i 1966-67. I slutningen af 1960'erne og starten af 1970'erne kom et større antal muslimer til landet som gæstearbejdere hovedsageligt fra Eksjugoslavien, Nordafrika, Pakistan og Tyrkiet. Fra midten af 70'erne og de følgende årtier kom der forskellige bølger af flygtninge samt familiemedlemmer til gæstearbejderne.<sup>263</sup> I 1980'erne begyndte islam at brede sig som debattemne blandt journalister, debattører og politikere. Tidligere havde formidlingen af islam været forbeholdt universitetsansatte inden for relaterede emner, men i 80'erne blev islam det, Lene Kühle kalder ”en af de vigtigste konfliktakser i det danske samfund”.<sup>264</sup> I 1991 og i 2001 var der heftige diskussioner vedr. et planlagt moskebyggeri i Njalsgade på Amager, som dog aldrig blev til noget.<sup>265</sup> Efter 11/9 2001 blev debatten vedrørende muslimer yderligere ophedet.<sup>266</sup>

Fra 2011 steg antallet af muslimske flygtninge, der kom til Danmark, hurtigere end årene før. Det skyldtes først og fremmest krigen i Syrien. Men den socialdemokratisk ledede regering, der kom til magten i 2011 og ophævede nogle af lovene fra den tidligere stramme indvandrerpolitik, kan også have fremmet processen.<sup>267</sup>

I juni 2014 blev en sunnimuslimsk moske indviet i Rovsinggade i udkanten af Nørrebro med Danmarks første minaret, der dog ikke bruges til at kalde til bøn. Den er drevet af Dansk Islamisk Råd, og bygningen rummer foruden en moske også andre faciliteter så som en ungdomsklub og et ældrecenter. Komplekset hedder Hamad Bin Khalifa Civilisation Center.<sup>268</sup>

---

<sup>263</sup> Jacobsen 2013: 209

<sup>264</sup> Kühle 2006: 14

<sup>265</sup> Lægaard 2010: 6

<sup>266</sup> Green-Pedersen 2009: 15

<sup>267</sup> Jacobsen 2015b: 182

<sup>268</sup> Habermann 2014



Shiaislam blev organisatorisk etableret i Danmark omkring år 1970, hvor først ismailitterne oprettede et center. Godt 10 år senere, i 1981, opførte pakistanske shiamuslimer af tolvretningen<sup>269</sup> Islamic Center Jaffariya. I 2006 var der ca. 10 shiamuslimske moskeer inden for denne retning i Danmark. En af de mest fremtrædende var Ali-moskeen på Vibevej på Nørrebro, som blev stiftet i 2001, og hvis etniske baggrund hovedsageligt var iransk, irakisk og libanesisk. Den blev til som en sammenslutning af tre andre foreninger<sup>270</sup> og fik status som godkendt trossamfund under navnet Ahlul-Bayt i 2005.<sup>271</sup> Den ejendom, der blev opkøbt på Vibevej, havde førhen været en fabrik, og moskeen, der blev indrettet i stedet, bar ikke udvendigt præg af at være en moske. Efter indhentning af tilladelser og bevillinger fra offentlige instanser blev der sat en større indsamling i værk blandt såvel muslimer som ikke-muslimer med det formål at bygge en ny moske. I 2010 indgik man aftaler med materialeleverandører til byggeprojektet,<sup>272</sup> og i 2015 blev moskeen indviet.<sup>273</sup>

Efter TV2's afsløringer i "Moskeerne bag sløret" (2016) indgik Venstre en aftale med Dansk Folkeparti, Socialdemokratiet og Det Konservative Folkeparti, som havde til formål at forhindre "ekstreme udenlandske imamer og andre rabiater religiøse forkyndere"<sup>274</sup> i at udbrede deres budskaber. Den 1/1/2017 trådte den såkaldte imamlov i kraft. Den foreskriver, at "Den, der som led i religiøs oplæring udtrykkeligt billiger handlinger, som er omfattet af denne lovs §§ [...], straffes med bøde eller fængsel indtil 3 år."<sup>275</sup> De paragraffer, der henvises til, omhandler bl.a. terror (§114), incest (§210) og voldtægt (§216). Lovens uofficielle navn afslører, hvem den er rettet imod, nemlig muslimske forkyndere.

Udlændingelovens §9f giver en religiøs forkynder mulighed for at få opholdstilladelse i Danmark, hvis vedkommende er knyttet til folkekirken eller til en religiøs gruppe, der af staten har fået status som godkendt eller anerkendt trossamfund.<sup>276</sup> Men samtidig med imamloven trådte en anden lov i kraft, som forhindrer indrejse for en række prædikanter, der

---

<sup>269</sup> Tolverne er den største retning inden for shiaislam. Tolv refererer til det antal retmæssige ledere af islam efter Muhammad, man anerkender. Ismailitter kaldes således også syvere. (Kühle 2006: 138)

<sup>270</sup> Kühle 2006: 141-143

<sup>271</sup> Kirkeministeriet 2017

<sup>272</sup> Imam Ali Moskeens hjemmeside 2017: "Om"

<sup>273</sup> Albrechtsen 2015

<sup>274</sup> Udlændinge- og integrationsministeriet 2016

<sup>275</sup> Straffeloven 2017: §136 Stk. 3

<sup>276</sup> Udlændingeloven 2017: §9f

kommer fra lande uden for EU, og som vurderes at ville forstyrre ”den offentlige orden”.<sup>277</sup> I samme ombæring blev folkeoplysningsloven opdateret, så der nu er en §4a med flg. indhold:

”Foreninger, hvis formål eller adfærd modarbejder eller underminerer demokrati eller grundlæggende friheds- og menneskerettigheder, kan ikke ydes tilskud eller anvises lokaler efter denne lov.”<sup>278</sup>

I aftalen indgår derudover nogle tiltag, der giver staten mere kontrol over de godkendte trossamfunds forhold. Dette indebærer, at vielsesbemyndigelsen nu forudsætter et kursus i dansk familieret, frihed og folkestyre, og at den i øvrigt kan tilbagetages.<sup>279</sup> Aftalen omfatter også en planlagt kortlægning af moskeer i Danmark samt en mulighed for fratagelse af trossamfundenes skattemæssige fordele.<sup>280</sup>

Der er ingen islamiske trossamfund i Danmark, der har nået at få status som ’anerkendte’. Der er til gengæld 29 godkendte islamiske trossamfund (pr. d. 1/11/2017). Det første var Ahmadiyya menigheden, som blev godkendt i 1974.<sup>281</sup>

Lene Kühles undersøgelse fra 2006 viser, at kun 30% af de herboende muslimer kommer i en moske regelmæssigt.<sup>282</sup> Selvom der kan være sket ændringer siden 2006, er tallene en påmindelse om, at moskeer og imamer ikke nødvendigvis påvirker særlig mange muslimer regelmæssigt.

I Kühles igangværende kortlægning af moskeer finder hun og Malik Larsen foreløbig frem til, at der på nuværende tidspunkt (2017) er ca. 170 moskeer i Danmark.<sup>283</sup> Kühles definition på en moske er et sted, hvor der mindst en gang om ugen holdes offentlig muslimsk bøn (*salat*). Det er altså ikke afgørende for denne definition, at man udefra kan se, der er tale om en moske. Hun pointerede dog i undersøgelsen fra 2006, at ”For muslimer som for ikke-muslimer vil bygningen af en ’tydelig’ moske være et klart signal om, at islam er en del af den danske virkelighed.”<sup>284</sup>

---

<sup>277</sup> Udlændingeloven 2017: §29c

<sup>278</sup> Lov om ændring af folkeoplysningsloven og ligningsloven 2016: §1

<sup>279</sup> Lov om ændring af lov om ægteskabs indgåelse og opløsning 2016: §1

<sup>280</sup> Udlændinge- og integrationsministeriet 2016

<sup>281</sup> Kirkeministeriet 2017

<sup>282</sup> Kühle 2006: 47

<sup>283</sup> Kühle og Larsen 2017: 9-10

<sup>284</sup> Kühle 2006: 64-65 (citater: 65)

De fleste moskeer ligger i hovedstadsområdet og i de større danske byer, og der kommer flere mennesker i moskeerne i København og i Frederiksberg kommune end i resten af landet.<sup>285</sup>

De seneste år har der været meget debat om moskeerne og deres betydning for integrationen. Programserien ”Moskeerne bag sløret” havde iflg. TV2s programchef til formål at afdække ”om en række udvalgte moskeer modvirker eller medvirker til integration.”<sup>286</sup>

---

<sup>285</sup> Kühle 2006: 67

<sup>286</sup> Breinholt 2016

## 7. Analyse B

### 7.1 Hamad Bin Khalifa Civilisation Center

#### 7.1.1 Den politiske proces

Da moskeen på Rovsingsgade blev bygget, var det den første moske med minaret i Danmark.<sup>287</sup> Tilladelsen til denne krævede en dispensation fra lokalplanen pga. minarets højde. Minareten var planlagt til at være 20 m høj, hvilket oversteg lokalplanens bestemmelser vedr. bygningernes maksimale højde i området. Center for Bydesign (under Teknik- og Miljøforvaltningen) vurderede sagen arkitektonisk og anbefalede dispensationen d. 14. maj 2012 efter en periode, hvor naboerne til grunden havde mulighed for at rette indsigelser. Forvaltningens godkendelse blev givet på baggrund af en vurdering af, at ”minareten er en begrænset bygningsdel, der næppe vil give væsentlige gener for omgivelserne, såsom skygge eller støj”, og at ”den planlagte ombygning herunder minaret vil indgå harmonisk i kvarteret.” Der var kun få indsigelser fra naboerne, og i Nørrebros lokaludvalg gik flertallet ind for dispensationen.<sup>288</sup>

Ved mødet i Teknik- og Miljøudvalget d. 14. maj 2012 blev der stemt om indstillingen, og 8 udvalgsmedlemmer stemte for, mens 2 (fra hhv. Det Konservative Folkeparti og Dansk Folkeparti) stemte imod.<sup>289</sup> Men Karin Storgaard fra Dansk Folkeparti standsede indstillingen med henvisning til Kommunestyrelsesloven §23, der gør det muligt for et udvalgsmedlem at standse udførelsen af en beslutning og videresende sagen til kommunalbestyrelsen,<sup>290</sup> der i Københavns Kommune kaldes Borgerrepræsentationen. Desuden afgav DF flg. protokolbemærkning:

”Dansk Folkeparti kan hverken tilslutte sig, at der etableres moske, kulturhus og minaret med en højde på 20 meter. Det vil medvirke til at

---

<sup>287</sup> Habermann 2014

<sup>288</sup> Københavns Kommunes Borgerrepræsentation (Herefter KKB) 2012: 1-3

<sup>289</sup> KKB 2012: 3

<sup>290</sup> Kommunestyrelsesloven 2017: § 23

hindre integration og dermed hindre forbindelsen til det omgivende samfund.”<sup>291</sup>

Indstillingen om at give dispensation fra lokalplanen blev endelig godkendt i Borgerrepræsentationen d. 20. juni 2012 med 44 stemmer mod 7.<sup>292</sup>

Dansk Folkepartis protokolbemærkning er interessant, fordi det bliver hævdet, at en moske, et kulturhus og en minaret vil *hindre* integrationen. I bemærkningen bliver det ikke uddybet, *hvordan* moskeer hindrer integrationen. Men i en pressemeddelelse fra 2009 i forbindelse med planerne om moskeen på Vibevej udtalte Dansk Folkeparti flg.:

”Opførelsen af en stormoske vil bidrage til at fastholde udviklingen af et islamisk parallelsamfund, som under ingen omstændigheder vil blive en aktiv del af lokalsamfundet.”<sup>293</sup>

I denne kommentar og i protokolbemærkningen udtrykkes en frygt for, at en synlig moske kan medvirke til at isolere det muslimske samfund fra det omgivende samfund.

### 7.1.2 Indvielsen og modtagelsen

Avisartikler omhandlende indvielsen af Hamad Bin Khalifa Civilisation Center på Rovsinggade viser nogle af de reaktioner, den synlige tilstedeværelse af moskeer i Danmark har affødt. Et halvt års tid før åbningen af moskeen var der en artikel i *Politiken* med overskriften ”Københavnspolitikere boykotter indvielse af ny moske”.<sup>294</sup> Artiklen handler hovedsageligt om hovedstadens daværende kultur- og fritidsborgmester, Carl Christian Ebbesen (DF), som allerede på det tidspunkt meldte ud, at han ville blive væk fra åbningsceremonien. Han citeres for at sige, at

”Det er brandærgerligt, at vi i København har tilladt et monument, som står for nogle af de mest konservative islamiske holdninger, der er i Danmark.

Der er jo tale om dybt troende folk, som ånder og lever for Koranens ord, og

---

<sup>291</sup> KKB 2012: 3

<sup>292</sup> KKB 2012: 3-4

<sup>293</sup> Dansk Folkeparti 2009

<sup>294</sup> Hoyer 2014

hvis man kigger på, hvem der har betalt moskeen, er der alt mulig grund til at holde øje med, om aktiviteterne holder sig inden for lovens rammer”.<sup>295</sup>

Første del af citatet viser en territorialitetsrelateret bekymring. Ebbesen beklager sig over den kommende moske pga. det, han mener, den symboliserer, nemlig konservative islamiske holdninger. Et sådant symbol i København kan ses som et udtryk for en religiøs minoritets territorialitet. Alt efter hvordan symbolet tolkes, kan det opfattes som en trussel for den hegemoniske religions territorialitet. Ebbesen antyder, at konservative islamiske holdninger (hans tolkning af symbolet) strider imod det, København står for. For at tilbageerobre kontrollen over det geografiske rum København vælger Ebbesen at bruge en anden territorialitetsstrategi. Ved at udeblive fra indvielsen af moskeen, bruger han sin krop i en konkurrerende territorialitetsstrategi til at ændre rummets betydning. Fraværet af hans krop til indvielsen kan nemlig i kraft af hans status som Københavns kultur- og fritidsborgmester signalere en dissonans mellem den faktiske tilstedeværelse af minoritetsreligionen (i form af moskeen) og offentlighedens vilje til at indlemme denne som en integreret del af byen.

Den anden del af citatet, hvor Ebbesen omtaler og implicit problematiserer muslimerne bag moskeen som værende ”dybt troende folk, som ånder og lever for Koranens ord”, peger på en loyalitetsrelateret bekymring. Den oplagte grund til, at det overhovedet er et problem, at disse mennesker er loyale over for Koranen, er at denne loyalitet i Ebbesens optik ikke harmonerer med loyaliteten over for Danmark. Som jeg senere vil vise, er denne loyalitetskollision dog ikke objektivt givet. Den er resultatet af en bestemt konstruktion af den sociale følelse loyalitet og af dens ’anden’.

I første omgang er det muslimernes religiøse loyalitetslag, der iflg. Ebbesen udgør et problem. Men efterfølgende er det et andet loyalitetslag, der problematiseres. Ebbesen antyder, at moskeens ledelse vil være loyal over for dem, der har finansieret moskeen, og at denne loyalitet vil kollidere med overholdelsen af den danske lovgivning. Denne bekymring vedr. finansieringen af moskeer og de deraf følgende konsekvenser går igen blandt flere politikere. Også Socialdemokratiets integrationsordfører i København, Lars Aslan Rasmussen, udtaler i artiklen, at han ikke vil deltage i åbningsfesten. Han begrundet det med,

---

<sup>295</sup> Carl Christian Ebbesen i Hoyer 2014

at ”som demokratisk politiker og som en, der er optaget af menneskerettigheder, støtter jeg ikke noget, der har forbindelse til hverken det muslimske broderskab eller Qatar”<sup>296</sup>.

I artiklen nægter Dansk Islamisk Råd sig skyldig i anklagerne om at være styret af Qatar eller af andre stater eller organisationer. Men et fuldkomment loyalitetsforhold kræver iflg. Connor, at loyaliteten anerkendes eller gengældes af modparten.<sup>297</sup> Hvis Dansk Islamisk Råd føler loyalitet over for den danske stat, bliver opretholdelsen af denne følelse altså vanskeliggjort af politikernes mistanke.

*Berlingske Tidende* bragte på dagen for moskeens officielle indvielse (d. 19. juni 2014) artiklen ”Borgmestre i strømpefødder til åbning af moske”.<sup>298</sup> Artiklen beskriver nogle enkelte politikeres deltagelse og andre politikeres fravær på dagen. En af de fraværende, Pia Kjærsgaard (DF), begrundede ligesom Lars Aslan Rasmussen og Carl Christian Ebbesen sit fravær med en kritisk holdning over for moskeens finansiering. Men i artiklen nævnes også daværende børne- og ungdomsborgmester Pia Allerslev (V), der ved lejligheden pointerede, at ”ligesom vi har kirker, og jøderne har synagoger, så er det vigtigt at anerkende, at man som muslim skal have en rigtig moské i stedet for at skulle mødes på nedlagte skoler”.<sup>299</sup>

Her laver Allerslev et ræsonnement, der afspejler anerkendelse i den retslige sfære. Nøgleordet ”ligesom” signalerer, at hun sidestiller muslimer med jøder og ikke mindst med kristne (som hun betegner med den deiktiske markør ’vi’, hvilket understreger den hegemoniske religions naturalisering af sig selv). På baggrund af den lighed har muslimer iflg. Allerslev ret til at have en rigtig moske.

Qatars minister for religiøse anliggender var også til stede ved indvielsen. I skarp kontrast til de danske politikere, som tog afstand til Qatar, understregede han de historiske *bånd* mellem Danmark og den arabiske verden. Han konkluderede, at det som følge heraf var ”oplagt at bygge bro mellem de to nationer i form af en sunnimuslimsk moské og et kulturcenter”<sup>300</sup>.

I dette perspektiv er moskeen altså ikke et fremmed monument i en dansk højborg (som Ebbesen antydede i førstnævnte artikel) men et punkt i geografisk rum, hvor en dansk og en arabisk-muslimsk kultur overlapper. Denne alternative konstruktion har konsekvenser for

---

<sup>296</sup> Lars Aslan Rasmussen i Hoyer 2014

<sup>297</sup> Connor 2007: 94-95

<sup>298</sup> Ejsing 2014

<sup>299</sup> Pia Allerslev i Ejsing 2014

<sup>300</sup> Ghait Al Karawi i Ejsing 2014

spørgsmålet om loyalitet. Med denne fortolkning af moskeen er det muligt at være loyal både over for en dansk og over for en arabisk-muslimsk kultur – en konstellation, der ikke er mulig i et scenarie, hvor loyalitet over for den ene kultur ekskluderer muligheden for loyalitet over for den anden.

Spørgsmålet om tilknytning og loyalitet kommer igen i spil i artiklen ”Stormoské hejser det danske flag” fra *Politiken* d. 7/2/2015.<sup>301</sup> Den handler om, hvordan Dansk Islamisk Råd, organisationen bag moskeen, mødes med mistro fra såvel danske politikere som muslimske kritikere i deres forsøg på at positionere sig mellem en dansk og en arabisk-muslimsk kultur. Artiklen bygger på et interview med Jihad Al-Farra (tidligere formand for Dansk Islamisk Råd) og Ali Rifai (næstformand i Dansk Islamisk Råd). Den beskriver en hændelse i kulturcenteret, hvor nogen har kradset korset af Vor Frue Kirke og Marmorkirken på den optegnede skyline af København, der pryder den ene væg i centeret. Hærværket skyldes ifølge de to repræsentanter for moskeen, at de ansvarlige ikke mener, kors hører til i et islamisk kulturcenter. Tilsvarende fortæller Ali Rifai, at der er nogle muslimer, der bliver provokeret af, at det danske flag hejses ved moskeen i festlige sammenhænge. Hans forklaring på, hvorfor Dannebrog hejses, lyder som følgende: ”Vi er danskere, og flaget er et symbol på vores loyalitet over for Danmark. Vi isolerer os ikke, og det her sted er ikke et parallelt samfund.”<sup>302</sup>

Hændelsen med de forsvundne kors på den københavnske skyline samt kritikken af det danske flag ved moskeen illustrerer, hvordan moskeen og kulturcenteret på Røvsingsgade bliver en kampplads for symboler, som forskellige muslimske grupper forsøger at anvende for at tage kontrollen over betydningen af det specifikke rum. Disse symbolers tilstedeværelse (og fjernelse) udgør altså elementer i en territorialitetskamp. Men selvom Dansk Islamisk Råd forsøger at vise loyalitet over for Danmark gennem symbolet Dannebrog, bliver denne loyalitet som tidligere nævnt ikke anerkendt af alle politikere.

Ifølge de to repræsentanter for moskeen, som bliver interviewet i artiklen, er

”Signaler om integration, anerkendelse og respekt [...] tænkt ind fra starten af det danske arkitektfirma, som har tegnet komplekset. Byggestilen er en sammensmeltning af skandinaviske og mellemøstlige elementer.”<sup>303</sup>

---

<sup>301</sup> Hvilson 2015

<sup>302</sup> Ali Rifai i Hvilson 2015

<sup>303</sup> Hvilson 2015



Selve bygningen skal altså symbolisere integration gennem en kombineret byggestil. Valget af et dansk arkitektfirma er med til at understrege denne pointe, i og med at bygningens tilblivelsesproces bliver konkret forbundet med det danske arbejdsmarked og med dansk kultur. Iflg. Dansk Islamisk Råd står de for en dansk form for islam. Dette kommer bl.a. til udtryk sprogligt: ”Bønnen foregår på arabisk, men fællessproget i moskeen er dansk. Det er en dansk institution, understreger Jihad Al-Farra.”<sup>304</sup>

Moskeen på Røvsingsgade samarbejder med andre samfundsinstitutioner, navnlig kommunen, folkekirken og politiet.<sup>305</sup> Dette kan ses som en konkret form for integration på institutionsniveau.

Iflg. artiklen er Dansk Islamisk Råd skuffede over, at Folketinget endte med ikke at inddrage de danske moskeers imamer i det nye afradikaliseringprogram: ”En inddragelse af imamerne ville ellers have været en anerkendelse, som moskeerne godt kunne have brugt i indsatsen mod eventuelle ekstremistiske kræfter, mener han [Jihad Al-Farra]”<sup>306</sup>

Den anerkendelse, Dansk Islamisk Råd efterspørger i dette citat, er en anerkendelse i den solidariske sfære – den form for anerkendelse, hvor der sættes pris på individets eller gruppens særegenheder ud fra forventningen om, at disse vil gavne samfundet som helhed. Jihad Al-Farra peger på imamernes teologiske viden som den særlige egenskab, der kan virke i samfundets fælles kamp mod ekstremisme: ”Vores imam er veluddannet og kan argumentere teologisk mod ekstremistiske holdninger. Det gode våben er den teologiske argumentation. Den kan trække unge væk fra ekstremisme.”<sup>307</sup>

Det er tydeligt ud fra ovenstående eksempler, at Hamad bin Khalifa Civilisation Center ønsker at vise en positiv og samarbejdsvillig indstilling over for integration i det danske samfund. Ikke desto mindre afslørede TV2-dokumentaren “Moskeerne bag sløret” i 2016, hvordan en imam ved moskeen bl.a. vejledte en kvinde til ikke at gå til politiet, selvom hun sagde, hun blev slået af sin mand.<sup>308</sup> Moskeens talspersoner har efterfølgende taget afstand fra udtalelserne, og samarbejdet med den pågældende imam er holdt op, da denne er flyttet til London.<sup>309</sup>

---

<sup>304</sup> Ibid.

<sup>305</sup> Ibid.

<sup>306</sup> Ibid.

<sup>307</sup> Jihad Al-Farra i Hvilsom 2015

<sup>308</sup> Braagaard 2016

<sup>309</sup> Pramming 2016

## 7.2 Imam Ali moskeen

### 7.2.1 Den politiske proces

I 2009 gav Københavns Borgerrepræsentation tilladelse til udarbejdelsen af en lokalplan med en moske på Vibevej. Det førte til en kampagne, hvor Dansk Folkeparti krævede en folkeafstemning vedr. opførelsen af moskeer i Danmark.<sup>310</sup> Efter bl.a. en offentlig høringsperiode fra 28. april til 30. juni 2010, et orienteringsmøde d. 1. juni 2010, en supplerende høring samt drøftelse i forskellige udvalg vedtog Borgerrepræsentationen d. 25/8/2011 endelig lokalplan nr. 458 ”Vibevej 25” – inkl. moske på grunden.<sup>311</sup> Høringerne medførte i alt 1156 henvendelser.<sup>312</sup>

Teknik- og Miljøudvalget besluttede på et møde den 17. januar 2011 at anbefale Borgerrepræsentationen og Økonomiudvalget at vedtage lokalplanen med nogle arkitektoniske ændringer. To ud af ti udvalgsmedlemmer (fra hhv. Det Konservative Folkeparti og Dansk Folkeparti) stemte imod lokalplansforslaget.<sup>313</sup> Dansk Folkeparti afgav en protokolbemærkning, hvor der bl.a. stod flg.:

” Et byggeri af denne karakter og dimensionering, vil alene bidrage til at fastholde området som ghetto. Vi advarer endvidere mod den direkte forbindelse mellem præstestyret og København.”<sup>314</sup>

Økonomiudvalget besluttede ved afstemning 2. februar 2011 at anbefale indstillingen om lokalplanen og oversendte dermed sagen til Borgerrepræsentationen, som i første omgang udskød den. Først den 25. august 2011 blev indstillingen taget op igen og godkendt med 34 stemmer imod 9.<sup>315</sup>

Flere af høringssvarene er interessante i forhold til spørgsmål om loyalitet, anerkendelse og territorialitet. Nogle af de indlæg, der er imod opførelsen af en moske, peger på den

---

<sup>310</sup> Lægaard 2010: 6

<sup>311</sup> KKB 2011: 1

<sup>312</sup> KKB 2011: 2

<sup>313</sup> KKB 2011: 5

<sup>314</sup> KKB 2011: 5

<sup>315</sup> KKB 2011: 6

kommende moske som noget, der rent arkitektonisk ikke passer ind i området.<sup>316</sup> Det kan skyldes æstetiske hensyn, men formuleringerne afslører desuden et nationalt hensyn. Hanne Vestergård foreslår konkret, at man lader sig inspirere af en københavnsk bygning fra 1863, nemlig det gamle Kommunehospital. ”...på denne måde ville den traditionelle moske forenes med dansk byggeskik og dermed fremstå som en dansk moske og alt andet lige er det jo i Danmark vi er.”<sup>317</sup>

Hanne Vestergårds forslag er et udtryk for territorialitet, idet hun er optaget af, at byrummet stadig efter moskeens opførelse udstråler danskhed. Hun ønsker integration, men der spores et hierarki i den arkitektoniske integrationsproces, hun efterspørger. Dette bekræftes i citatets sidste kommentar om, at ”alt andet lige er det jo i Danmark vi er”.

Nogle af de høringssvar, som udtrykker modstand mod moskeen, falder i tråd med den bekymring, Dansk Folkeparti nævnte i protokolbemærkningen vedr. ghettodannelse. Torben Madsen skriver flg. i sit høringssvar:

”Da bygningen er religiøst samlingspunkt vil det bidrage til ghettodannelse i København.”<sup>318</sup> Dette, mener han, er ”uheldigt, både for integrationen og for de danskere, der bor i området”<sup>319</sup>.

Bekymringen for ghettodannelse kan også ses som en territorialitetsrelateret bekymring: Det er en frygt hos et lands dominerende gruppe for, hvordan et bestemt geografisk rum (det område, der potentielt kan blive til en ghetto) anvendes og udfyldes af nogle andre på en måde, som står i kontrast til det omgivende rum (landet eller byen i sin helhed) og til den norm, der er defineret af den dominerende gruppe.

Bekymringen om det territorielle bliver meget presserende i et høringssvar, der advarer om opførelsen af stormoskeen med den begrundelse, at muslimerne bag moskeen i sidste ende vil drive ”os” – underforstået de retmæssige danskere – ud af ”vort” land:

”Vores forfædre vender sig i deres grave når de ser hvorledes uduelige politikere, sælger ud af vores land til en samling mennesker, hvis største ønske er, ifølge deres hadske religion, at fordrive os ud af vort eget land.”<sup>320</sup>

---

<sup>316</sup> Fx Høring 2010: svarnummer (herefter s.nr.) 1 og 4

<sup>317</sup> Høring 2010: s.nr. 1

<sup>318</sup> Høring 2010: s.nr. 4

<sup>319</sup> Ibid.

<sup>320</sup> Høring 2010: s.nr. 248

Benævnelsen af forfædrene understreger forestillingen om det biologiske bånd mellem de ”rigtige” danskere, som det geografiske rum Danmark retmæssigt tilhører.

En anden bekymring, der går igen i indlæggene, og som også var aktuell i forbindelse med moskeen på Rovsingsgade, er spørgsmålet om moskeens finansiering. I et af høringssvarene er Imam Ali moskeen decideret beskrevet som ”Irans propaganda-moske”, som ”både vil være finansieret og ejet af den iranske stat.”<sup>321</sup>

Kamila Sjøgren advarer i sit indlæg om Ahlul-Bayts forbindelse til Irans religiøse leder Ali Khamenei og til den daværende iranske præsident Mahmoud Ahmadinejad. Derudover sætter hun lighedstegn mellem Ahlul-Bayt og forskellige terrororganisationer. Med disse anklager når hun frem til den territoriale konklusion, at ”Ah-lul bayt fascister skal ikke eje 1 cm af dansk jord.”<sup>322</sup> Disse bekymringer vedr. moskeens finansiering har at gøre med territorialitet på en meget konkret måde, idet de er relateret til ejerskab og dermed råderet over et stykke geografisk rum.

Henrik Rasmussen går også ud fra præmissen om en forbindelse til det iranske styre, idet han i sit høringssvar beskylder Imam Ali moskeen for at være en del af et iransk spionagenetværk. I anklagen henviser han til en rapport fra det tyske indenrigsministerium, hvor Imam Ali moskeen i Hamborg angiveligt udpeges som ”det centrale nervesystem i dette netværk af spioner og femte kolonner, som prøver at destabilisere det tyske demokrati.”<sup>323</sup>

Disse citater viser – ud over en territorialitetskamp – også nogle udtryk for mistanker om illoyalitet.

Blandt de høringssvar, som er positivt indstillet over for moskebyggeriet, er der mange, der peger på muslimers ret til at have et tilbedelsessted på linje med andre trossamfund. Et eksempel, hvor dette argument kommer tydeligt til udtryk, er hos ”Sahra”, som afslutter sit høringssvar sådan her:

”Altså både jødedommen samt russisk ortodoks, har et helligt bedested de kan gå til, som ser pænt ud. Hvorfor må vi så ikke?”<sup>324</sup>

---

<sup>321</sup> Høring 2010: s.nr. 8

<sup>322</sup> Høring 2010: s.nr. 750

<sup>323</sup> Høring 2010: s.nr. 746

<sup>324</sup> Høring 2010: s.nr. 26

Ibrahim Rassoul har samme pointe: ”Jøder har ret til en synagoge, kristne har ret til en kirke og muslimer har ret til en moske.”<sup>325</sup> Med dette argument efterspørges anerkendelse i den retslige sfære, idet der lægges vægt på det universalistiske lighedsprincip.

Nogle af de positive tilbagemeldinger bygger på erfaringen fra den eksisterende Imam Ali moske, som jo eksisterede i en fabriksbygning, før den blev bygget om til den nuværende moske:

”Imam Ali moske har været der i næsten ti år, imam ali moskéen har altid forstærket vores loyalitet til Danmark moskéen har altid overholdt den danske lovgivning, og projektet vil på ingen måde skade Danmark, men gavne landet...”<sup>326</sup>

Her fremhæves netop en loyalitet til Danmark, som mange af projektets modstandere betvivler.

### 7.2.2 Interview med Sayed Khademi

Den 6. juni 2017 var jeg inde i Imam Ali moskeen for at interviewe en af stedets grundlæggere, nemlig imam Sayed Khademi, og en af moskeens andre repræsentanter, imam Daniel Rezaei.

De første spørgsmål, jeg stillede Khademi, havde at gøre med moskeens oprindelige formål og forholdene omkring dens opførelse. Khademis svar på spørgsmålet vedr. moskeens hovedformål var præget af, at der ikke kun er en men flere versioner af islam repræsenteret i Danmark. Han svarede således, at et af hovedformålene var:

”at vise den rigtige islamiske kultur, den kultur, hvor der ikke er ekstremisme, den kultur, hvor der er samtale, den kultur, hvor der er... altså det at man kan leve sammen på tværs af forskellige religioner.”<sup>327</sup>

---

<sup>325</sup> Høring 2010: s.nr. 37

<sup>326</sup> Høring 2010: s.nr. 47

<sup>327</sup> Interview (herefter Int.) Khademi 2017: 1

Udtrykket ”den rigtige islamiske kultur” implicerer, at der også er falske eller forkerte islamiske kulturer. Når han nævner, at der *ikke* er ekstremisme virker det som et forsvar mod dem, der hævder, at Imam Ali moskeens version af islam *er* ekstremistisk – en holdning, som blandt andet er tilstede i nogle af høringssvarene. Et eksempel er høringssvar nr. 393, hvor ”Dan Pedersen”, som ellers ikke er generelt negativt indstillet over for islam, skriver, at ”den version af islam det predikas af Vibevejs bagmænd er trussel, had, dræn og forfølgelse.”<sup>328</sup>

Khademis citat berører også temaet integration i betydningen gnidningsfri sameksistens, idet han nævner dette som et decideret træk ved ”den rigtige islamiske kultur”. Med andre ord hævder han, at nøglen til succesfuld integration kan leveres af selve religionen islam i sin rigtige udformning.

Khademi forklarede under interviewet, hvordan moskebygningen i sig selv er udtryk for et kulturmøde: ”Med denne her bygning prøvede vi at få østlig byggekultur blandet sammen med vestlig byggekultur.”<sup>329</sup> Resultatet kan altså ses som en arkitektonisk materialisering af islams integration i Danmark. Men Khademi fortalte også, at det havde været en lang og svær proces at nå frem til den endelige bygningsplan med byrådets godkendelse. Mange forskellige udvalg skulle ind over projektet, og en enkelt farve på bygningen kunne derfor tage flere måneder at få godkendt.<sup>330</sup> Derudover var der nogle modstandere af projektet, som oprettede en hjemmeside, der skulle opfordre nabolaget til at gøre indsigelser mod byggeriet. Imam Ali moskeen lavede en tilsvarende hjemmeside med det modsatte budskab.<sup>331</sup> Denne strid er igen et eksempel på den territorialitetskamp, der foregik forud for opførelsen af Imam Ali moskeen.

Khademi afviste og beklagede sig over kritikken om, at Imam Ali moskeen skulle have politiske interesser og forbindelser til et bestemt land udover Danmark:

”Og på trods af at vi ikke er politiske, så prøver de at gøre os til noget politisk. Og på trods af at vi ikke har noget særligt forhold til noget bestemt land [...]så prøver de ligesom at forbinde os til et bestemt land.”<sup>332</sup>

---

<sup>328</sup> Høring 2010: s.nr. 393

<sup>329</sup> Int. Khademi 2017: 1

<sup>330</sup> Ibid.: 1-2

<sup>331</sup> Ibid.: 2

<sup>332</sup> Ibid.: 1

Han forklarede desuden, at det eneste, der var ændret ved moskeen for at passe til danske forhold, var at dansk fra begyndelsen havde været et af sprogene i huset. Når der bliver talt persisk eller arabisk, er der således skærme ved siden af med en dansk oversættelse.<sup>333</sup> Det er vigtigt at hæfte sig ved det eller de sprog, der officielt tales i en institution, da dette også er et udtryk for territorialitet. Det skyldes som tidligere nævnt, at især nationale sprog som dansk i kraft af deres nationale definition udgør et stærkt nationalt symbol.<sup>334</sup> Udover den symbolske værdi har sproget også en praktisk betydning, idet det har magten til at inkludere eller ekskludere grupper af mennesker.

I de spørgsmål, jeg stillede Khademi, var temaet loyalitet ikke eksplicit benævnt. Men i forbindelse med et spørgsmål vedr. Khademis tilknytningsforhold til Danmark, blev emnet alligevel indirekte bragt på banen i flg. udtalelse:

”Da der var de her karikaturtegninger, så havde vi en meget rationel tilgang og forsvarede Danmark. Og vi skal prøve at hjælpe hinanden til at landet udvikler sig.”<sup>335</sup>

I dette citat er det relevant dels at hæfte sig ved det umiddelbare indhold og dels ved de deiktiske markører. I det umiddelbare indhold ligger der nogle elementer af loyalitet, nemlig forsvaret for Danmark og ønsket om Danmarks udvikling. Hvis man kigger på pronominerne, dækker ”vi” i første sætning over moskeens repræsentanter. Men i anden sætning dækker ”vi” over dem, der hører til *landet*, og *landet* refererer tilbage til Danmark. Så her tænker Khademi sig med ind i kategorien af mennesker, der har et tilhørsforhold til Danmark, som gør, at de ønsker landets udvikling.

### 7.2.3 Interview med Rezaei: Imam Ali moskeen og integration

Et af de spørgsmål, jeg stillede Daniel Rezaei, omhandlede Imam Ali moskeens betydning for integrationen. Hans svar afslørede, at muslimer iflg. ham ikke nødvendigvis hører til den kategori, der har brug for at gennemgå en integrationsproces for at blive en del af det danske samfund. Ikke så længe de er opvokset i Danmark. Han tog udgangspunkt i sig selv og forklarede, at han havde en iransk far og en dansk mor, og at han selv var født og opvokset i Danmark og først lærte persisk som 16-årig. Derfor var han ”lidt uden for den kategori [der

---

<sup>333</sup> Int. Khademi 2017: 2

<sup>334</sup> I forbindelse med en udredning af fænomenet etnicitet kalder Joshua Fishman sproget for ”the quintessential symbol, the symbol par excellence.” Fishman 1989: 32

<sup>335</sup> Int. Khademi 2017: 3

skal integreres]”.<sup>336</sup> Han forklarede dog også, at han udover at have en relation til Iran gennem sin far og gennem nogle studieture til Iran også havde en relation til Mellemøsten via sit fjerne slægtskab til profeten Muhammads barnebarn Hussein.<sup>337</sup> På trods af dette konkluderede han flg:

”Men alligevel så føler jeg ikke at jeg er så ikke-dansk. Altså jeg føler mere det er sådan at jeg er dansk, men så har jeg også noget ekstra, hvis man kan sige det på den måde.”<sup>338</sup>

Denne holdning til hvem, der har brug for at blive integreret, kom også til udtryk i hans beskrivelse af lokalsamfundet:

”De fleste, de er født i Danmark eller kommet til Danmark, da de var meget små. [...]. Så på den måde er der heller ikke så meget integration inde over det.”<sup>339</sup>

Der var dog iflg. Rezaei brug for en indsats, når de unge andengenerationsindvandrere følte sig fanget mellem to verdener pga. deres forældres tilknytning til et andet land. I den situation kunne Imam Ali moskeen og Daniel Rezaei selv spille en vigtig rolle ved at fremme de unges følelsesmæssige tilknytning til Danmark og samtidig muliggøre kategorien dansk-udenlandsk:

”Og der prøver vi at have den tilgang til det at vi *er* danskere.”<sup>340</sup>

”... man *er* dansker og så kan det være at man også har en relation til et andet land *også*.”<sup>341</sup>

(kursiv indikerer ekstra betoning)

---

<sup>336</sup> Int. Rezaei 2017: 2

<sup>337</sup> Ibid.: 2

<sup>338</sup> Ibid.: 3

<sup>339</sup> Ibid.: 3

<sup>340</sup> Int. Rezaei 2017: 3

<sup>341</sup> Int. Rezaei 2017: 3



Rezaei opløste bevidst dansker/muslim-dikotomien ved at holde fast i at bruge en præcis betegnelse i hver enkelt situation, holde nationalitets- og religionskategorierne adskilt og påvirke andre til at gøre det samme:

”jeg plejer at være meget opmærksom på ordvalget. Så jeg kalder det ikke for danskerne og muslimerne, og jeg retter altid folk, hvis jeg hører det. Og det er lige meget om det er journalister eller vores egne unge eller hvem det er. ”Jeg så lige en dansker ude på gaden” eller ”der var en dansker, der sagde sådan her til mig”, så retter jeg altid og siger: ”Du mener ikke-muslim?””<sup>342</sup>

#### 7.2.4 Interview med Rezaei: ’Danskhed’

Iflg. Rezaei kan man sagtens føre en muslimsk livsstil og være dansk samtidig: ”...jeg føler ikke, at man er mindre dansk ved ikke at give hånd eller ikke at spise svinekød eller ikke at drikke alkohol. Det er bare anderledes.”<sup>343</sup>

Jeg spurgte Rezaei, hvad han syntes, det ville sige at være dansk. Han lagde ud med at sætte spørgsmålstejn ved danskheden i de ting, som ofte anses for at være særligt danske:

”Nu har du sikkert set de her forskellige artikler, hvor der står at danskerne føler, at det at være dansker fx er det her og det her og det her, [...] jeg kan huske at det, jeg lagde mærke til, det var at mange af punkterne, der blev nævnt, i virkeligheden er noget som stort set alle i verden ville sige om dem selv...”<sup>344</sup>

Rezaei nævnte efterfølgende hygge som et eksempel. ’Hygge’ har fået en af de 10 pladser i den Danmarkskanon, som den forhenværende kulturminister Bertel Haarder satte i værk i juni 2016. Den rummer nogle af de ”samfundsværdier, traditioner og bevægelser, vi er formet af og fælles om, og som er værd at tage med ind i fremtidens samfund”, som det er formuleret på

---

<sup>342</sup> Ibid.: 4

<sup>343</sup> Ibid.: 4

<sup>344</sup> Ibid.: 4

Danmarkskanonens hjemmeside.<sup>345</sup> Men Rezaei udfordrede forestillingen om, at hygge skulle være særligt dansk ved at fortælle, at iranerne

”kan virkelig godt lide at hygge, altså *virkelig*, og det er på et helt andet niveau, de har bare ikke et særligt ord for det. Og så er det måske lidt misvisende, når man siger, at danskerne godt kan lide at hygge sig. Altså det kan alle mennesker i verden...”<sup>346</sup>

Her gik Rezaei i kødet på selve ideen om, at Danmark og danskhed er noget helt unikt – en ide, som er med til at opretholde en national selvforståelse og som kan ses som et udtryk for intern territorialitet, når den materialiseres i f.eks. en national kanon som Danmarkskanonen. Alt i alt problematiserede Rezaei forestillingen om det homogene og unikke rum, som indvandrere tænkes at skulle indlemmes i gennem en integrationsproces.

Rezaei kunne dog ikke sige sig fri for selv at mene, at der var en grænse for, hvor anderledes man kunne være, hvis man stadig skulle være dansk: ”Og omvendt så kan man også sige, at hvis der er tilstrækkelig nok punkter, hvor man ikke er lig med resten af befolkningen, så er man måske ikke så dansk...”<sup>347</sup>

Men de omtalte punkter blev ikke nærmere udspecificeret.

### 7.2.5 Interview med Rezaei: Det danske sprog

Rezaeis opfattelse af, hvornår man er dansker, var baseret på dels et subjektivt og dels et objektivi kriterium:

”Sproget og det at man føler at man er fra det øh... pågældende land. Det er nok de to vigtigste ting, ville jeg sige.”<sup>348</sup>

Som citatet viser, var det helt centralt for Rezaei, at man *følte* sig dansk, hvis man skulle kalde sig dansker. Det kan man kalde et subjektivt kriterium. Men den anden vigtige parameter var danskundskaberne, hvilket jeg har kaldt et objektivi kriterium. Denne betegnelse kan problematiseres, eftersom det ikke er objektivi t givet, hvornår et sprog

---

<sup>345</sup> Danmarkskanon 2016

<sup>346</sup> Int. Rezaei 2017: 4

<sup>347</sup> Ibid.: 5

<sup>348</sup> Ibid.: 5

mestres fuldstændig.<sup>349</sup> Jeg har alligevel valgt at bibeholde betegnelsen, fordi integrationssektoren i praksis gennem diverse danskprøver opstiller sådanne mål for, hvornår det danske sprog beherskes i en grad, der fx giver mulighed for at få statsborgerskab.<sup>350</sup> Med andre ord er denne vedtagne sprogstandard medbestemmende for, hvem der kan opnå den retslige anerkendelse, et statsborgerskab er udtryk for.

I nedenstående citat fortæller Rezaei om forholdet mellem sprog og kultur iflg. islamiske traditioner:

”Den, der kan tale arabisk, han er araber. [...] Så med andre ord hvis du kan et sprog, så er du en del af den kultur på den ene eller den anden måde. Så sproget er meget vigtigt.”<sup>351</sup>

Dette fokus på sproget som en konstituerende del af kulturen og som en betingelse for tilknytning til en kultur går igen i mange sammenhænge. I integrationslovgivningen udgør danskuddannelse en del af integrationsprogrammet, som voksne flygtninge og familiesammenførte skal tilbydes og som skal stå beskrevet i integrationskontrakten.<sup>352</sup> Det danske sprog bliver også hyldet som andet og mere end et kommunikativt middel i diverse fædrelandssange<sup>353</sup> (jf. Fishmans omtale af sproget som symbolet par excellence)<sup>354</sup>, og siden Romantikken har der eksisteret en forestilling om en tæt forbindelse mellem sprog, kultur og ’folkesjæl’.<sup>355</sup>

### 7.2.6 Interview med Rezaei: Anerkendelse

Jeg spurgte Rezaei, om han mente, at islam blev anerkendt på linje med andre religioner i Danmark. Hans svar tydeliggjorde den pointe, at anerkendelse af religiøse minoriteter ikke udelukkende udspringer fra staten. Han sagde bl.a. følgende:

”Andre religiøse institutioner og overhoveder for den sags skyld – nu har vi jo de her råd – gør det også [anerkender islam]. Og den brede befolkning, umiddelbart ville jeg sige, at de også gør. Og så er der så nogle, som der har en lidt anden holdning, og måske særligt en del af politikerne. Og problemet

---

<sup>349</sup> Laursen 2001: 37

<sup>350</sup> Udlændinge-, Integrations- og Boligministeriet 2015

<sup>351</sup> Int. Rezaei 2017: 5

<sup>352</sup> LBK nr 1127 af 11/10/2017, §16 og §19

<sup>353</sup> F.eks. ”Vort modersmål er dejligt” af Edvard Lembecke, 1859

<sup>354</sup> Fishman 1989: 32

<sup>355</sup> Hastrup 2005: 23-24

er, at deres stemme måske vejer lidt tungere end resten af befolkningens. Øh... Jeg ved ikke om man kan sige, at det vejer tungere, men det kommer i hvert fald mere ud i medierne.”<sup>356</sup>

Her er det både repræsentanter for andre religioner, den danske befolkning, politikerne og medierne, der er på spil som aktører, der har betydning for den anerkendelse, islam får i Danmark. De har selvfølgelig ikke alle sammen lige stor betydning for, hvilke rettigheder muslimer kan få. Med Rezaeis formulering er der nogles stemmer, der ”vejer tungere” end andres, men de forskellige aktører påvirker hinanden, bl.a. gennem medierne. De råd, Rezaei refererer til, er bl.a. Jødisk-kristent-muslimsk forum i København – en forening, der blev oprettet efter skyderiet ved Krudttønden og synagogen i 2015. Rezaei fortalte, at Imam Ali moskeen også er engageret i nogle andre tværreligiøse fora.<sup>357</sup> Sådanne nogle foreninger og fora på tværs af religiøse tilhørsforhold har betydning både for anerkendelsen i den retslige sfære og for anerkendelsen i den solidariske sfære. Når trossamfund finder sammen om en fælles sag, kan de håbe på at have større gennemslagskraft i forhold til at påvirke beslutningstagere. Jødisk-kristent-muslimsk forum i København skrev f.eks. i oktober 2015 et åbent brev til Folketinget, hvor de forsvarede den omdiskuterede ret til drengemojskæring.<sup>358</sup>

Rezaei nævnte ikke noget ønske om flere rettigheder til muslimer. Han beklagede sig til gengæld over den negative omtale af islam, som han oplevede i medierne, og som han mente havde vidtrækkende konsekvenser:

”Og jeg har også nævnt det over for PET nogle gange, at det her med ekstremisme og folk, der søger hen imod ekstremisme, det hovedsageligt bunder i politikernes og mediernes omtale af islam.”<sup>359</sup>

Her påpeger Rezaei det, som iflg. ham kan være konsekvensen af manglende anerkendelse. Iflg. Honneths anerkendelsesteori medfører manglende anerkendelse en form for social usynlighed. Men det, Rezaei beklager sig over, er ikke, at muslimer bliver ignoreret. Det er snarere det modsatte – de bliver i den grad set og udpeget som et problem. Rytter og Pedersen

---

<sup>356</sup> Int. Rezaei 2017: 6

<sup>357</sup> Ibid.: 1

<sup>358</sup> Jødisk-kristent-muslimsk forum i København 2015

<sup>359</sup> Int. Rezaei 2017: 7

(2014) skriver med henvisning til psykologen Iram Khawajas studie over unge muslimer i København, at muslimer i Danmark er blevet hyper-synlige. De er konstant under beskuelse fra majoritetsbefolkningen, staten og medierne. Muslimske mænd skal således altid opføre sig bemærkelsesværdigt pænt for ikke at blive klassificeret som potentiel trussel, og muslimske kvinder er hyper-synlige i kraft af deres hovedbeklædning, som ofte har været til kraftig debat i medierne og blandt politikere.<sup>360</sup> Her resulterer manglen på anerkendelse altså ikke i social usynlighed men i hyper-synlighed. Rezaei forklarede, hvordan PET holder nøje øje med moskeerne i Danmark:

”Altså de ved 100 procent hvordan tingene forholder sig i de forskellige moskeer. [...] det er bare standard procedure at de ligesom har kontakt med de forskellige moskeer og ser hvad der foregår.”<sup>361</sup>

Selvom samarbejdet med PET kan ses som en form for institutionel integration, viser citatet også, hvordan den førnævnte hyper-synlighed her får karakter af mistænkeliggørelse.

Ud over samarbejdet med andre religiøse institutioner og PET, er Imam Ali moskeen medlem af en lokal borgeralliance kaldet Medborgerne, der tager sig af de udfordringer, som lokalområdets institutioner, forretninger og borgere har tilfælles i kraft af at være bosat i samme område. Der foregår også rundvisninger i moskeen.<sup>362</sup> Disse netværk tyder på, at Imam Ali moskeen selv er lokalt velintegreret på institutionelt plan.

### **7.3 Anerkendelseskampen for at blive godkendt**

Muslimerne, først repræsenteret ved Ahmadiyya menigheden, har måttet gennemgå en anerkendelseskamp for at opnå rettigheder som et godkendt trossamfund. Allerede i 1961 søgte menigheden om anerkendelse, men ansøgningen blev afvist med den begrundelse, at menigheden havde for få medlemmer. I 1973, da de igen forsøgte at opnå status som anerkendt trossamfund, var reglerne lavet om, så det ikke længere var muligt at opnå denne status. De blev godkendt i stedet året efter.<sup>363</sup>

---

<sup>360</sup> Rytter og Pedersen 2014: 2313-2314

<sup>361</sup> Int. Rezaei 2017: 1

<sup>362</sup> Ibid.

<sup>363</sup> Jacobsen 2015a: 366

Det Rådgivende Udvalg vedr. Trossamfund, som rådgiver Kirkeministeriet i godkendelsen af trossamfund, har udarbejdet dokumentet *Vejledende retningslinjer til Godkendelse som trossamfund eller menighed* fra 2011. Der står der en række kriterier, der skal være opfyldt, for at en religiøs gruppe kan opnå godkendelse. Gruppens lære må ikke stride imod ”sædeligheden eller den offentlige orden” (jf. Grundlovens § 67).<sup>364</sup> Der skal bl.a. ”foreligge en trosbekendelse eller anden tekst, som opsummerer og henviser til religionens læregrundlag og/eller læretradition”, og trossamfundet skal have ”en sådan organisatorisk struktur, at det kan danne et tilgængeligt grundlag for offentlig kontrol og godkendelse. Der skal foreligge vedtægter, som kan gøres til genstand for vurdering efter dansk retsopfattelse”.<sup>365</sup> Der er derudover et antalsmæssigt kriterium.<sup>366</sup>

Ud over de formelle betingelser, som skal være opfyldt, for at en gruppe kan komme i betragtning, bliver sagen underlagt en skønsmæssig vurdering, som først foregår i udvalget og siden sendes til Kirkeministeriet, der træffer den endelige afgørelse.<sup>367</sup> Om ægteskabsloven og tildelingen af vielsesbemyndigelse står der i vejledningen: ”Der vil her – ligesom med hensyn til anerkendelse af trossamfund – være tale om udøvelse af et vist skøn”<sup>368</sup> Der står dog også, at vurderingen sker ”ud fra ensartede, klare, sagligt begrundede kriterier.”<sup>369</sup>

Både det Jødiske Samfund (der tidligere hed det Mosaiske Trossamfund) og Ahlul-Bayt (Imam Ali moskeen) har opnået hhv. anerkendelse og godkendelse. Det har Hamad Bin Khalifa Civilisation Center til gengæld ikke.<sup>370</sup> I vejledningen understreges det, at en status som godkendt trossamfund er en ”særstatus”<sup>371</sup> og altså ikke noget, man kan kræve på baggrund af Grundlovens paragraf om religionsfrihed. Det kommer bl.a. til udtryk i flg. udsagn:

”Den ministerielle godkendelse af et trossamfund drejer sig ikke om religionsfrihed.”<sup>372</sup>

”Lovgivning og forvaltningspraksis tilskriver visse religiøse organisationer en særstilling.”<sup>373</sup>

<sup>364</sup> Det Rådgivende Udvalg vedr. Trossamfund 2011: 4

<sup>365</sup> Ibid.: 7

<sup>366</sup> Ibid.: 6

<sup>367</sup> Ibid.: 2

<sup>368</sup> Det Rådgivende Udvalg vedr. Trossamfund 2011: 6

<sup>369</sup> Ibid.: 2

<sup>370</sup> Kirkeministeriet 2017

<sup>371</sup> Denne præcise formulering benyttes i Det Rådgivende Udvalg vedr. Trossamfund 2011: 2 og 4

<sup>372</sup> Det Rådgivende Udvalg vedr. Trossamfund 2011: 3

Dette tyder umiddelbart på, at den anerkendelse, der ligger bag tildelingen af en status som godkendt trossamfund, hører til i den solidariske sfære, selvom der er tale om rettigheder. De pågældende rettigheder er nemlig ikke universelt rettet mod alle religioner men tilsyneladende forbeholdt særlige religiøse organisationer.

De indholdsmæssige kriterier for, hvem der kan opnå godkendelse, peger dog på en anden mulig fortolkning. Gruppen, der søger om godkendelse, skal være baseret på en religion (ud fra udvalgets religionsdefinition, som jeg ikke vil komme nærmere ind på her, men som selvfølgelig også er bestemmende for, hvilke grupper der kommer på tale).<sup>374</sup> Udvalget lægger ikke skjul på, at det har en stor betydning, hvis de ansøgende grupper har en tilknytning til en af de såkaldte verdensreligioner, herunder kristendom, jødedom og islam.<sup>375</sup> De ansøgende gruppers egenskaber (som gør dem til kandidater til en status som godkendt trossamfund) skal altså falde ind under en bestemt norm for, hvad der er et religiøst samfund. Og denne norm er i høj grad præget af begrebet 'verdensreligioner', som i sig selv er blevet beskyldt for at være en konstruktion, der bærer præg af at være blevet til i forbindelse med europæisk kolonialisme og kristne missionsbestrebelse.<sup>376</sup> På denne baggrund kan man argumentere for, at godkendelsen måske i virkeligheden er udtryk for en anerkendelse i den retslige sfære, eftersom de efterspurgte egenskaber er nogle, som får gruppen til at passe ind i samme kategori som majoritetsreligionen. Selvom udvalget lægger vægt på, at godkendelsen er en særstatus, gives den altså ikke på baggrund af *særlige* (i betydningen afvigende, specielle) egenskaber, men derimod på baggrund af egenskaber, der gør den pågældende gruppe sammenlignelig med majoriteten og dermed *normal* (iflg. majoritetens norm).

De nye strammere regler for trossamfund gør, at godkendte trossamfund kan risikere at miste deres privilegier.<sup>377</sup> Det vil sige, at trossamfundenes anerkendelseskamp ikke blot går forud for en status som godkendt trossamfund men også udgør en vedvarende kamp for fortsat at vise sig værdig til denne status. I mit interview med de to imamer fra Imam Ali moskeen viste anerkendelseskampen sig først og fremmest ved, at imamerne forsvarede sig mod negative opfattelser af islam og moskeer. Det kom fx til udtryk i Khademis understregning af,

---

<sup>373</sup> Ibid.: 3

<sup>374</sup> Ibid.: 2-3

<sup>375</sup> Det Rådgivende Udvalg vedr. Trossamfund 2011: 6

<sup>376</sup> Geaves 2014: 190

<sup>377</sup> Lov om ændring af lov om ægteskabs indgåelse og opløsning 2016: §1

at det er ”den rigtige islam”, som er fredelig og moderat, Imam Ali moskeen står for.<sup>378</sup>

Rezaei gjorde også en del ud af at forklare, at konflikterne i det muslimske miljø skyldtes wahhabier og ikke ”almindelige” shia- og sunnimuslimer.<sup>379</sup> Disse apologetiske fremstød kan tolkes som defensive indslag i kampen for at beholde den opnåede anerkendelse.

---

<sup>378</sup> Int. Khademi 2017: 1

<sup>379</sup> Int. Rezaei 2017: 1-2



## 8. Diskussion

Jeg har stillet spørgsmålet, hvorvidt og hvordan synagoger og moskeer har medvirket til at integrere hhv. jøder og muslimer i det danske samfund. Kilderne giver ikke entydige svar, men de afslører nogle mønstre, hvoraf nogle går igen hos begge trossamfund, mens andre kun figurerer i det ene.

Som nævnt i det historiske afsnit udgjorde muslimer først en mærkbar minoritet i Danmark i 1970'erne. Derfor er deres første muligheder for religiøs udøvelse svære at sammenligne med jødernes første religiøse muligheder i Danmark. Med grundloven af 1849 fik Danmark religionsfrihed, og man kunne herefter frit samles til en hvilken som helst gudsdyrkelse, så længe ”intet læres eller foretages, som strider mod Sædeligheden eller den offentlige Orden.”<sup>380</sup> Alene denne bestemmelse gav selvfølgelig muslimerne i 1960'erne og 70'erne en væsentlig større frihed, end jøderne havde haft, da de først kom til landet.

### 8.1 Minoriteten som trussel

”Det er besynderligt, at man i Almindelighed antager Antallet [af jøder] for, som det hedder, uhyre stort, skjøndt det ei er mere end en 53de Deel af Stadens Befolkning”<sup>381</sup>

Dette er en interessant bemærkning hos Nathanson. Han skriver det i en fodnote, men det siger meget om den brede befolknings opfattelse af den jødiske tilstedeværelse i København. Jeg vil her drage en parallel til den nutidige danske befolknings oplevelse af, hvor mange muslimer der er i Danmark. En måling gennemført af det britiske opinionsinstitut Ipsos MORI viser nemlig, at danskerne i gennemsnit vurderer den muslimske befolkning i Danmark til at udgøre 15 pc., selvom tallet reelt ligger på ca. 5 pc. af den samlede befolkning.<sup>382</sup>

Høringssvarene angående opførelsen af moskeen på Vibevej giver et billede af, hvordan muslimer og moskeer til tider opfattes som en trussel mod Danmark. I Imam Ali moskeens

---

<sup>380</sup> Grundloven 1849: §81

<sup>381</sup> Nathanson 1860: 249

<sup>382</sup> Redder 2016

tilfælde er det den påståede forbindelse til det iranske regime, der iflg. mange af hørings svarene forårsager truslen. I en af disse anklager henviser afsenderen til et muslimsk spionagenetværk, der allerede har planer om at destabilisere det tyske demokrati.<sup>383</sup> Jøderne i Danmark i 1800-tallet gjorde sig umage for at undgå forbindelser til internationale jødiske organisationer for at undgå at fremme mistanken om, at de havde planer om ”et Verdensherredømme grundet paa alle Nationers Undertvingelse og Ødelæggelse”.<sup>384</sup> Ikke desto mindre florerede denne mistanke og udbredtes bl.a. af Thomas Thaarup, der i forordet til oversættelsen af Buchholz’ værk ”Moses og Jesus” gennemgik jødernes forbrydelser i udlandet og udviste bekymring for Danmark.<sup>385</sup> Han langede især ud efter rabbinerne og deres lære. Han erkendte godt nok, at der kunne være oplyste jøder, der ikke fulgte eller troede alle rabbinske forskrifter, men i så fald måtte disse jøder tage eksplicit afstand fra det hele, hvis Thaarup skulle overbevises:

”Jeg veed meget vel: at den mer oplyste Jøde ikke antager alt det som hans Rabbiner byde ham at troe; men saalænge den mer oplyste Jøde ikke frasiger sig offentlig alle de rabbanitiske Drømme og menneskefiendske Grundsætninger [...] saa kan jeg ikke andet end troe, at en saadan Ytring af liberal Tænkemaade er saare prekær.”<sup>386</sup>

Der kan her drages en parallel til kravet til muslimer om at fordømme udtalelser og handlinger begået af ekstremistiske muslimer.<sup>387</sup> Det antages, at der som udgangspunkt findes en naturlig loyalitet mellem mennesker, der bekender sig til samme religion, og denne loyalitet må derfor aktivt fraskrives, før en ny loyalitet kan bevises.

Rezaei fra Imam Ali moskeen udfordrede i interviewet en lignende logik ved at omdefinere offer- og skurke kategorierne i terrordebatten:

”Når der sker de her forfærdelige ting og terrorangreb rundt om i verden, så er der mange, der tænker: jamen, muslimerne skal fordømme det. Og så ved

---

<sup>383</sup> Høring 2010: s.nr. 746

<sup>384</sup> Arnheim 2015: 107-109. Citat: Thaarup 1813: 2

<sup>385</sup> Thaarup 1813

<sup>386</sup> Thaarup 1813: 60

<sup>387</sup> Elkjær 2016

de ikke, at rent faktisk så størstedelen af de, der bliver dræbt af de her terrororganisationer rundt om i verden, rent faktisk er shiamuslimer.”<sup>388</sup>

Der kan også spores en lighed mellem Thaarups frygt for rabbinernes indflydelse og den bekymring, flere politikere i dag nærer for de såkaldte ”hadprædikanter”.<sup>389</sup>

## 8.2 Frygten for parallelsamfund

En bekymring, der også gør sig gældende i høringssvarene, er udsigten til ghettodannelse omkring moskeen. Denne bekymring går igen i den debat om parallelsamfund, der fulgte i kølvandet på dokumentaren ”Moskeerne bag sløret”<sup>390</sup> samt i Dansk Folkepartis pressemeddelelse vedr. opførelsen af Imam Ali moskeen.<sup>391</sup> I 17- og 1800-tallets Danmark eksisterede der som nævnt også en frygt for, at det jødiske samfund skulle lukke sig om sig selv og udgøre ”en stat i staten” med egne regler og institutioner. Anordningen af 29. marts 1814 kan ses som et tiltag imod denne udvikling. Med anordningen kom der som vist i analyseafsnittet en række sproglige og institutionelle indgreb i det jødiske samfund, som tvang det til i højere grad at blive en del af det omgivende samfund.

Ghettodannelse kan være en minoritetsgruppes territorialitetsstrategi: Gennem urban (eller rural) segregation kan en minoritetsgruppes medlemmer nemmere tage kontrol over deres daglige liv og omgivelser og derved holde fast i deres særegne identitet.<sup>392</sup> Men det kan også være en kontrolstrategi fra majoritetens side. Det var fx et ønske om udgrænsning og kontrol, der lå bag Københavns politimesters forslag om en jødeghetto på Christianshavn i 1692 – et forslag, der blev afvist af øvrigheden.<sup>393</sup>

## 8.3 Territorialitetskampe

Jeg vil nu kigge på de territorialitetsrelaterede forbehold, som repræsentanter for majoritetsbefolkningen har vist i forbindelse med opførelsen af både synagoger og moskeer på hvert sit tidspunkt i historien. Som vist i analyseafsnittet om muslimer, var der flere

---

<sup>388</sup> Int. Rezaei 2017: 2

<sup>389</sup> Udlændinge- og integrationsministeriet 2016

<sup>390</sup> Efter TV2's udsendelser var der flere partier, der stod klar med tiltag imod parallelsamfund (Buch 2016)

<sup>391</sup> Dansk Folkeparti 2009

<sup>392</sup> Stump 2008: 234-235

<sup>393</sup> Lausten 2012: 63-65

politikere, der valgte at vise deres modstand mod stormoskeer i København ved at blive væk fra deres indvielse. Carl Christian Ebbesen fra DF ønskede ikke, at der skulle stå et så synligt symbol på ”konservative islamiske holdninger” i København. Foreningen Dansk Islamisk Råd, som står bag moskeen i Rovsinggade, har eksisteret siden 2002.<sup>394</sup> Men Ebbesens udtalelse tyder på, at det især er materialiseringen af organisationen i en konkret bygning med islamiske symboler (fx minaret og halvmåne), der er et problem. Sune Lægaard, der bl.a. forsker i kulturmøder, har bemærket et lignende fænomen i tørklædedebatten, hvor tørklædet opfattes som et problem i kraft af, at det for mange symboliserer en bestemt kvinderolle.<sup>395</sup> Denne beskyttelse af det offentlige rums symbolske fremtoning kan også spores i de kongelige reskripter, som blev udsendt på biskop Worms opfordring mod synagogeprojektet på Vandkunsten. Jødernes synagoge måtte ikke have den ”ringeste Apparance og Anseende af nogen publicke Bygning”,<sup>396</sup> og gudstjenesten skulle afholdes i stilhed. Med andre ord havde jøderne lov til at udøve deres religion, men kun på en usynlig måde, som ikke kunne bemærkes af offentligheden. I begge tilfælde er der altså tale om en kamp om territorialitet. Det offentlige byrum bliver her en slagmark, hvor forskellige grupper i samfundet prøver at markere deres tilstedeværelse og hævde deres identitet ud fra de vilkår og midler, som deres sociale og økonomiske position muliggør.

Moskeen i Rovsinggade viser, hvordan intern og ekstern territorialitet kan foregå samtidig. Jihad Al-Farra fra Dansk Islamisk Råd beskriver, hvordan der i forbindelse med moskeen foregår en kamp om identitet og symboler på to fronter. Dansk Islamisk Råd skal på den ene side markere en bestemt teologisk profil og religiøs identitet over for moskeens brugere. Moskeen skal indvendigt og udvendigt fremme en bestemt ortodoksi og facilitere en bestemt ortopraksi. Ud over denne interne territorialitet foregår der på lokalt og nationalt plan en forhandling med majoritetsbefolkningen om det geografiske rums fremtoning, betydning og anvendelse. I tilfældet med Hamad Bin Khalifa Civilisation Center (moskeen på Rovsinggade) er det til en vis grad lykkedes minoritetsgruppen at udøve ekstern territorialitet i og med, at den har fået tilladelse til opførelsen af moskeen med tilhørende minaret. Der er dog tale om et kompromis med visse begrænsninger for minoritetsgruppens anvendelse af rummet, eftersom minareten iflg. en servitut ikke må bruges til bønnekald.<sup>397</sup> Vejen frem til

---

<sup>394</sup> Dansk Islamisk Råd 2007

<sup>395</sup> Lægaard 2010: 6

<sup>396</sup> Fogtman 1788 IV: 532

<sup>397</sup> KKB 2012: 1

dette kompromis er et eksempel på en territorialitetskamp i form af den lokalpolitiske proces, der er beskrevet i analyseafsnittet. Men som boykottet af indvielsen viser, er kampen ikke slut med moskeens opførelse. Den er derimod fortsat både internt i det muslimske samfund og mellem det muslimske samfund og visse medlemmer af det omgivende samfund. Den interne kamp kommer til udtryk i den symbolkrig, der har fundet sted i moskeen, og som er beskrevet i analyseafsnittet.

Processen op til opførelsen og indvielsen af Krystalgadesynagogen er også præget af såvel eksterne som interne territorialitetsstrategier og -kampe. Synagogens indretning med separate indgange og pladser for mænd og kvinder<sup>398</sup> er et eksempel på intern territorialitet: Rummets inddeling bliver en manifestation af gruppens forestillinger og normer (her kønsadskillelse), og gruppens medlemmer socialiseres ind i disse normer vha. rummet.<sup>399</sup> Minoritetsgruppens eksterne territorialitet kommer mest til udtryk i bygningens beliggenhed. Jøderne sender gennem bygningens centrale placering et signal om, at den jødiske religion er en integreret del af byrummet. Men det er vigtigt at huske, at tilladelsen til overhovedet at bygge synagogen afhang af myndighedernes velvilje. Jødernes eksterne territorialitet foregik med andre ord inden for rammerne af magthavernes territorielle ambitioner. Her er der en klar forskel mellem jøderne i starten af 1800-tallet og muslimerne i dag. Et system, hvor beslutninger vedr. lokale områder træffes på demokratisk vis af valgte lokalpolitikere giver minoriteter bedre muligheder for at få indflydelse på det geografiske rum, de bebor. Det skyldes, at minoritetsmedlemmer i et sådant system har bedre chancer for at udgøre en tilstrækkelig stor andel af den stemmeberettiget lokalbefolkning til at være repræsenteret i den endelige beslutningsproces. Ikke desto mindre er der både under enevælden og under et demokrati tale om en forhandling. Kongens velvilje over for jøderne bundede ikke kun i tolerance men snarere i økonomiske interesser. Som Bent Blüdnikow skriver, kan en af grundene til jødernes emancipation tilskrives det faktum, at staten havde optaget store lån fra jødiske långivere.<sup>400</sup>

---

<sup>398</sup> Fanøe 1982: 9-10

<sup>399</sup> Ved en ombygning i 1885 blev der fælles indgang for mænd og kvinder (Meyer 1999: 204) – de sidder dog stadig adskilt inde i synagogen. (Det Jødiske Samfunds hjemmeside 2017: "Synagogen")

<sup>400</sup> Blüdnikow 1999: 34

## 8.4 Territorialitet og integration

Som forklaret i teoriafsnittet hævder Stump en sammenhæng mellem oplevelsen af marginalisering og behovet for at udøve territorialitet. Denne mekanisme kan forklare de religiøse grupperes ageren i forskellige situationer.

I 1600- og meget af 1700-tallet var jødernes muligheder for at præge byrummet arkitektonisk meget begrænset som følge af magthavernes politik. Den eksterne territorialitet, de havde mulighed for at udøve, foregik derfor først og fremmest på kropslig skala gennem særskilt påklædning og sprog.<sup>401</sup> Det er svært at konkludere definitivt, om jødernes distinkte kultur på daværende tidspunkt først og fremmest var en territorialitetsrelateret reaktion på den diskrimination, de oplevede, eller om det hovedsageligt var en direkte og uundgåelig konsekvens af denne diskrimination. Var deres kulturelle afsondrethed med andre ord en bevidst selvoprettelsesstrategi, eller var det hovedsageligt en følge af den sociale segregering, som lovgivningen på daværende tidspunkt foreskrev? Meget tyder på, at det var en blanding. Øvrigheden sørgede indirekte for, at jøderne holdt sig inden for specifikke erhverv ved fx at udelukke dem fra universiteter og håndværkerlav, og ægteskabslove forhindrede tværreligiøse ægteskaber. Men jøderne værnede også selv om deres jødiske identitet gennem særskilt beklædning og bosættelse i bestemte bydele med større koncentration af jøder.<sup>402</sup>

Jøderne fik flere rettigheder fra slutningen af 1700-tallet og op gennem 1800-tallet. Man kan derfor ud fra Stumps teori forvente, at deres territorialitetsbehov dalede i den periode. På mange områder var dette også tilfældet. De reformvenlige jøder, der overtog repræsentantskabet i starten af 1800-tallet, ønskede så vidt som muligt at udviske den synlige forskel mellem jøderne og resten af befolkningen ved fx at gå i ”almindeligt” tøj.<sup>403</sup>

Omvendt betød myndighedernes lempeligere jødepolitik, at jøderne fik mulighed for at udøve en større grad af ekstern territorialitet. Krystalgadesynagogen er et udtryk for, at denne chance trods alt blev grebet, selvom de synlige jødiske karakteristika forsøgte nedtonet på mange andre områder.

De østeuropæiske jøder, der ankom i starten af det 20. årh., adskilte sig markant fra de ”gamle” jøder.<sup>404</sup> Nogle af de østeuropæiske jøder begyndte at skabe initiativer, der skulle

---

<sup>401</sup> Blüdnikow 1999: 26

<sup>402</sup> Blüdnikow 1999: 26; 29

<sup>403</sup> Blüdnikow 1999: 33-34

<sup>404</sup> Arnheim 2015: 247-248

styrke jiddisch sprog og kultur i Danmark og modarbejde assimilation.<sup>405</sup> De nyankomne jøder havde medbragt deres politiske ideologier: Bund-partiets ideologi og zionismen. Bund arbejdede for en socialistisk stat, inden for hvilken jøderne kunne have et kulturelt selvstyre med jiddisch sprog og kultur i centrum. Zionismen ville genoprette en jødisk stat for alle jøder, hvor hebraisk var hovedsprog.<sup>406</sup> Disse politiske ståsteder harmonerede ikke med den assimilation, som ellers var blevet en typisk tendens hos de danske jøder i anden halvdel af 1800-tallet.<sup>407</sup> Under 1. verdenskrig blomstrede det zionistiske arbejde i Danmark, idet den zionistiske aktionskomite, som indtil videre havde været placeret i Berlin, flyttede til København. Arthur Arnheim fortæller om en episode, hvor Dansk Zionistforenings formand hejste det zionistiske flag ud fra sin lejlighed, som vendte ud mod Kongens Nytorv, i anledning af Balfourdeklarationens anerkendelse af det zionistiske mål om en jødisk stat. Dette stred ellers imod dansk lovgivning, som krævede en særlig tilladelse, hvis man skulle flage med fremmede nationers flag.<sup>408</sup> Denne begivenhed er et eksempel på jødisk ekstern territorialitet. Jødisk tilstedeværelse blev også mere synlig i København i det nye århundrede i og med, at der efter den østeuropæiske indvandring skete en stor stigning i antallet af forhandlere af kosherkød.<sup>409</sup> Salg af kosherkød er et godt eksempel på, hvordan religiøse grupper via territorialitetsstrategier strukturerer det sekulære rum på en måde, der tillader udlevelsen af en bestemt religiøs etos.<sup>410</sup>

Synagogemiljøet blev også udvidet med indvandringen. De ortodokse synagoger fik flere besøgende, og der blev oprettet små midlertidige og permanente synagoger rundt omkring, hvor de nye jøder flyttede hen.<sup>411</sup> Spørgsmålet er så, om de østeuropæiske indvandreres jødiske territorialitet kan ses som en reaktion på en oplevet trussel. Arnheims analyse giver et bud på dette:

”Set i historisk perspektiv har to faktorer været nedbrydende på jødiske samfund: assimilation og jødehad. De østeuropæiske indvandrere kendte

---

<sup>405</sup> Ibid.: 250-251

<sup>406</sup> Arnheim 2015: 236

<sup>407</sup> Gelfer-Jørgensen 1999: 459

<sup>408</sup> Arnheim 2015: 238

<sup>409</sup> Ibid.: 242

<sup>410</sup> Stump 2008: 222

<sup>411</sup> Arnheim 2015: 242-243

begge disse faktorer og frygtede dem. Den jødiske identitet blev deres faste holdepunkt i tilværelsen.”<sup>412</sup>

Ud fra denne betragtning giver det mening – i overensstemmelse med Stumps teori – at se disse jøders kulturelle initiativer som en konsekvens af deres generelle erfaring med marginalisering.

Næste generation af jøder i Danmark – de østeuropæiske indvandrernes børn – kom i højere grad end deres forældre ud blandt den øvrige danske befolkning. Det skyldtes, at de fik andre erhverv og gennemgik en social og økonomisk opstigning. Mange skiftede deres russisk-jødiske navn ud med et dansk navn, hvilket tyder på en identifikation med landets øvrige borgere. Jiddisch sprog blev efterhånden noget, man kun talte med den ældre generation. Ikke desto mindre var der samtidig en tendens til, at de jødiske efterkommere forblev i jødiske miljøer i deres fritid. Iflg. Arnheim kan dette muligvis skyldes, at nogle internationale jødiske organisationer arbejdede for at styrke jødisk kultur gennem kongresser og sommerlejre for unge jøder. Men Arnheim foreslår også en anden forklaringsmodel, der går ud på, at den danske befolkning på trods af jødernes vilje til at blive *danske jøder* ikke helt ville anerkende dem som sådan.<sup>413</sup>

Antallet og udformningen af moskeer i Danmark gennem tiden kan tegne et overordnet billede af, i hvilken grad muslimer har haft behov og mulighed for at udøve ekstern territorialitet i den pågældende periode. Antallet af moskeer er stigende fra 12 i slutningen i 1970'erne til 114 i 2005<sup>414</sup> og ca. 170 i 2017<sup>415</sup>. Men antallet af herboende muslimer er jo også steget væsentligt i samme periode,<sup>416</sup> så stigningen i antallet af moskeer er forventelig.

Moskeernes udseende kan til gengæld fortælle noget om en kvalitativ udvikling i moskebyggeriet. Ahmadiyya moskeen i Hvidovre er den første moske i Danmark, der både er bygget til formålet og ligner en moske.<sup>417</sup> Moskeen har en kuppel, som indikerer bygningens funktion. En avisartikel fra Ekstra Bladet i 1965, som er gengivet i Ahmadiyya missionens medlemsblad *Aktiv Islam*, viser, at det oprindeligt var meningen, at bygningen også skulle

---

<sup>412</sup> Ibid.: 245

<sup>413</sup> Ibid.: 253-255

<sup>414</sup> Kühle 2006: 66

<sup>415</sup> Kühle og Larsen 2017: 9-10

<sup>416</sup> Jacobsen 2013: 210; Jacobsen 2017: 213

<sup>417</sup> Kühle 2006: 99



have en 10 meter høj minaret.<sup>418</sup> Men dette blev åbenbart sløjft, angiveligt af hensyn til lokalområdet.<sup>419</sup> Langt de fleste moskeer i Danmark ligner bare almindelige bebyggelser udenpå.<sup>420</sup> Men da Hamad Bin Khalifa Civilisation Center åbnede i 2014, afslørede minareten dens funktion. Den er slank og hvid med en halvmåne af zink på toppen. Derudover har moskeen en bred men flad kuppel. Bygningen er hvid og afdæmpet og udstråler moderne dansk arkitektur med enkelte mellemøstlige elementer så som spidse vinduesgavle. Ud over minareten, påkalder moskeen sig dermed ikke stor arkitektonisk opmærksomhed i området, selvom den som symbol kan synes meget opsigtsvækkende for nogle.<sup>421</sup> Imam Ali moskeen på Vibevej satte i højere grad et islamisk præg på lokalområdet, idet den har to 32 meter høje minareter, en stor turkis kuppel og arabiske inskriptioner rundt omkring på murene.<sup>422</sup> Bare disse tre moskeer tyder altså på en udvikling hen imod større arkitektonisk synlighed – en tendens, der også underbygges af Kühle og Larsens (mere omfangsrige) empiri.<sup>423</sup> Dette kan tolkes som en øget ekstern territorialitet fra muslimske gruppers side. Så er spørgsmålet bare, om denne udvikling er sket som følge af en tiltagende oplevelse af at være truet som minoritet. Historisk set har muslimer i Danmark siden 1960'erne som sagt haft betydeligt friere rammer til at udøve deres religion end jøderne havde i 16-, 17- og halvdelen af 1800-tallet. Men på baggrund af en række politiske tiltag siden 00'erne kan man alligevel konstatere en tendens til øget statslig kontrol med muslimske grupperinger og flere forslag til begrænsning af visse former for religiøs udøvelse.<sup>424</sup> Rezaei nævnte i interviewet et eksempel på dette fænomen, nemlig PET's årvågenhed over for moskeerne. Som jeg beskrev i baggrundsafsnittet om muslimer i Danmark, greb en bred vifte af partier desuden ind med kontroltiltag ift. godkendte trossamfund som reaktion på dokumentaren ”Moskeerne bag sløret”. I januar 2017 fremsatte DF et forslag om et forbud mod bederum på offentlige uddannelsesinstitutioner,<sup>425</sup> og i oktober 2017 foreslog partiet et forbud mod heldækkende beklædning, herunder burka, i det offentlige rum.<sup>426</sup> Siden 11. september 2001 er spørgsmålet om integration blevet forbundet med spørgsmålet om national sikkerhed. Muslimer ses som potentielle trusler ud fra narrativet om ”den hjemmegroede terrorist”, som tog fart efter

---

<sup>418</sup> Islams Ahmadiyya-Mission i Skandinavien 1965: 7

<sup>419</sup> Jacobsen 2008: 69

<sup>420</sup> Kühle 2006: 219

<sup>421</sup> Habermann 2014

<sup>422</sup> Albrechtsen 2015

<sup>423</sup> Kühle og Larsen 2017

<sup>424</sup> Pedersen og Rytter 2012: 98-99

<sup>425</sup> Folketingstidende 2016-17

<sup>426</sup> Folketingstidende 2017-18

bombeangrebene i London i 2005, og som bruges til at legitimere den øgede overvågning og mistænkeliggørelse af muslimske grupper.<sup>427</sup>

På baggrund af denne udvikling er det muligt, at nogle muslimer ser deres kultur som værende truet, og at de derfor har mere incitament til at udøve territorialitet end tidligere. Stump omtaler denne sammenhæng mellem oplevelsen af at være truet på sin identitet og øget ekstern territorialitet som et fænomen, der vedrører minoritetsgrupper. Men det er næsten mere nærliggende at se de ovenstående begivenheder som et udtryk for, at *majoritetsgruppen* oplever en trussel mod sin kultur, og at den derfor styrker sin eksterne territorialitet gennem de nævnte politiske indgreb. Det ene udelukker dog ikke det andet, og der kan derfor være tale om en territorialitetsspiral, der fodres af en gensidig oplevelse af at være truet.

Muligheden for territorialitetsudfoldelse er meget afhængig af magtmæssige og økonomiske forhold i samfundet og inden for den religiøse gruppe. Det kommer fx til udtryk i den lange årrække fra 1799, hvor jøderne fik tilladelse til at bygge en synagoge ”lige med jorden”, og 1833, hvor den endelig stod færdig. Moskeprojekter har også været længe undervejs hvis ikke gravlagt pga. manglende finansiering.<sup>428</sup> Endelig skal det nævnes, at hverken jøder, muslimer eller den såkaldte majoritetsbefolkning i Danmark udgør en samlet homogen masse, der kan agere, som om der var tale om en enkeltperson. Det ville derfor være en forenkling at påstå, at Stumps forklaringsmodel kan stå alene i forståelsen af en gruppes øgede eller mindskede territorialitetsudfoldelse. Men teorien kan forklare en af de motivationsfaktorer, der kan ligge bag minoritets- og majoritetsgruppers territorielle fremstød.

Der viser sig at være et komplekst forhold mellem territorialitet og integration. ”Ideel” integration (her forstået som en stabil tilstand, hvor forskellige grupper kan sameksistere og interagere uden en konfliktoptrapning) må principielt kræve et perfekt balancepunkt mellem de forskellige gruppers territorialitet, dvs. et punkt hvor alle parter har mulighed for at udøve intern og ekstern territorialitet i en grad, der ikke fratager de andre samme mulighed.

Hvad angår jøder og muslimer i Danmark, viser de to minoritetsgrupper to mulige udfald af forholdet mellem territorialitetsudfoldelser og integration i et samfund, hvor forskellige grupper skal leve side om side. Tilfældet med muslimerne viser en situation, hvor flere grupper ”opruster” samtidig i territorialitetsmæssig forstand, fx pga. en gensidig oplevelse af at være kulturelt truet. Det fører til en territorialitetsspiral, hvor grupperne udøver mere og

---

<sup>427</sup> Pedersen og Rytter 2012: 98-99

<sup>428</sup> Fx moskeprojektet i Njalsgade på Amager (Lægaard 2010: 6)

mere ekstern territorialitet i takt med, at de føler sig mere og mere truet som følge af de andres øgede territorialitet. Resultatet er en eskalerende konflikt om betydningen og anvendelsen af det geografiske rum, grupperne skal dele.

Jødernes integrationsproces er i højere grad end muslimernes præget af den ulige magtfordeling mellem majoritet og minoritet. Hvis magtstrukturen i samfundet kun tillader den ene part at bestemme præmisserne for territorialitetsforhandlingerne, er der en risiko for, at minoritetsgruppernes muligheder for territorialitetsudøvelse i praksis bliver så snævre, så assimilation bliver en nærliggende strategi. Jødernes historie i Danmark såvel som andre steder er således præget af både integration men også i høj grad af assimilation, eftersom assimilation langt op i tiden var den eneste vej til en højere uddannelse og dermed til øget velstand.<sup>429</sup> Miriam Gelfer-Jørgensen går så langt som at sige, at ”Assimilation kan for så vidt betragtes som et jødisk fænomen”.<sup>430</sup> Når jødernes integrationsproces i Danmark betragtes som en succeshistorie, som muslimer bør spejle sig i, er det derfor vigtigt at huske de minoritetspolitiske vilkår og det assimilationspres, jøderne var underlagt gennem århundreder. Dertil skal lægges, at den danske historieskrivning om jøder i Danmark er farvet af ”ønsket om at fremstille den jødiske tilstedeværelse i Danmark og forholdet mellem jøder og danskere i et harmonisk lys.”<sup>431</sup>

## 8.5 Integration gennem synagogen og moskeen?

Kilderne viser, hvordan regeringen og kongen langt hen ad vejen holdt styr på det jødiske samfund gennem love, der vedrørte synagogerne. Da både regeringen og det jødiske reformparti fra slutningen af 1700-tallet begyndte at arbejde for, at jøderne skulle indlemmes i det danske samfund, tyder kilderne på, at målet var en kulturel tilnærmelse til kristendommen. Hele processen var rettet mod uniformitet: Jøderne skulle blive ligesom deres kristne medborgere, så deres nyerhvervede rettigheder kunne forsvares. Jødedom skulle kunne anskues som blot en anden religion frem for en fremmed nation. For manges vedkommende mundede denne tilnærmelse ud i total assimilation i form af konversion til kristendommen.<sup>432</sup>

---

<sup>429</sup> Blüdnikow 1999: 38; Gelfer-Jørgensen 1999: 459

<sup>430</sup> Gelfer-Jørgensen 1999: 459

<sup>431</sup> Blüdnikow 1999: 23

<sup>432</sup> Ibid. 1999: 35

Moskeer har ikke været underlagt samme statslige styring mht. teologi og ritualer, som synagoger har. Men efter terroranslagene i 00'erne begyndte man at indføre en række kontrolforanstaltninger, som de seneste år har været centreret om moskeerne. Samarbejdet med moskeerne har altså kredset om den præmis, at der som udgangspunkt er grund til at mistænke muslimer. Som beskrevet i det historiske afsnit har man forsøgt at udelukke visse teologiske profiler ved at indføre skrappe regler for, hvem der kan komme ind i landet på forkyndervisum. Desuden er et kursus i dansk familieret, frihed og folkestyre påkrævet for at opnå vielsesbemyndigelse. Disse tiltag kan ses som et forsøg på at styre (og ikke mindst begrænse) indholdet af det, der prædikes og rådgives om i moskeerne. Men bl.a. pga. Grundlovens paragraffer om religionsfrihed der har ikke været samme grad af aktiv indblanding, som tilfældet var med synagogerne i 1700- og noget af 1800-tallet.

Fra politisk side er en dansk imamuddannelse blevet foreslået som middel til at bekæmpe radikal islamisme.<sup>433</sup> I en række interviews, Lene Kühle har foretaget med danske imamer, er der flere ikke-uddannede imamer, der har udtrykt et ønske om oprettelsen af sådan en uddannelse. Imamer med en uddannelse fra et muslimsk land er til gengæld bekymrede for, om man vil kunne skaffe kvalificerede undervisere til en sådan uddannelse i Danmark. Herudover skal en imamuddannelse kunne favne alle de forskellige retninger inden for islam, der er repræsenteret i Danmark – en udfordring, som indtil videre har umuliggjort et nationalt muslimsk netværk.<sup>434</sup>

Disse forhindringer var selvsagt nemmere at overkomme på et tidspunkt, hvor kongen havde det sidste ord. I det hele taget er der flere praktiske og juridiske grunde til, at man ikke bare kan overføre processen omkring jødernes integration til muslimerne. Men hvis man alligevel vil holde fast i jødernes integrationsforløb i Danmark som ideal for nutidig integrationspolitik, kan man vælge at holde fast i logikken bag den strategi, kongen og regeringen brugte til at indlemme jøderne i samfundet. Ifølge denne logik kræver integration en relativ høj grad af homogenitet på bestemte områder, herunder nogle religiøse områder.

Ud fra denne præmis tyder mine kilder ikke umiddelbart på, at moskeerne i Danmark har bidraget til integrationen. Når nogle muslimer går med tørklæde, undlader at spise svinekød, undgår at give hånd til det modsatte køn mv., er det iflg. Rezaei ”bare anderledes” fra resten af befolkningen og altså ikke et problem.<sup>435</sup> Imam Ali moskeen er med andre ord ikke

---

<sup>433</sup> Holst 2016

<sup>434</sup> Kühle 2006: 160-161

<sup>435</sup> Int. Rezaei 2017: 3-4

interesseret i at få de unge muslimer til at ligne kristne eller ateistiske unge. Ikke desto mindre er Rezaei overbevist om, at man sagtens kan have ovenstående adfærd og være dansk samtidig, og han er uenig i, at disse valg modarbejder integrationen. Han lærer de unge muslimer, der kommer i moskeen, at man snildt kan være dansk og samtidig have en relation til et andet land og en anden kultur.<sup>436</sup> Rezaei indrømmer, at der nok findes en grænse for, hvor meget man kan skille sig ud fra majoriteten og stadig kalde sig dansk.<sup>437</sup> Men som vist i analysen bygger Rezaeis integrationsopfattelse ikke først og fremmest på præmissen om homogenitet. Den er derimod baseret på to andre kriterier, nemlig sprogkundskab og subjektiv identifikation. Sprogkriteriet overlapper selvfølgelig med homogenitetskriteriet, men kendskab til et sprog udelukker ikke kendskab til et andet på den måde, som det at give hånd til det modsatte køn udelukker afholdelse fra denne adfærd. Sprogkundskab i sig selv er derfor ikke et eksklusivt homogenitetskriterium, medmindre andre sprog undertrykkes eller decideret forbydes.

Rezaeis alternative integrationsopfattelse giver også et alternativt svar på spørgsmålet om moskeers bidrag til integrationen af muslimer i Danmark. Det danske sprog anvendes som et af hovedsprogene i begge de moskeer, jeg har undersøgt. Man kan diskutere, om det kunne spille en større praktisk rolle. Imam Ali moskeens hjemmeside er fx som udgangspunkt på persisk, og i den danske version er der meget af indholdet, der stadig er på persisk. Sayed Khademi taler ikke dansk, og hans khutba og øvrige virke som imam må derfor nødvendigvis foregå på et andet sprog. Men inden fredagsbønnen i Imam Ali moskeen bliver der holdt en tale på dansk, og den arabiske og persiske del er som nævnt ledsaget af danske undertekster,<sup>438</sup> så det er tydeligt, at det danske er tænkt ind i ritualen. Hvad angår den subjektive identifikation med Danmark, gør Rezaei noget ud af at lære de unge muslimer, at de *er* danske. Ali Rifai fra moskeen i Røvsingsgade proklamerede i et interview, at ”Vi er danskere”, og Jihad Al-Farra understregede, at moskeen er ”en dansk institution”.<sup>439</sup> Begge disse udsagn afspejler en subjektiv identifikation med Danmark. Denne identifikation formidles til moskeens brugere gennem danske nationalsymboler inde i kulturcenteret og på moskeens grund. Med Rezaeis forståelse af, hvornår man er integreret, må man altså

---

<sup>436</sup> Int. Rezaei 2017: 3

<sup>437</sup> Int. Rezaei 2017: 5

<sup>438</sup> Int. Khademi 2017: 2

<sup>439</sup> Hvilsom 2015

konstatere, at både Imam Ali moskeen og Hamad Bin Khalifa Civilisation Center medvirker til at fremme integrationen.

Som forudset i indledningen strander diskussionen altså hurtigt ved den uklarhed, der kendetegner det politiserede integrationsbegreb. Enten bliver det et spørgsmål om en objektiv over for en subjektiv integrationsmålsætning (dvs. et målbart integrationsresultat vs. en følelse af at være integreret), eller også havner man i det normative spørgsmål om acceptabel og inacceptabel anderledeshed, som jeg som sagt vil afholde mig fra at tage stilling til.

For at slippe uden om denne blindgyde, vil jeg i stedet fortsætte ud fra min teoretiske udredning af begrebet 'integration'. Ifølge denne konstruktion kræver et trossamfundets integration i det omgivende samfund dels trossamfundets loyalitet over for samfundet og dels samfundets anerkendelse af trossamfundet. Processen omkring opførelsen af Krystalgadesynagogen og udarbejdelsen af dens liturgi kan i dette lys ses som bestræbelser på at integrere jøderne. Kilderne viser en retslig anerkendelse af den jødiske religions tilstedeværelse fra officiel side (fx tilladelsen til at bygge synagogen lige med jorden ligesom andre kirker) og en række tegn på loyalitet mod Danmark fra jøderne (fx de bønner i Wolffs Agende, hvor der bedes for kongefamilien og fædrelandet). Men i de kilder fra 17- og 1800-tallet, jeg har analyseret, er anerkendelsen i den solidariske sfære – anerkendelsen af jødernes særegenhed og bidrag til helheden – ikke særlig dominerende. Det lader til, at jøderne fortrinsvis fik anerkendelse *på trods* af deres kulturs særegenhed. Tildelingen af rettigheder skete på baggrund af indgreb, der nedtonede forskellene.

Imam Ali moskeens loyalitet over for samfundet kommer til udtryk i deres forsvar for Danmark under karikaturkrisen. Man kan også – ud fra Connors beskrivelse af sammenhængen mellem fælles sprog og loyalitet<sup>440</sup> – argumentere for, at Imam Ali moskeens forsøg på at integrere det danske sprog i institutionen er med til at fremme national loyalitet hos dens brugere. Omvendt er moskeen blevet anklaget for at være loyal over for præstestyret i Iran, hvilket Khademi dog afviser.<sup>441</sup> Hamad Bin Khalifa Civilisation Center udtrykker national loyalitet gennem symboler så som det danske flag og en københavnsk skyline inde i kulturcenteret. Men som beskrevet i analysen er denne loyalitet også blevet betvivlet af bl.a. Carl Christian Ebbesen, der udtrykker bekymring for muslimernes religiøse og nationale loyalitetslag. Uanset om de to moskeers repræsentanter virkelig føler loyalitet over for Danmark, eller om der gemmer sig en anden sandhed ”bag sløret”, bremses en eventuel

---

<sup>440</sup> Connor 2007: 78

<sup>441</sup> Int. Khademi 2017: 1

loyalitet af en manglende validering fra nogle politikere og borgere. Som beskrevet i teori afsnittet, er grundlaget for loyalitet skrøbeligt, når følelsen ikke anerkendes af andre.

Der er altså nogle barrierer for loyalitetselementet i integrationsforholdet mellem moskeer og samfund. Sammenligner man med synagogerne, viser kilderne, at der langt op i tiden også var en generel skepsis i befolkningen over for denne loyalitets ægthed.

Jeg har fokuseret på 1700- og 1800-tallet i mine analyser. Men antisemitismen forsvandt som bekendt ikke i 1900-tallet. Holocausts betydning for danskernes syn på jøder ligger uden for denne undersøgelses rækkevidde. Ud fra mine kilder kan jeg blot konstatere, at jøderne i Danmark mellem 1600- og 1800-tallet oplevede en øget anerkendelse i den retslige sfære fra regeringens side. Jødefejderne i 1813 og 1819 viser dog, at den anerkendelse, som anordningen af 1814 markerede, ikke var udtryk for en samlet dansk befolknings anerkendelse af jøderne.<sup>442</sup>

Rezaei forklarede i interviewet, at islam på samme måde anerkendes af nogle men ikke af andre.<sup>443</sup> Denne uenighed blandt majoritetsbefolkningen kom også til udtryk ved moskeernes indvielser. Åbningsceremonierne markerede på den ene side et resultat af Borgerrepræsentationens endelige anerkendelse af hver af projekterne, og på den anden side blev ceremonierne en anledning for nogle politikere til at signalere deres modstand ved at udeblive. Høringssvarene i forbindelse med opførelsen af Imam Ali moskeen viser ligeledes en uenighed blandt befolkningen.

Både loyalitetsaspektet og anerkendelsesaspektet i islams integration i det danske samfund støder altså på forhindringer, der bl.a. ses i de debatter, der omhandler moskeerne. Men som jeg har vist, var jødernes integrationsproces ligeledes præget af mistro og af interne uenigheder inden for både majoritetsbefolkningen og den jødiske menighed. Det er ikke ensbetydende med, at de to integrationsprocesser er ens. Alene de samfundsstrukturelle forhold, som de to grupper har stået over for (fx landets styreform, økonomi og lovgivning), har poseret to så forskellige sæt vilkår, at jøder og muslimer har været nødt til at følge mindst to forskellige strategier i deres forsøg på at finde sig tilrette som religiøs minoritet i det danske samfund.

---

<sup>442</sup> Lausten 2012: 161-164

<sup>443</sup> Int. Rezaei 2017: 6

## 9. Konklusion

En operationalisering af integration som værende en social udveksling af loyalitet og anerkendelse har tilladt mig at sammenligne jøders og muslimers integrationsproces i Danmark på tværs af historiske perioder og uden at havne i normative evalueringer af forskellige former for anderledeshed.

Den jødiske integrationsproces er bl.a. kendetegnet ved en udvikling fra enkelte privilegerede jøders tilladelse til at holde diskrete gudstjenester i deres hjem til indvielsen af en stor synagoge midt i København i 1833. Tilladelsen til at opføre Krystalgadesynagogen med sin indgang i gadeplan og sin beliggenhed side om side med majoritetens officielle bygninger signalerede en retslig anerkendelse af den jødiske religion. Men med religiøse og sociale rettigheder fulgte også kontrolforanstaltninger og regulering af jødernes religionsudøvelse. I samarbejde med den jødiske reformfløj sørgede regeringen for, at jødernes religiøse praksis mindede om de kristnes, så den retslige ligestilling kunne accepteres. Anerkendelsen af jøderne mødte dog alligevel modstand fra en del af befolkningen. Jødernes loyalitet kom til udtryk i synagogen gennem bl.a. bønner for den danske konge og fædrelandet. Den særlige jødeed var på en og samme tid myndighedernes forsøg på at fostre en dansk national loyalitet hos jøderne og et signal om en vedvarende mistro over for dem.

Moskeerne i Danmark har de seneste år været til heftig debat. Et flertal i Københavns Borgerrepræsentation endte dog med at stemme ja for de lokalplaner, der indeholdt hhv. Imam Ali moskeen og Hamad Bin Khalifa Civilisation Center. En række høringssvar, protokolbemærkninger samt udsagn i forbindelse med moskeernes indvielser viser en uenighed i majoritetsbefolkningen om, hvorvidt tilstedeværelsen af muslimer og moskeer bør anerkendes i Danmark. Hvad angår loyalitet over for Danmark, sender moskeen i Rovsinggade jævnlige et signal gennem danske nationalsymboler, og Imam Ali moskeen forsvarede Danmark under Muhammadkrisen. Denne loyalitets ægthed betvivles dog af politikere og privatpersoner, der er bekymrede pga. moskeernes udenlandske finansiering.

Min analyse viser altså på den ene side, at både synagoger og moskeer har medvirket til integrationen af hhv. jøder og muslimer. Men den viser også, at ingen af de to processer har



været gnidningsfri eller entydigt vellykkede ud fra min integrationsdefinition. I begge tilfælde er anerkendelsen i den solidariske sfære ret begrænset, og den retslige anerkendelse afspejler ikke en enig majoritetsbefolkning. Mistroen over for minoritetens loyalitetstilkendegivelser er desuden skadelig for loyalitetens opretholdelse iflg. James Connors teori.

Endelig viser min undersøgelse to eksempler på, hvordan forskellige minoritetslovgivninger kan påvirke et lands territorialitetskampe og føre til forskellige udfald med hver deres konsekvenser for samfundets integration.

Resultaterne af dette casestudie rækker ud over de enkelte cases. Det skyldes, at de religiøse institutioner, jeg har undersøgt, enten udgør paradigmatisk eksempler eller har haft en definerende betydning for en minoritets samlede integrationsforløb. Det sidste har vist sig at være tilfældet for synagogen i Krystalgade.

Det, man forhåbentlig kan bruge disse resultater til i praktisk integrationsarbejde, har noget at gøre med integrationsindsatsens erfaringsmæssige udgangspunkt. Min fremstilling kan dels være en empirisk underbygget påmindelse om de historiske erfaringer med integrationen af en religiøs minoritet. Og dels kan den være et bud på, hvordan man kan vurdere og diskutere emnet integration uden at strande ved spørgsmålet om, hvilke afvigelser der er plads til inden for Danmarks grænser.

## 10. Litteraturliste

Albrechtsen, Nikolaj 2015: "Danmarks største: Ny moské åbnet i København" d. 1/10/2015 på [www.nyheder.tv2.dk](http://www.nyheder.tv2.dk) (direkte link: <http://nyheder.tv2.dk/samfund/2015-10-01-danmarks-stoerste-ny-moske-aabnet-i-koebenhavn> - sidst besøgt d. 29/10/2017)

Algreen-Ussing, Tage 1833 VII: *Kongelige Rescripter og Resolutioner, Reglementer, Instruxer og Fundatser, samt Kollegialbreve, med flere Danmarks Lovgivning vedkommende offentlige Aktstykker, VII. Deel, 11te Bind, 1826-1827*, Kjøbenhavn, den Gyldendalske Boghandlings Forlag

Algreen-Ussing, Tage 1834 VII: *Kongelige Rescripter og Resolutioner, Reglementer, Instruxer og Fundatser, samt Kollegialbreve, med flere Danmarks Lovgivning vedkommende offentlige Aktstykker for Aaret 1828, VII. Deel, 12te Bind, 1ste Hefte*, Kjøbenhavn, den Gyldendalske Boghandlings Forlag

Andersen, Heine 2011: "Funktionalisme og sociale systemer" i Andersen, Heine m.fl. (red.): *Sociologi – En grundbog til et fag*, Hans Reitzel, 4. udg.

Arnheim, Arthur 2015: *Truet minoritet søger beskyttelse*, Syddansk Universitetsforlag

Bang, Jørgen (red.) 1973: *Gyldendals Leksikon*, Bind 1, Gyldendal

Billig, Michael 1995: *Banal Nationalism*. Sage Publications

Bing, Erik Henriquez 2014: "Jødernes historie i Danmark. En tidslinje" i Blüdnikow, Bent (red.) 2014: *Jøderne som frie borgere – anordningen af 29. marts 1814*, Det Jødiske Samfund i Danmark

Bloch, Sara Kviat og Laura, Heidi 2009: *Danske Verdensreligioner – Jødedom*, Gyldendal

Blüdnikow, Bent 1999: "Jøder i Danmark – en historisk oversigt" i Blüdnikow, Bent (red.) 1999: *Dansk jødisk kunst – jøder i dansk kunst*, Rhodos

Braagaard, Natali 2016: "Moskeerne bag sløret: Få overblikket over TV 2's afsløringer" d. 3/3/2016 på [www.nyheder.tv2.dk](http://www.nyheder.tv2.dk) (direkte link: <http://nyheder.tv2.dk/samfund/2016-03-03-moskeerne-bag-sloeret-faa-overblikket-over-tv-2s-afsloeringer> - sidst besøgt d. 31/5/2017)

Breinholt, Thomas 2016: "Baggrund for programserien 'Moskeerne bag sløret'" d. 28/2/2016 på [www.nyheder.tv2.dk](http://www.nyheder.tv2.dk) (direkte link: <http://nyheder.tv2.dk/2016-02-28-baggrund-for-programserien-moskeerne-bag-sloeret> - sidst besøgt d. 1/6/2017)

Bryman, Alan 2008: *Social Research Methods*, Oxford University Press, 3<sup>rd</sup> Ed.

Buch, David 2016: "Efter TV 2-dokumentar om imamer: Sådan vil politikerne løse problemerne" d. 18/4/2016 på [www.nyheder.tv2.dk](http://www.nyheder.tv2.dk) (direkte link: <http://nyheder.tv2.dk/politik/2016-04-18-efter-tv-2-dokumentar-om-imamer-saadan-vil-politikerne-loese-problemerne> - sidst besøgt d. 4/8/2017)

Center for Samtidsreligion 2017a: *Moskeer i Danmark II*. Aarhus Universitet (<http://samtidsreligion.au.dk/moskeer-i-danmark-ii/> - sidst besøgt 26/10/2017)

Center for Samtidsreligion 2017b: "Søgebase" under "Religion i Danmark". Aarhus Universitet. (<http://samtidsreligion.au.dk/religion-i-danmark/soegebase/> - sidst besøgt d. 1/11/2017)

Clausen, Bente 2005: "Danske jøder kan lære os om integration", *Kristelig Dagblad* d. 31. august 2005 (<https://www.kristeligt-dagblad.dk/danmark/danske-jder-kan-lre-os-om-integration> - sidst besøgt d. 1/11/2017)

Cohen, A. D. 1837: *De mosaiske Troesbekjenderes Stilling i Danmark forhen og nu : historisk fremstillet i et Tidsløb af næsten 200 Aar : tilligemed alle Lovsteder og offentlige Foranstaltninger dem angaaende, som ere udkomne fra 1651 til 1836*, Forfatterens Forlag

Connor, James 2007: *The Sociology of Loyalty*, Springer US: Boston, MA

Dahlerup, Verner 1919: "amalgamere" i *Ordbog over det danske sprog*, Bind 1, Nordisk Forlag

Danmarkskanon 2016: <https://www.danmarkskanon.dk/> (sidst besøgt d. 1/11/2017)

Dansk Folkeparti 2009: "Øjne så store som Rundetårn", Pressemeldelse 27/8/2009 (<https://danskfolkeparti.dk/oejne-saa-store-som-rundetaarn/> – sidst besøgt d. 1/11/2017)

Dansk Islamisk Råd 2007: *Dansk Islamisk Råd - 5 års fødselsdag 22.12.2002 – 22.12.2007*, Dansk Islamisk Råd (Hæfte)

Ejsing, Jens 2014: "Borgmestre i strømpefødder til åbning af moske", *Berlingske Tidende* d. 19/6/2014 (<https://www.b.dk/nationalt/borgmestre-i-stroempefoedder-til-aabning-af-moske> - sidst besøgt d. 1/11/2017)

Elkjær, Jane Bruun 2016: "Tre ud fire danskere: Moderate muslimer og imamer skal tage mere afstand fra terror" d. 25/7/2016 på [www.nyheder.tv2.dk](http://www.nyheder.tv2.dk) (direkte link: <http://nyheder.tv2.dk/samfund/2016-07-25-tre-ud-fire-danskere-moderate-muslimer-og-imamer-skal-tage-mere-afstand-fra> - sidst besøgt d. 30/10/2017)

Fanøe, Alice 1982: "Synagogen i Krystalgade : G.F. Hetsch's synagoge og samtidens europæiske synagogearkitektur" i *Architectura* 4 (1982) 47-69

Fishman, Joshua A. 1989: "Language and Ethnicity in Minority Sociolinguistic Perspective" i *Multilingual Matters* 45, 1989

Flyvbjerg, Bent 2010: "Fem misforståelser om casestudiet" i Brinkmann, Svend og Tanggaard, Lene (red.): *Kvalitative metoder. En grundbog*. Hans Reitzels Forlag

Fogtman, Laurids 1788 IV: *Kongelige Rescripter, Resolutioner og Collegialbreve for Danmark og Norge, udtogsviis udgivne i chronologisk Orden. IV. Deel. 1. Bind. 1730-1739*. Kjøbenhavn. Trykt paa Gyldendals Forlag

Fogtman, Laurids 1802 VI: *Kongelige Rescripter, Resolutioner og Collegialbreve for Danmark og Norge, udtogsviis udgivne i chronologisk Orden. VI. Deel. 1799-1800*. Kjøbenhavn. Trykt paa det Gyldendalske Forlag

Fogtman, Laurids 1803 II: *Kongelige Rescripter, Resolutioner og Collegialbreve for Danmark og Norge, udtogsviis udgivne i chronologisk Orden. II. Deel. 1670-1699*. Kjøbenhavn. Trykt paa det Gyldendalske Forlag

Folketingstidende 2016-17: Beslutningsforslag nr. B54  
([http://www.folketingstidende.dk/RIpdf/samling/20161/beslutningsforslag/B54/20161\\_B54\\_som\\_fremsat.pdf](http://www.folketingstidende.dk/RIpdf/samling/20161/beslutningsforslag/B54/20161_B54_som_fremsat.pdf) - sidst besøgt d. 13/10/2017)

Folketingstidende 2017-18: Beslutningsforslag nr. B1  
([http://www.ft.dk/ripdf/samling/20171/beslutningsforslag/b1/20171\\_b1\\_som\\_fremsat.pdf](http://www.ft.dk/ripdf/samling/20171/beslutningsforslag/b1/20171_b1_som_fremsat.pdf) - sidst besøgt d. 13/10/2017)

Fr. VI 1814a: "Anordning, som bestemmer, hvad Bekiendere af den Mosaiske Religion, der opholde sig i Danmark, have at iagttage. 29de Marts 1814" i Salomon, Julius og Fischer, Josef (red.) 1914: *Mindeskript i Anledning af Hundredaarsdagen for Anordningen af 29. Marts 1814*, Danmark Loge, Bilag 46

Fr. VI 1814b: "Reglement for det Mosaiske Religions Samfund i Kjøbenhavn" i Salomon, Julius og Fischer, Josef 1914 (red.): *Mindeskript i Anledning af Hundredaarsdagen for Anordningen af 29. Marts 1814*, Danmark Loge, Bilag 47

Frosell, P. Hampton 1987: *Københavns synagoger gennem tre hundrede år*, Selskabet for Dansk Jødisk Historie, C.A. Reitzel A/S

Geaves, Ron 2014: "Colonialism and postcolonialism in the study of religion" i Chryssides, George D. og Geaves, Ron 2014: *The study of religion: An introduction to key ideas and methods*, 2. ed. Bloomsbury

Gelfer-Jørgensen, Mirjam 1999: "Synagogen som bygningsværk" i Blüdnikow, Bent 1999: *Dansk jødisk kunst – jøder i dansk kunst*, Rhodos

Goli, Marco og Greve, Bent (red.) 2016: *Integration. Dynamikker og drivkræfter*. Hans Reitzels Forlag

Goli, Marco og Rezaei, Shahamak 2016: "Loyaliteter i transition – etnisk loyalitet og den institutionelle udfordring" i Goli, Marco og Greve, Bent (red.) 2016: *Integration. Dynamikker og drivkræfter*. Hans Reitzels Forlag

Green-Pedersen, Christoffer 2009: "Hvordan kom flygtninge- og indvandrerspørgsmålet på den politiske dagsorden i Danmark?" i Knudsen, Tonny Brems; Pedersen, Jørgen Dige; Sørensen, Georg (red.) 2009: *Danmark og de fremmede – om mødet med den arabisk-muslimske verden*, Academia, Århus

Grundloven 1849: "Danmarks Riges Grundlov, 5. juni 1849 (Junigrundloven)" i *danmarkshistorien.dk*, Aarhus Universitet (<http://danmarkshistorien.dk/leksikon-og-kilder/vis/materiale/danmarks-riges-grundlov-af-5-juni-1849-junigrundloven/> - sidst besøgt d. 1/11/2017)

Grundloven 1853: LOV nr 169 af 05/06/1953 (<https://www.retsinformation.dk/forms/r0710.aspx?id=45902#K1> – sidst besøgt d. 1/11/2017)

Habermann, Noe 2014: "På Røvsingsgade står en minaret" på *Magasinet KBH* (<https://www.magasinetkbh.dk/indhold/moske-rovsingsgade-vingelodden> - sidst besøgt d. 14/6/2017)

Hastrup, Kirsten 2005: *Kultur. Det fleksible fællesskab*, Aarhus Universitetsforlag, 2005

Hjort, Ebba og Kristensen, Kjeld (red.) 2004: "integration" i *Den Danske Ordbog*, Bind 3, Det Danske Sprog- og Litteraturselskab

Holst, Emma Qvirin 2016: "Mette Frederiksen vil bekæmpe radikal islamisme" i *Altinget*, 3/3/2016 (<http://www.alinget.dk/artikel/mette-frederiksen-vil-bekaempe-radikal-islamisme> - sidst besøgt d. 15/8/2017)

Honneth, Axel 2006: *Kamp om anerkendelse. Sociale konflikters moralske grammatik*, Hans Reitzels Forlag; på dansk ved Arne Jørgensen

Honneth, Axel 2003: *Behovet for anerkendelse: en tekstsamling*, Hans Reitzels Forlag, redigeret af Rasmus Willig ; på dansk ved Mogens Chrom Jacobsen

Hoyer, Sofie Buch 2014: "Københavnspolitikere boykotter indvielse af ny moske", *Politiken* d. 7/1/2014 (<http://politiken.dk/indland/politik/art5496339/K%C3%B8benhavnspolitikere-boykotter-indvielse-af-ny-moske> – sidst besøgt d. 5/6/2017)

Hvilsom, Frank 2015: "Stormoské hejser det danske flag", *Politiken* d. 7/2/2015 (<http://politiken.dk/indland/art5564592/Stormoske%C3%A9-hejser-det-danske-flag> – sidst besøgt d. 1/11/2017)

Høring 2010: "Vibevej 25 - lokalplan 458" i *Bliv hørt – Københavns Kommunes høringsportal* (direkte link til høringssvarene: <https://blivhoert.kk.dk/node/30290/svar> - sidst besøgt d. 1/11/2017)

Hårbøl, Karl; Schack, Jørgen og Spang-Hanssen, Henning (red.) 1999: ”integrere” i *Dansk Fremmedordbog*, 2. udg., Gyldendal

Imam Ali moskeens hjemmeside 2017: <http://www.imamalimoske.dk/?p=19&lang=da> (sidst besøgt d. 1/11/2017)

Intact Denmark 2014: *Høring vedr. ”Vejledning om dreng omskæring”*, 20/1/2014 (<http://prodstoragehoeringspo.blob.core.windows.net/20c30410-d86d-4c05-8ad4-e682323f1c1e/H%C3%B8ringssvar%20fra%20Intact%20Denmark.pdf> – sidst besøgt d. 13/7/2017)

Islams Ahmadiyya-Mission i Skandinavien 1965: *Aktiv islam, nr. 41* (24. december 1965), Organ för Islams Ahmadiyya-Mission i Skandinavien (Stockholm)

Jacobsen, Brian Arly 2008: *Religion som fremmedhed i dansk politik – En sammenligning af italesættelser af jøder i Rigsdagstidende 1903-45 og muslimer i Folketingstidende 1967-2005*, Ph.d.-afhandling, Institut for Tværkulturelle og Regionale Studier, Københavns Universitet

Jacobsen, Brian Arly 2013: ”Denmark” i Nielsen, Jørgen S. m.fl. (red.): *Yearbook of Muslims in Europe*, Volume 5, Brill

Jacobsen, Brian Arly m.fl. 2015a: ”The Ahmadiyya Mission to the Nordic Countries” i Lewis, James R og Tøllefsen, Inga Bårdsen (red.): *Handbook of Nordic New Religions*, Brill

Jacobsen, Brian Arly 2015b: ”Denmark” i Scharbrodt, Oliver m.fl. (red.): *Yearbook of Muslims in Europe*, Volume 7, Brill

Jacobsen, Brian Arly 2017: ”Denmark” i Scharbrodt, Oliver (red.): *Yearbook of Muslims in Europe*, Vol. 8, Brill

Jansson, Eva Maria 1994: ”Jødedom” i Jensen, Tim m.fl. (red.): *Gyldendals Religionshistorie*, Nordisk Forlag

Jenkins, Richard 1994: ”Rethinking ethnicity: identity, categorization and power”, In: *Ethnic and Racial Studies*, vol. 17, no. 2, april 1994

Jerichow, Anders 2012: ”Omskæring af drenge er forældrenes ansvar”, *Politiken* d. 15/7/2012 (<http://politiken.dk/debat/ledere/art5406952/Omsk%C3%A6ring-af-drenge-er-for%C3%A6ldrenes-ansvar> – sidst besøgt d. 13/7/2017)

Det Jødiske Samfunds hjemmeside 2017: [www.mosaiske.dk](http://www.mosaiske.dk) – sidst besøgt 7/8/2017

Jødisk-kristent-muslimsk forum i København 2015: ”Åbent brev fra Jødisk-kristent-muslimsk forum i København: Skal lovgiver forbyde religiøse minoriteters traditioner?”, Oktober 2015 (<http://mosaiske.dk/wp-content/uploads/%C3%85bent-brev-til-Folketingets-medlemmer.pdf> – sidst besøgt d. 6/7/2017)

Jørgensen, Harald 1982: "Jødisk ed" i *Dansk jødisk historie* 1982:9, ss. 10-18

Jørgensen, Harald 1979-84: "M. L. Nathanson" i *Dansk Biografisk Leksikon*, 3. udg. Gyldendal

Jørgensen, Marianne Winther & Phillips, Louise 1999: "National diskurs – et eksempel" i *Diskursanalyse som teori og metode*, Roskilde Universitetsforlag

Kelstrup, Morten 1997: "integration" i Lund, Jørn m.fl. (red.): *Den Store Danske Encyklopædi*, Bind 9, Danmarks Nationalleksikon A/S

Kirkeministeriet 2017: "Anerkendte og godkendte trossamfund i Danmark" (<http://www.km.dk/andre-trossamfund/liste-over-anerkendte-og-godkendte-trossamfund/> - sidst besøgt d. 1/11/2017)

Knott, Kim 2010: "Geography, space and the sacred" i Hinnells, John R. (ed.) 2010: *The Routledge companion to the study of religion*, 2<sup>nd</sup> ed. Routledge

Kommunestyrelsesloven 2017: LBK nr 318 af 28/03/2017 (<https://www.retsinformation.dk/forms/R0710.aspx?id=187084> – sidst besøgt d. 1/11/2017)

Kvaale, Katja 2007: "Integration plus/minus kultur" i Olwig, Karen Fog og Pærregaard, Karsten (red.) 2007: *Integration. Antropologiske perspektiver*, Museum Tusulanums Forlag

Kühle, Lene 2006: *Moskeer i Danmark – islam og muslimske bedesteder*, Forlaget Univers

Kühle, Lene og Larsen, Malik Christian Reimer 2017: "De godkendte muslimske trossamfund - og de nye tendenser" i Nielsen, Marie Vejrup og Kühle, Lene: *E-årbog Religion i Danmark 2017*, Center for SamtidsReligion, Institut for Kultur og Samfund, Aarhus Universitet (<https://tidsskrift.dk/rid/article/view/26376/23183> - sidst besøgt d. 1/11/2017)

Københavns Kommunes Borgerrepræsentation 25. august 2011: "19. Indstilling - endelig vedtagelse af lokalplan "Vibevej 25" (2011-115717)". Mødereferat på Københavns Kommunes hjemmeside. (Direkte link: <https://www.kk.dk/indhold/borgerrepraesentationens-modemateriale/25082011/edoc-agenda/db3e9590-c86d-4f88-b631-3a3646942046/f4cf158f-1ccc-4dad-9a9e-ca250d5030b0> - sidst besøgt d. 1/11/2017)

Københavns Kommunes Borgerrepræsentation 31. maj 2012: "22. Dispensation til opførelse af en minaret, Vingelodden 1A (2012-60846)". Mødereferat på Københavns Kommunes hjemmeside. (Direkte link: <http://www.kk.dk/indhold/borgerrepraesentationens-modemateriale/20062012/edoc-agenda/2edb451a-26fb-492f-bba2-9e04f662a4ee/898fc2c3-1a76-4f33-b4fb-5ce72ed22a34> - sidst besøgt d. 1/11/2017)

Langer, Torben W. (red.) 1984: "integration" i *Lademann*, Bind 12, Lademann Forlagsaktieselskab

Laursen, Helle Pia 2001: "Tosprogethed" i *Magt over sproget – om sproglig bevidsthed i andetsprogstilegnelsen*, Akademisk Forlag

Lausten, Martin Schwarz 2000: *De fromme og jøderne*, Akademisk Forlag

Lausten, Martin Schwarz 2002a: *Kirke og synagoge*, Akademisk Forlag, 2. opl.

Lausten, Martin Schwarz 2002b: *Oplysning i kirke og synagoge*, Akademisk Forlag

Lausten, Martin Schwarz 2005: *Frie jøder?*, Forlaget ANIS

Lausten, Martin Schwarz 2007a: *Folkekirken og jøderne*, Forlaget ANIS

Lausten, Martin Schwarz 2007b: *Jødesympati og jødehad i folkekirken*, Forlaget ANIS

Lausten, Martin Schwarz 2012: *Jøder og kristne i Danmark*, Forlaget ANIS

Laustsen, Carsten Bagge m.fl. 2016: *Sociologisk teori. En grundbog*, Akademisk Forlag

LBK nr 1127 af 11/10/2017: <https://www.retsinformation.dk/Forms/R0710.aspx?id=193999>  
(sidst besøgt d. 1/11/2017)

Lov om ændring af folkeoplysningsloven og ligningsloven 2016: LOV nr 1553 af 13/12/2016  
(<https://www.retsinformation.dk/Forms/R0710.aspx?id=185384> – sidst besøgt d. 1/11/2017)

Lov om ændring af lov om ægteskabs indgåelse og opløsning 2016: LOV nr 1729 af  
27/12/2016 (<https://www.retsinformation.dk/Forms/R0710.aspx?id=185820> – sidst besøgt d.  
1/11/2017)

Lægaard, Sune 2010: "Religiøse symboler, religionsfrihed og det offentlige rum:  
'Stormoskeer' i København?" i *Politik*, Årg. 13, nr. 4 (2010) ss. 6-14

Meyer, Joachim 1999: "De danske synagoger" i Blüdnikow, Bent (red.) 1999: *Dansk jødisk  
kunst – jøder i dansk kunst*, Rhodos

Nathanson, Mendel Levin 1860: *Historisk Fremstilling af Jødernes Forhold og Stilling i  
Danmark, navnlig Kjøbenhavn*, Kjøbenhavn 1860

Olwig, Karen Fog og Pærregaard, Karsten (red.) 2007: *Integration. Antropologiske  
perspektiver*, Museum Tusulanums Forlag

Olwig, Karen Fog og Pærregaard, Karsten 2007: "Introduktion" i Olwig, Karen Fog og  
Pærregaard, Karsten (red.) 2007: *Integration. Antropologiske perspektiver*, Museum  
Tusulanums Forlag

Paden, William E. 2010: "Comparative religion" i Hinnells, John R. (ed.) 2010: *The  
Routledge companion to the study of religion*, 2<sup>nd</sup> ed. Routledge

Pedersen, Marianne Holm og Rytter, Mikkel 2012: "Fra integration til sikkerhed – med  
Danmark som case" i *Internasjonal Politikk*, 2012, Vol.70(01), pp.97-104



Politivennen 1827 nr. 624: "Mosaisterne have dog nok Confirmation" d. 15. December 1827 ss. 809-813

(<https://nypolitivennen.blogspot.dk/search/label/j%C3%B8der?updated-max=2016-08-06T02:42:00%2B02:00&max-results=20&start=27&by-date=false> - Sidst besøgt d. 25/10/2017)

Politivennen 1827 nr. 625: "Mosaisten skal ikkun udholde en Religionsprøve, men ikke konfirmeres." d. 22. December 1827, ss. 834-836

(<https://nypolitivennen.blogspot.dk/search/label/j%C3%B8der?updated-max=2016-08-06T02:42:00%2B02:00&max-results=20&start=27&by-date=false> - Sidst besøgt d. 25/10/2017)

Politivennen 1832 nr. 851: "Spørgsmaal til hans Høiærværdighed Herr Dr. Wollf, Pastor ved den mosaiske Menighed" den 21. april 1832, ss. 271-273

([https://bibliotek.kk.dk/sites/default/files/files/file\\_attachments/2013-09-20\\_0911/politivennen1832\\_hft\\_66.pdf](https://bibliotek.kk.dk/sites/default/files/files/file_attachments/2013-09-20_0911/politivennen1832_hft_66.pdf) - Sidst besøgt d. 25/10/2017)

Politivennen 1832 nr. 871: "Endnu nogle erindringer til Jødernes Præst og Repræsentanter" 8. september 1832, ss. 596-599

([https://bibliotek.kk.dk/sites/default/files/files/file\\_attachments/2013-09-20\\_0912/politivennen1832\\_hft\\_67.pdf](https://bibliotek.kk.dk/sites/default/files/files/file_attachments/2013-09-20_0912/politivennen1832_hft_67.pdf) - Sidst besøgt d. 25/10/2017)

Politivennen 1840 nr. 1283: "Jødernes stænderiske Valgbarhed" den 1. august 1840, ss. 477-481

(<https://nypolitivennen.blogspot.dk/search/label/j%C3%B8der?max-results=20> - Sidst besøgt d. 25/10/2017)

Poulsen, Søren Pape 2014: "Pape: Integrationen har slået fejl", *Søndagsavisen* d. 20/11/14

(<http://www.sondagsavisen.dk/forsiden/2014-11-20-pape-integrationen-har-slaet-fejl/> - senest besøgt d. 1/11/2017)

Pramming, Fannie Isabel Couderc 2016: "Moské tager afstand fra egen imam", *Berlingske* d. 8/3/2016 (<https://www.b.dk/nationalt/moske-tager-afstand-fra-egen-imam> - sidst besøgt d. 27/6/2017)

Prieur, Annick 2011: "Kultur og kulturforståelser" i Andersen, Heine m.fl. (red.): *Sociologi – En grundbog til et fag*, Hans Reitzel, 4. udg.

Rasmussen, Jens 2009: *Religionstolerance og religionsfrihed. Forudsætninger og Grundloven i 1849*. Syddansk Universitetsforlag

Redder, Hans 2016: "Der er langt fra så mange muslimer i Danmark, som vi tror" på [www.nyheder.tv2.dk](http://www.nyheder.tv2.dk) d. 15/12/2016 (direkte link: <http://nyheder.tv2.dk/samfund/2016-12-15-der-er-langt-fra-saa-mange-muslimer-i-danmark-som-vi-tror> - sidst besøgt d. 3/8/2017)

Rytter, Mikkel og Pedersen, Marianne Holm 2014: *A decade of suspicion: Islam and Muslims in Denmark after 9/11*, Ethnic and Racial Studies, Routledge, Taylor and Francis

Det Rådgivende Udvalg vedr. Trossamfund 2011: *Vejledende retningslinjer til Godkendelse som trossamfund eller menighed*, 6. rev. udg. 18. august 2011, Kirkeministeriet ([http://www.km.dk/fileadmin/share/kursus/Vejledning\\_om\\_godkendelse\\_af\\_trossamfund.pdf](http://www.km.dk/fileadmin/share/kursus/Vejledning_om_godkendelse_af_trossamfund.pdf)) - sidst besøgt d. 30/10/2017)

Sjørslev, Inger 2007: "Integrationens paradoks og den kulturelle træghed" i Olwig, Karen Fog og Pærregaard, Karsten (red.) 2007: *Integration. Antropologiske perspektiver*, Museum Tusulanums Forlag

Smith, Jonathan Z. 1982: *Imagining Religion. From Babylon to Jonestown*, The University of Chicago Press

Stokes-DuPass, Nicole 2015: *Integration and New Limits on Citizenship Rights*, Palgrave Macmillan US

Storm, Ole (red.) 1957: "integration" i *Dansk Konversationsleksikon*, Bind 2, Standard Forlaget

Straffeloven 2017: LBK nr 977 af 09/08/2017 (<https://www.retsinformation.dk/Forms/R0710.aspx?id=192080>) – sidst besøgt d. 1/11/2017)

Stump, Roger W. 2008: *The Geography of Religion. Faith, place and space*. Rowman and Littlefield Publishers

Tanggaard, Lene og Brinkmann, Svend 2015: "Interviewet : samtalen som forskningsmetode" i Tanggaard, Lene og Brinkmann, Svend (red.): *Kvalitative metoder. En grundbog*, Hans Reitzels Forlag

Thaarup, Thomas 1813: "Forerindring" i Buchholz, Friedrich: *Moses og Jesus, eller om Jødernes og de Christnes intellektuelle og moralske Forhold, en historisk-politisk Afhandling*, Universitets-Boghandler Fr. Brummers Forlag, Kjøbenhavn 1813

Udlændingeloven 2017: LBK nr 1117 af 02/10/2017 (<https://www.retsinformation.dk/Forms/R0710.aspx?id=194003>) – sidst besøgt d. 1/11/2017)

Udlændinge-, Integrations- og Boligministeriet 2015: "Aftale om dansk indfødsret" 5/10/2015 §24 (<http://uim.dk/filer/nyheder-2015/aftale-om-indfoedsret.pdf>) - sidst besøgt 1/11/2017)

Udlændinge- og Integrationsministeriet 2016: "Stop for ekstreme religiøse forkyndere", (<http://uim.dk/nyheder/2016/2016-10/stop-for-ekstreme-religiose-forkyndere>) - sidst besøgt d. 30/10/2017)

Wagner, Thorsten 2014: "Jødernes ligestilling – et europæisk perspektiv" i Blüdnikow, Bent (red.) 2014: *Jøderne som frie borgere – anordningen af 29. marts 1814*, Det Jødiske Samfund i Danmark

Lærke Nielsen

Vejleder: Brian Arly Jacobsen

Willig, Rasmus 2003: "Indledning" i Honneth, Axel 2003: *Behovet for anerkendelse: en tekstsamling*, Hans Reitzels Forlag, redigeret af Rasmus Willig ; på dansk ved Mogens Chrom Jacobsen

Wolff, Abraham Alexander 1833: *Agende for det mosaiske Troessamfunds Synagoge i Kjøbenhavn*, Kjøbenhavn

