

SHARIA og satire

Af Nils Bredsdorff

Konflikten omkring Jyllands-Postens karikaturtegninger har rejst spørgsmålet om, hvordan de fundamentale politiske rettigheder som forsamlings-, forenings- og ytringsfrihed står i forhold til Islam. Hvorfor har de radikale islamister så let ved at tænde det religiøse raseri og samtidig få klangbund for deres protester hos moderate muslimer? Er islamister og reformvenlige og liberale muslimer enige om at kræve ytringsfriheden tilsidesat i spørgsmål om profetfornærmelser og bagtalelser af Islam? Er Islam som alle andre religioner nødt til besinde sig på, at religionen må vige for den ytringsfrihed, som er forudsætningen for religionsfriheden for alle religionerne? Kan den omfattende muslimske rets- og normsamling, Shari'aen, forenes med ytringsfriheden? Artiklen forsøger at give en oversigt over det højaktuelle forhold mellem Shari'a og menneskerettighederne.

**DON'T PRAY IN MY SCHOOL
AND I WON'T THINK IN YOUR CHURCH**

Det hævdes ofte, at forholdet mellem islamisk ret og menneskerettigheder, som det kommer til udtryk i Shari'a, ikke har nogen betydning for muslimer, der lever i vestlige samfund. Det er en tvetydig og yderst central problemstilling. På den ene side er den indlysende rigtig, fordi de vestlige landes lovgivning ikke anerkender Shari'a, hvorfor ingen formodentlig vil føre sag ud fra denne. På den anden side er det et særkende for Islam, at lov og ret er flettet tæt sammen med politik, moral og tro. I mange muslimske lande er Shari'a den formelle regulering af forholdet mellem individerne og familierne i nærmest civilretlig forstand; i de vestlige lande er Shari'a uformelle normer og leve-regler for mange muslimer. Den både religiøse og verdslige vejledning, som imamer udøver, bygger på Shari'a. Selve kernen i konflikten om f.eks. tørklæder, adskillelse af piger og drenge samt den enorme forskel i deres opdragelse og adfærd, forholdet mellem ægtefæller osv. bunder sig i denne uformelle tilstedeværelse af Shari'a, fordi den er en uløselig del af Islam.

Islamforskeren Jørgen Bæk Simonsen skriver i sin nye bog om Islam:

"De forskellige retsskoler (inden for Shari'a) har sat sig for at opstille en norm for, hvorledes den enkelte muslim

skal leve sit liv. Retsskolerne er ikke altid enige, og på en række punkter er der endog betydelige forskelle (bl.a. størrelsen af den arvedel, der skal tilfalde døtre i forhold til sønner). Men de er enige om ud fra Koranens anvisninger suppleret med profetens Sunna at indplacere en given handling på en skala, der strækker sig fra det gode til det forbudte. ... Langt de fleste normative regler vil kun have betydning for den måde, den enkelte tilrettelægger sit eget private liv på – i forhold til sin familie, i forhold til sine venner og sin omgangskreds og i forhold til sine naboer. I den slags relationer involveres retssystemet naturligvis ikke."¹⁾

Den ægyptiske teolog Sayyid Qutb, som er en af de vigtigste grundlæggere af islamismen, beskriver også om end i tilspidset og agitatorisk form denne sammenvævning, som viser spændvidden i fortolkningen af Shari'as betydning:

"... Islam er et fuldstændig gennemført socialt system i sig selv, det har trossætninger, love og et socialt og økonomisk system, som er underlagt både samvittighedens og lovens magt, og som er åbent for vækst gennem udvikling og udbygning.

Islam tilbyder menneskeheden en fuldkomment altomfattende teori om universet, livet og mennesket, som vi har vist – en teori der tilfredsstiller menneskets intellektuelle behov. Islam tilbyder mennesket en klar, bred og dyb tro, som tilfredsstiller samvitigheden. Den tilbyder samfundet en retlig og økonomisk base, som har vist sig både gennemførlig og systematisk.²²⁾

Adskillelsen af de forskellige sammenvævede elementer er en del af en sekulariseringsproces, som kun lige er begyndt, og som måske endda er ved at gå i stå igen under pres fra den tiltagende desekularisering. Når det er vigtigt at holde fast i Shari'a, er det fordi fortolkningen af Shari'a sætter rammen for den politisk brisante diskussion i Europa om ytringsfrihed og menneskerettigheder. Sammenlægningen mellem Shari'a som formelt gældende retligt system (i muslimske stater) og Shari'a som uformelt normsystem (i Danmark og Europa) er efter sagen om karikaturtegningernes tur med danske imamer som guides til nogle muslimske landes ministerkontorer og de statsligt støttede protestkampagner ikke længere et teoretisk postulat men en praktisk politisk kendsgerning.³⁾

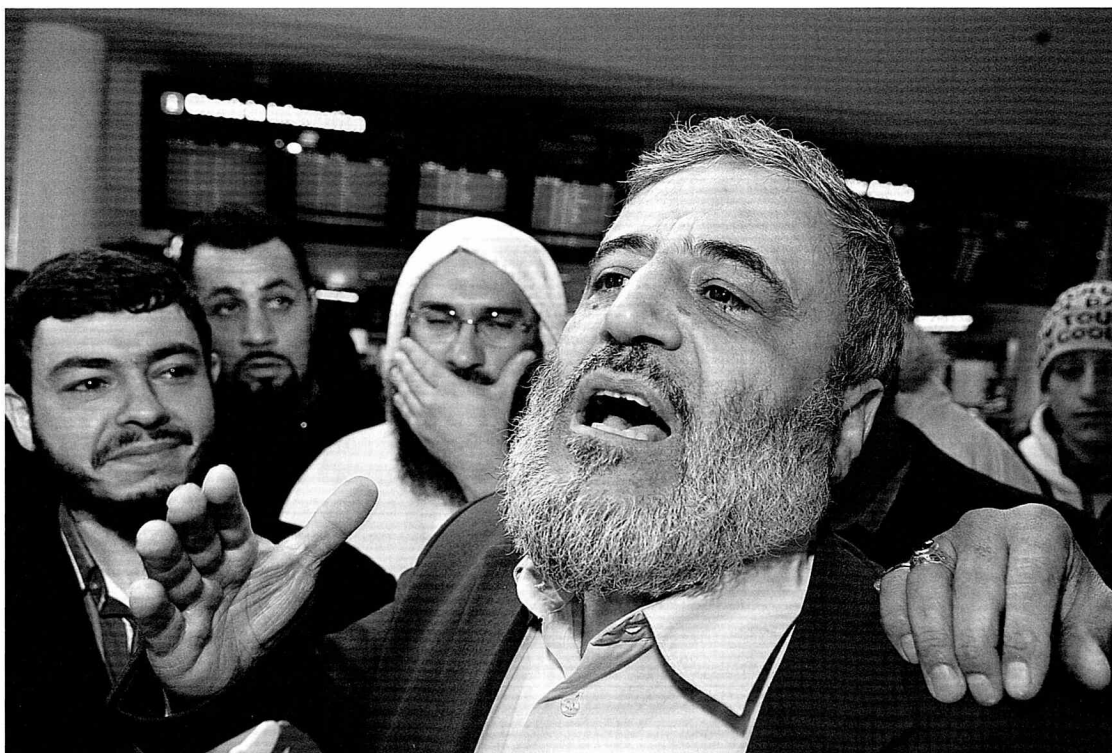
Den internationale diskussion af disse forhold er enorm. Vælger man at gå efter at undersøge, hvad de mest liberale – muslimske og ikke-muslimske – eksperter mener, dvs. de eksperter, som man forlods ved hævder, at Islam kan ændres, reformeres og bringes i dialog med vestlige, individcentrerede retlige normer, så kan man måske undgå nogle af de værste af ens egne fordomme om, hvordan Islam kan tolkes, hvilke muligheder for udvikling der findes. Hvis man er i tvivl om denne læsestrategi, kan man starte med at prøve at læse et par af de mere konservative, traditionelt tænkende tolkninger af Islam, hvoraf ingen vel at mærke er radikale islamister. Prøv eksempelvis at se *Be careful with Muhammad, The Salman Rushdie affair*,⁴⁾ eller læs en anden engelsk muslimsk akademiker Mashood A. Baderin,

som har skrevet om *International Human Rights and Islamic Law*, som yderst bogstavtro gennemgår f.eks. Islams forhold til menneskerettigheder.⁵⁾ Omkvædet er det samme som i de muslimske staters Cairo Deklaration fra 1990: Alle rettigheder gælder, for så vidt de ikke krænker Shari'a.

Jeg har søgt efter akademiske forlags udgivelser – for at undgå at bruge den mest indforståede og vanskeligst tilgængelige religiøse koranlæsning⁶⁾ – indenfor området international ret, menneskerettigheder og Shari'a eller muslimsk ret. Jeg er ikke stødt på noget, der gør de to nævnte eller de næste eksempler utyppiske. F.eks. skriver El-Gindy om den særlige muslimske rådgivnings- eller konsultationsmodel, som kaldes Shura, og mener dels at den religiøse forpligtelse, som alle ledere har til at konsultere udvalgte borgere, er tilstrækkelig til at sammenligne Shura med demokrati – det svarer til at sammenligne demokratiet med stænderforsamlingerne – og dels at Shura beskytter alle rettigheder, som ikke krænker Shari'a. Der er ingen diskussion af, hvordan rettighederne er beskyttet. Karakteristisk hedder det:

“Endelig skal det understreges, at princippet om at folk skal deltage i beslutninger vedrørende statens anliggender, har sit udspring i Shuraprincippet, som var en del af Guds åbenbaring til sin profet for mere end 14 århundreder siden. Dette princip er således indarbejdet i Shari'a uden nogen sociale konflikter og uden den politiske bevægelse, som var nødvendig i de vestlige lande.”⁷⁾

Også den næste tekst er fra et samleværk med artikler fra muslimske og europæiske forskere. Al-Marzouqui har skrevet om det centrale emne *Political rights and democracy in islamic law*. Han er juridisk rådgiver for regeringen i de Forenede Arabiske Emirater. Samtlige 77 henvisninger er til teologisk-politisk litteratur uden nogen kritisk forholden sig – indimellem dukker f.eks. den radikale islamist Mawdudi op. Argumentationsfiguren er selvfølgelig fremmedartet i den forstand, at spørgsmål afgøres efter et hierarki af skriftkloge hovedsagelig i de nærmeste århundreder efter Muhammad, og den politiske teori, der opstilles, kan bedst karakteriseres som bestående af belærende eller pædagogiske rollemodelfortæl-



Den danske imam Abu Laban (t.h.) talte til pressen i Kastrup lufthavn, da han og flere danske imamer kom hjem fra en muslimsk konference i Bahrain. Til venstre ses imam Ahmed Akkari og i baggrunden i hvidt imam, shaykh Raed Hlayhel. Foto: Jens Dige/Polfoto

linger. Den og den gjorde sådan og sådan, og da den og den har sagt god for det, så er det sådan, vi skal gøre, f.eks. vælge eller ikke vælge regering.⁸⁾

Men allermest spøjst er det, at begrebet interesser og repræsentation ikke forekommer – trods den ofte blodige borgerkrigs- og erobringshistorie, der refereres. Et sted nævnes, at de mange principper for islamisk regeringsførelse ikke synes at have megen effekt i de erklærede muslimske lande – ellers generer virkeligheden ikke påstanden om, at alle rettigheder er beskyttet af Shari'a. Det hævdes, bevidnet gennem henvisninger til Hadith, at de tidlige efterfølgere efter profeten alle søgte popularitet og støtte hos forskellige grupper af ledere. Herefter hedder det: "Populariteten bekræfter således, at en islamisk styreform er en republik, som er skabt af folk i overensstemmelse med den guddommelige lov."⁹⁾

Der er intet forsøg på at diskutere, hvordan afvigende standpunkter eller livs-

førelser garanteres, ingen forsøg på at diskutere eller kritisere fundamentale principper i vestlige demokratiske institutioner, checks and balances, valgret, parlamentarisme eller præsidentstyre osv. Og man kan indse årsagen – hvem har mod på at diskutere med en guddommelig forordning inden for et sådant straffesystem? Jeg er som nævnt ikke stødt på nogen bedre repræsentanter for muslimsk menneskerettighedstænkning.¹⁰⁾

Man kunne fristes til at være ligeglad med denne indadvendte muslimske teologiske snak eller tilsyneladende forsøg på at gøre nar af læserens intelligens, hvis ikke det var fordi argumentationen bruges til at fængsle og forfølge anderledes tænkende. Og netop for at komme til at forstå, hvad det drejer sig om, og for at undgå sådanne typiske 'eurocentristiske' blokeringer, som sikkert kommer til udtryk ovenfor, opsøges nu de reformvenlige islamforskere.

Ann E. Mayer har det erklærede mål at søge betingelserne for forståelse mellem

Islam og vestlig menneskerettigheds-tænkning. I sin meget omtalte bog *Islamic and Human Rights - tradition and politics* gør hun to centrale iagttagelser. På den ene side: "En gennemgang af de islamiske menneskerettighedsforanstaltninger afdækker et mønster, hvor der lånes væsentlige rettigheder fra internationale menneskerettighedsdokumenter, samtidig med, at den beskyttelse, de faktisk yder, reduceres. Det opnås ved at begrænse rettighederne, så man kun kan nyde godt af dem inden for de rammer, Shari'a sætter, og Shari'a forbliver uspecificeret."¹¹ I en senere, post 9/11 læsning af et af de centrale muslimske og vel at mærke ikke islamistiske dokumenter om menneskerettigheder, Cairoerklæringen, konkluderer hun:

"Deklarationens foranstaltninger for-tynder rettighederne alvorligt og fjerner nogle gange helt den beskyttelse, som de giver i den internationale menneskeret, og deklARATIONEN er ensbetydende med, at Islam kommer til at stå i vejen for en anerkendelse af de internationale menneskerettigheder."¹²

SHARI'A SÆTTER GRÆNSEN FOR RETTIGHEDERNE OG FOR POLITIKTÆNKNINGEN

CairodeklARATIONEN fra 1990, som bygger videre på den Universelle Islamiske MenneskerettighedsdeklARATION fra 1981, er vedtaget af alle centrale islamiske lande. Det er i den omfattende diskussion af Islam og menneskerettigheder og demokrati to autoritative dokumenter. Det er blevet betvivlet, hvad henvisningen til disse officielle internationale dokumenter kan bruges til i sagen om Muhammad-tegningerne.¹³ Men de er som allerede Mayers interesse for dem viser, uomgængelige til at belyse det særlige ved den traditionelle muslimske politik-og-ret-og-tros tænkning, fordi de er det teologiske og juridiske grundlag for en opfattelse af, at forbud mod bestemte handlinger – f.eks. profetfornærmelse – står over ytringsfriheden. De er grundlaget for

de 11 muslimske ambassadørers henvendelse til statsministeren og for de muslimske organisationers kritik og sagsanlæg mod JP, og de er baggrunden for de muslimske landes forsøg på at presse begrænsninger i bl.a. ytringsfriheden igennem i forhold til FN og EU.

Ann Mayers konkluderer umisforståeligt for den, der gider læse det: "At pålægge rettigheder islamiske betingelser lægger op til ikke blot en formindskelse af disse rettigheder men for muligheden for fuldstændig at fornægte dem."¹⁴ Men hun har også som nævnt et andet mål: at undersøge mulighederne for konvergens mellem Islam og international menneskeret. Om den herskende islamiske retstradition om menneskerettigheder siger hun i bogens konklusion:

"Skønt de i stor udstrækning låner fra international ret, er deres formål at fortynde og fordreje den. De har været uvillige til at søge en syntese mellem islamisk og international menneskeret, som ville kunne ændre status quo... I stedet har de gang på gang udnyttet Islam, som om Islam gav hjemmel for at fortsætte og endda forværre den herskende undertrykkelse og forulempelse af rettigheder. Disse islamiske menneskerettighedsprogrammer afspejler deres forfatteres egen forkærlighed for antirationalistiske og antihumanistiske strømninger i islamisk tænkning ..."¹⁵

Mayers bog er rig på kommentarer og analyser af muslimske retslærde og centrale retlige dokumenter. Dalacoura supplerer i sin bog, der har det samme liberale udgangspunkt og det samme tema om konvergensmuligheder, med en gennemgang af fem reformvenlige, liberale muslimske forskere. Gennemgangen bekræfter Mayers tese dobbelt. Der er interessante, liberale strømninger i retsteorien, men de har ingen indflydelse.¹⁶ Det har derimod de standpunkter, forfatteren gennemgår tekstnært tidligere i bogen: *Universal Islamic Declaration of Human Rights*, vedtaget af Islamic Council i 1981¹⁷, den berømte pakistanske islamist Mawdudis pamflet *Human Rights in Islam* og den religiøse traditionalist Tabandehs *Muslim Commentary to the Universal Declaration of Human Rights*.¹⁸ Udgangspunktet for denne konkrete gennemgang lyder:

”Islamisk religiøs doktrin og Shari’a lovgivningen i deres traditionelle forståelser, indeholder og støtter ikke begrebet menneskerettigheder. Forestillingen om rettigheder er ikke i centrum i islamisk ret og retfærdighed. Snarere er det underkastelse under Gud og pligt der betones.”¹⁹⁾

Det er i øvrigt tankevækkende, at de flot opsummerende udsagn, der fremdrages af de to islamforskere fra de traditionalistiske og reaktionære muslimer, kunne være sagt af kristne præster som Søren Krarup i deres kampagne mod det omsiggribende menneskerettighedsregime, der har erstatet Guds regime.

Man kan, som en af forfatterne til FN’s Arab Human Development Report, Ferguson, gør det, hævde, at der ikke er nogen modsætning overhovedet mellem at opbygge et demokratisk samfund og Islam:

”Når det er sagt, så er det imidlertid vigtigt samtidig at anerkende, at Islam kan udsættes for fortolkning. Der findes progressive og oplyste fortolkninger af Islam så vel som reaktionære og regresive fortolkninger. ... En del af forandringen hen mod et frit samfund og et godt styre (good governance) vil efter vores mening ende i, at en oplyst fortolkning af Islam bliver fremherskende.”²⁰⁾

Som satirikeren Tom Lehrer sang om den spanske borgerkrig: *We had all the good songs, they won all the battles*. Det forekommer mere rimeligt at kalde spaden for en spade og undersøge, om der er modsætninger mellem en tænkning der – liberal eller autoritær – placerer suveræniteten hos Gud og ikke hos folket, flertallet, eliten, menneskene.²¹⁾ Når Gud så også har været ihærdig med at lovgive i detaljer og profetens øvrige udsagn og adfærd har fået en stærkt normerende kraft, så er det som vist vanskeligt at se bort fra de modsætningsfyldte elementer i den muslimske politiske teori mellem folkestyre og magt, demokrati og rettighedsbeskyttelse, repræsentation og kontrol og det utvetydigt fundamentale modsætningsforhold, der er mellem islamismen eller den politiske

Islam og den vestlige politiske tradition og filosofi.

Vanskelighederne kan måske illustreres ved at se på den iranske filosofiprofessor Abdulkarim Soroush, som er kendt for sin kritiske stilling til den traditionelle muslimske tolkning af forholdet mellem politik og religion. I en kommentar til den politiske situation i Iran karakteriserer han de liberale – herunder den tidligere præsident Khatami – som udtryk for en ”gnostisk religiøsitet” – sat i modsætning til en pragmatisk eller nyttepræget religiøsitet. Den gnostiske form ”næres ved spørgsmål, kritik og tvivl, og placerer kritik over underkastelse.”²²⁾ Selvom han siger, at en af de vigtigste opgaver er at historisere religionen, lægge et historisk perspektiv på religionen, en slags politisk religionskritik, fremgår det tydeligt i artiklens sproglige og dobbelttydige og slørede form, at der er tale om et internt anliggende, en balancegang der kræver finfølelse og forudsætter, at læseren er muslim. Det gnostiske element rækker i al fald ikke til et brud med eller en blot kritisk refleksion over Islams problemfyldte sammenblanding af politik og religion. Koranen er stadig grundlaget om end læst historisk. Dette svarer helt til de reformvenliges tolkning af islamisk ret, der hævder, at Koranen består af to dele – den almene og åbenbarede og guddommelige del og den mere historisk betingede og fortolkelige del.

Hele Ann Mayers projekt baserer sig på denne skelnen og på, at den åbenbarede del af Koranen ikke kun ikke blokerer, men direkte i nogle tilfælde beforder moderne rettighedstænkning. Desværre sidder et overmåde stort antal af liberale, kritiske muslimske tænkere i fængsel eller er, som Soroush, underlagt streng censur.²³⁾ Det er værd at beskrive lidt nærmere, hvordan en enkelt sag fra 1996 beskrives, fordi de mange politiske krav om forståelse, høflighed og respektfuldhed jo længe jo mere forekommer mig at være begrundet i uvidenhed. Når stormuftien af Ægypten i begyndelsen af februar 2006 kræver undskyldning og danskeres knæfald, så er der tale om en talsmand for en institution, der dømte den kritiske teolog

Abu Zayd som frafalden. Dvs. enhver muslim kunne principielt (og i Ægypten i praksis) tage hans liv, fordi han: ”benægtede den bogstavelige sandhed i mange elementer i den hellige bog: Han tvivlede på eksistensen af engle, dæmoner, jinn, og tilskrev dem til myternes verden; han benægtede den bogstavelige sandhed af fortællingerne (om profeten) og argumenterede for, at påbud og regler kun var gældende for deres egen tid og sted.”²⁴⁾

Jørgen Bæk Simonsen afslutter sin gennemgang af Shari’a med to udsagn, som sætter hele diskussionen på spidsen: Det er ”givet, at kun de kredse i den islamiske verden, der vil reformere den traditionelle islamiske ret på baggrund af en rationel og historisk kontekstualisering af Koranen og islamisk ret som produkter af en historisk proces, vil kunne bidrage til en nødvendig retlig fornyelse,” hedder det helt i tråd med reformtænkerne. Men han går videre end til diskussionen af menneskerettighederne og slår velgørende fast, at Koranen lige så lidt som testamenterne af forskellig slags taler om menneskerettigheder.

”Det betyder imidlertid ikke, at det i et moderne muslimsk samfund er umuligt at sikre, at menneskerettighederne overholdes – men forudsætninger herfor er naturligvis, at samfundet principielt anerkender, at det er mennesket der lovgiver, og ikke Gud. Det er og bliver et uomtvisteligt krav. Ethvert forsøg på at lade regler for et givet samfund hidrøre fra Gud er en krænkelse af menneskets gennem historien tilkæmpede ret til at bestemme over sig selv, med alt hvad dette indebærer af godt – og ondt!”²⁵⁾

Det er fornuftig og klassisk religionskritik, men jeg har meget svært ved at se detroniseringen af Gud og indsættelsen af usurpatoren Mennesket som en del af selv en reformeret Islam.

Endnu en muslimsk jurist/teolog skal fremdrages. Også han er liberal;

anmeldere af hans seneste bog kalder ham en ”modernist reformer”, som vil ”appeal to a modern mindset”.²⁶⁾ Kamali sammenfatter sit arbejde med at vise, at Shari’a indeholder ikke blot alle elementer af de internationale menneskerettigheder men også en særlig positiv og beskyttet ytringsfrihed: ”Når et retsindivid med en sund dømmekraft møder bedragerisk og grov adfærd, som oprører hans engagement og forpligtelse over for retfærdighed og sandhed, så bør han have muligheden for at sige fra og udtrykke sin mening om sagen. Det er det basale budskab i meget af den moralske og juridiske lære i Islam, som jeg har redegjort for.”²⁷⁾

Sådanne formuleringer med store mængder af belæg i først og fremmest historiske tekster og deres moderne kommentarer er udbredte i den internationale diskussion. Det er imidlertid langt fra altid, at man får lejlighed til at kigge ind bag de teologisk-juridiske formuleringer. I et par appendix går Kamali i detaljer med den del af ytringsfrihedsdiskussionen, som drejer sig om blasfemi. Der omtales to konkrete Shari’a influerede domme fra samme tidspunkt som Rushdiesagen, der også nævnes i den forbindelse. Den ene sag fra Indonesien, hvor en romersk katolsk redaktør af et større dagblad blev idømt fem års fængsel trods anger og undskyldning for at have offentliggjort en meningsmåling, der viste, at profeten Muhammad kun var nr. 11 på en hitliste over de mest berømte og værdsatte personer, efter bl.a. præsident Suharto og Saddam Hussein. Den anden sag er fra 1991, hvor en ægyptisk domstol dømte forfatteren Ala Hamid til otte års fængsel for at have skrevet en bog, som Kamali selv mener, ligner Rushdies Sataniske Vers meget. Hans kommentar er, at Hamid havde undervurderet sine ”landsmænds følsomhed over for blasfemiske angreb på Islams Profet – Fred Være Med Ham”.²⁸⁾

I appendix V behandles så Rushdie-sagen ved at Kamali gennemgår en række islamiske retlige afgørelser, herunder Khomeinis såkaldte fatwa, som de andre teologisk-juridiske autoriteter er uenig i mht. dødsdommen. På grund af det foregående appendix ved læseren, at Kamali ved, hvad der ventede Rushdie, hvis han førte en sag ved en muslimsk domstol. Derfor falder hele argumentationen omkring, hvad et retsindivid med

en sund dømmekraft' kan forvente af en retfærdig retssag, tilbage på ordene 'sund dømmekraft', der viser sig, ligesom i CairodekklARATIONEN, blot at betyde, at standpunktet skal være i overensstemmelse med Shari'a. Kamali, der fremhæves som reformvenlig og moderate, med uddannelser fra London University og McGill University, mener efter sagsgenemgangen, at det er retligt korrekt, at Rushdie – fordi han ikke vil angre på de foreskrevne forskellige måder, og fordi han ikke vil stoppe salget af sin bog, og fordi han ikke vil stille op til en islamisk retssag – må leve sit liv med de fatwaer der er udstedt, og altså i livsfare. Så meget for ytringsfrihed i den liberale version. Gud nåde og trøste kritiske, ironiske eller blot uvidende forfattere og tegnere og religionsforskere i den konservative version.

Det er vigtigt at huske på, at den nævnte type repressive fængslinger og censurdomme er udbredt i de fleste muslimske lande²⁹⁾, hvor JPs tegninger er lagt for had. En række muslimske intellektuelle og medieeksperter har slået fast, at der ikke er noget alternativ til at undskylde og give køb på ytringsfriheden. De slutter sig til koret af danske eksperter og politikere, der også mener, at man er nødt til at bøje sig og vise respekt. Således en ekspert i politisk Islam fra al-Ahram universitetet i Cairo, Diaa Raswan, der ligefrem staver det: "Den danske regering bør undskylde. Det kan måske dæmpe den igangværende konflikt. Men det er ikke nok. Den danske regering må sørge for, at det ikke sker igen, f.eks. gennem lovgivning. Jeres blasfemiparagraf er tilsyneladende ikke stærk nok, som den ser ud i dag."³⁰⁾

At forholde sig passivt til, at muslimske og islamistiske grupper i Europa nu igen (sidste gang handlede det om Rushdie) forsøger at begrænse ytringsfriheden, vil være ikke bare dumt men livsfarligt. Dette indtryk forstærkes af de sideløbende anstrengelser fra fundamentalistisk kristen side. Derfor er det vigtigt at sige, at der er nogle områder, hvor der ikke kan tages venlige hensyn til sårede følelser. Udtrykket en høflig og respektfuld ytringsfrihed er en *contradictio in adjecto*, en modsigelse i selve begrebet. Og denne principielle modsigelse viser sig også i de protesterende muslimske organisationers adfærd. I deres helt legitime kamp for deres særinte-

resser – sådan er vilkårene i et demokratisk samfund – er de taget til en række arabiske lande for at få støtte til deres sag. Det er ikke bare legitimt, men også normalt for de minoritetsgrupper der kan, at søge støtte udenlands. De sorte i USA gjorde det eksempelvis. Men den arabiske verden, de har søgt og fået støtte i, er "en verden hvor karikaturtegninger i aviserne er underlagt statskontrol, og alligevel ofte er antisemitiske og forbinder krig og kristendom bl.a. gennem sammenligninger med korsfarerne."³¹⁾

En af de centrale personer i den senere saudiarabiske boycott af danske varer er Yussuf al-Qaradawi, leder af Sammenslutningen af muslimske lærde i verden og en række andre organisationer og en meget berømt islamist med eget tv-program og hjemmesiden www.Islamonline.³²⁾ Den 22. januar, dvs. før boycottten blev sat i gang, opfordrede al-Qaradawi, iflg. Politiken, til at regeringen skulle gribe ind "med fasthed mod angrebene på det muslimske verdenssamfund ... Ellers vil Sammenslutningen være tvunget til at opfordre millioner af muslimer verden over til at boycotte danske og norske produkter og aktiviteter." Hans udsagn og religiøst-politiske linje kan man undersøge uden om propagandistiske eller vrangvillige fortolkninger ved at gå ind på hans Fatwa-bank og undersøge de udlægninger af de hellige tekster, som han og andre teologjurister giver der vedrørende for eksempel skilsmisse og selvmordsbomber.

Det afgørende i en diskussion om ytringsfrihed er, at en religion, der i den grad fletter det personlige og institutionelle sammen, udsætter sig for, at institutionel kritik altid bliver personlig og reaktionen derfor let følelsesmæssig. Det vi i vores politiske kultur opfatter som religiøst vanvid – som f.eks. i Gaza. Min kritik af præster og af imamer, af officielle fortolkningspåbud, af Sharia'ens begrænsning af menneskerettigheder vil ramme personligt i en religion, hvor imamen er praktisk og åndelig vejleder. Hvis man læser både progressive og traditionalistiske muslimers diskussioner af stat og ret, af rettigheder og samfundsfilosofi, så vil det også straks blive klart, hvilke gigantis-



Et dagsaktuelt telegram fra HTB (Himmerigets Telegram Bureau) beretter a propos tegneren siné og dennes religionsdyrkelse, at en for nylig afdød pave netop er blevet saligkåret i Krakow. Det første skridt på vejen til at blive Helgen.

Tegning siné

ke problemer man vil komme i, hvis man skal undgå at fornærme den retslærde eller intellektuelle muslim.

Hvis man giver efter på profeten eller Helligånden, så bliver næste krav Koranen eller Biblen, eller præsten på sin prædikestol osv. Der findes ikke en hensynsfuld og høflig ytringsfrihed. Vi kan – og efter min politiske opfattelse skal vi – slås for, at der er en høflig og respektfuld dialog, men når det kommer til konflikt – som når frihed til at tegne Profeten eller Kristus eller Maria trues – så hersker respektløsheden. De religiøse grupper må besinde sig og trække sig tilbage til det private rum, hvor de som Indre Mission må lide og tåle. Vi må slås for, at de beskyttes så meget som muligt.

Venstrefløjten har i 20 år ladet højrefløjten erobre indvandrer- og integrationsproblemstillingen. Store dele af befolkningen er usikre overfor det fremmede og som påvist især overfor Islams

og tydeligst islamismens sammenfletning af det institutionelle og det personlige, 'loven' eller den overordnede livsregulering og den religiøse følelse. Kulturrelativisme og multikulturalisme er gået fra at være kritiske indsigter i de samfundsskabte sandheder til at være blokerende og handlingslammende, politisk korrekte tænke forbud. Kritik af religiøse forestillinger er meget ofte sårende og krænkende, fordi det pr. definition er totale og hellige forestillinger. Det gælder kritikken fra Voltaire til Brandes og tredivernes kulturradikale. Og Sharia'ens eller nogen anden religiøst fastlagt opfattelse af forholdet mellem kønnene, seksuel orientering, faderautoritet, strafudmåling, vidneforhold, ytringsfrihed, ægteskab osv. må affinde sig med muligheden for grovkornet eller raffineret, debatagtig eller videnskabelig kritik.

En tænkning – hvad enten den er muslimsk eller kristen – der tildeler suveræniteten til gud, står i politisk teoretisk forstand i absolut modsætning til en tænkning, der tildeler den til menneskene. Det kunne være en

fin diskussion, men ikke med en partner, der insisterer på at visse dele af den problemstilling er tabu, fordi det ikke kan tematiseres i det offentlige rum³³, at profeten i det 7. århundrede lovgav efter datidens forhold og ikke fik ideerne af gud. Rushdie fik at føle, hvad en sådan tematisering betyder. Vi har svigtet at holde dette tabu-tema frem som vigtigt.

En betydelig del af debatten om ytringsfrihed og profet-tegninger har været plaget af udbredt og alvorlig sammenblanding af to adskilte diskussionsniveauer. Det ene niveau er ytringsfriheden, dvs. den juridiske ramme, som formodentlig de fleste mener, er en vigtig del af grundlaget for et demokratisk samfund. Den er en formel binding af magten: der kan ikke indføres censur. Det andet er den politiske moral eller det civile samfunds adfældsregler. Debatten blander ofte de to niveauer sammen, og i vreden over JPs politiske (dårlige) moral er mange pæne mennesker villige til at hugge en hæl og klippe en tå på ytringsfriheden for at genoprette den gode moral og den almindelige dannelse.

Den pæne elite kan ikke lide den type afprøvning af ytringsfrihedens grænser, som JPs aktion medfører. Det kan jeg for så vidt heller ikke – det har bare intet med sagen at gøre. Ytringsfriheden gælder både JPs holdning til indvandrere og fremmede og min og den pæne elites modsatte ditto. Derfor rammer det velmenende råd, som lyder fra alle sider, almindelig dannelse og høflighed, helt ved siden af. Søren Krarups og Le Pens opfattelse af anstændighed og respektfuld høflighed er tydeligvis anderledes end min. Frederik Stjernfelt har gjort opmærksom på, at der råder en misforståelse omkring Voltaires berømte udsagn om ytringsfriheden. Udsagnet findes kun refereret på engelsk og sætningen lyder ikke 'I disagree with what you say, but ...', men det lyder 'I disapprove of what you say ...'. Dvs. også den jeg misbilliger og forkaster, er beskyttet af min pligt til at beskytte hans taleret.³⁴

På det generelle juridiske plan, Grundloven og den overordnede ramme for den samfundsmæssige debat, er disse moralske normer, høflighed, dannelse, empati, efter min bedste overbevisning livsfarlige. De er

netop fortolkelige, moralske normer, som, hvis man forestillede sig en allestedsnærværende høflig og respektfuld ytringsfrihed, ville være første skridt på vejen til knægtelse af ytringsfriheden, den knage som enhver censor ville kunne hænge sin kalot, turban, kasket, pavehat eller præstekrave på. På dette plan hersker kun domstolenes fortolkning af racisme og blasfemiparagrafferne.

Måske er nogen af tegningerne konkret strafbare. Men handlingen at bringe religionskritiske, satiriske tegninger bl.a. med det formål at finde ud af, om det er rigtigt, at nogle religiøse grupper tror, de kan fastsætte deres egne regler ved siden af domstolenes, er helt i overensstemmelse med den oplysningstradition og radikale samfundskritik, som jo angribes fra både højre og venstre for tiden. Jeg kan ikke lide indholdet af den konkrete afprøvning, det har som sagt bare ikke noget med sagen at gøre.

Uden den daglige hensyntagen, sociale og sproglige omhu og selvdisciplinering vil le ethvert samfund bryde sammen. Jeg tror, at Flemming Rose og Søren Krarup efter lidt betænkningstid ville være enige i sådanne sociologiske selvindlysende konstateringer. Nære sociale relationer kan ikke fungere, hvis der hele tiden skabes uenighed og konflikt om simple ting som indkøb, aftaler om rengøring, færdselsregler for familien, social hjælpsomhed, hvem din næste er.

Men så snart de nære relationers nødvendige hensyntagen bliver til lidt fjernere og lidt større relationer, starter uenighederne. Derfor er ytringsfriheden nødt til at være generel og meget åben og uden skjulte eller underforståede anmærkninger om, at vi respekterer hverandre. Det er netop en del af den politiske kamp at bestemme ordenes indhold og flytte deres grænser – hensyn og ansvarlighed over for indvandrerne er et eksempel på noget, der ikke er enighed om. Derfor er vi lige vidt, når det siges, at ytringsfrihedens formelle retlige ramme skal underbygges med ansvarsfølelse og hensyntagen, for det er vi jo netop ikke enige om, jf DFs kraftigt stigende opbakning under karikaturkrisen. Det ville være korrekt, som juristerne

hævder at det drejer sig om høflighed og hensyntagen, hvis der var enighed om, hvad de begreber er. Så ville sagen ikke handle om retten til at slås for, ytre sig om, hvad samfundsmæssig hensyntagen og høflig adfærd er.

Der kan ikke laves nogen generelt gældende, formelle regler om uspecifik hensyntagen, som ikke er en indskrænkning af ytringsfriheden. Der er sat nogle grænser i straffeloven og af domspraksis, først og fremmest ved opfordringer til vold og had, resten er et spørgsmål om politisk kultur. Det er et spørgsmål om civilisation, og der er langt igen, før idealet er nået.

Sagen om profettegningerne og politisk satire handler om ytringsfrihed og ikke om politisk moral. Det ville være så godt, hvis vi kunne fordrages og udvise respekt, vise hjertets dannelse og tale pænt. Det er blevet sværere og det er rigtigt, at mange fornædelser og forhånelser rammer det muslimske mindretal i en grad, så det ligner forfølgelse. Sprogtonen hænger uløseligt sammen med den førte politik, men det er først og fremmest integrationspolitikken, der er horribel. Det har blot intet med ytringsfrihedens grænser at gøre. En diskussion om det civile samfunds adfældsregler og borgernes politiske omgangstone, dvs. udfyldningen af ytringsfriheden, er en helt anden sag, som forudsætter at rammen for denne frihed ligger urokkeligt fast for både JP, præster og imamer og ministre. En sådan diskussion om opdragelse til ligestillede, årvågne, politisk aktive, imødekommende og diskuterende, kritiske borgere er bestemt påkrævet, og det må erkendes, at den er forsømt i omklamring, uforstand og politisk korrekthed.

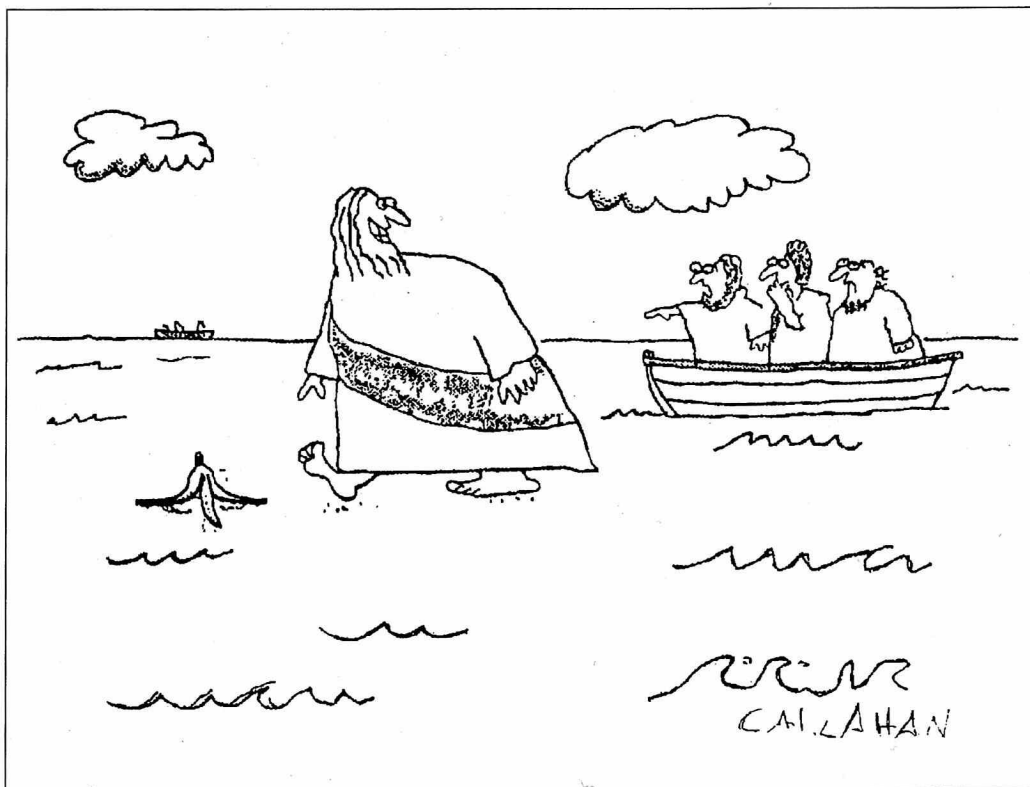
Udgangspunktet for at råde bod på dette kunne være Habermas' omtalte krav om de religiøse gruppers besinden sig på den sekulære forfatningsstats grundlag og de sekulære gruppers eller 'firehjuls-religiøse' gruppers indsigt i det religiøses plads i det postsekulære samfund. "Sekulære flertal bør ikke gennemtvinge beslutninger, før de har

lyttet til indvendinger hos opponenter, der kunne føle deres trosoverbevisninger krænket. De bør opfatte disse indvendinger som en art udskydende veto for at efterprøve, hvad de kan lære af dem."³⁵⁾

Statsminister Fogh Rasmussen har igen provokeret de religiøse gemytter, denne gang hjemlige protestanter, katolikker, jøder og muslimer. Han sagde "Vi skal passe på, at religion ikke kommer til at fylde for meget i det offentlige rum ..."³⁶⁾ Hans indspark kommer tydeligvis for sent, religionerne er i offensen, men de religiøse organisationers reaktioner understreger vigtigheden af kampen for ytringsfriheden – også fordi den er forudsætningen for, at de antagonistiske religiøse grupper kan tale med hinanden og med resten af samfundet.

De forskellige 'opskrifter' på en ny dialog må, for ikke at sætte den sekulære stat og den demokratiske ramme i fare, forudsætte en politisering, en opdeling efter anskuelser (som moderate muslimer i England og Danmark synes at have påbegyndt) og krav til de religiøse grupper om, at religiøse trosbekendelser forbliver private eller oversættes til forståeligt sekulært politisk sprog. Et eksempel på denne nødvendighed må række: "Islam er svaret på alle spørgsmål om, hvordan samfundet skal indrettes, også politisk. Islam giver os anvisningerne på, hvordan det skal gøres. Kommunismen har spillet fallit, og kapitalismen er i krise, kun Islam har et svar," siger Abu Laban. "Vi skal tilbage til rødderne i Islam, men det er ikke noget, der lader sig gøre fra den ene dag til den anden."³⁷⁾

Den sekulære stat skal besinde sig på, at sekulariseringen har vist sig at have grænser, og at religionen(erne) ikke blot har generobret terræn, men også har meget at byde på i det demokratiske samfunds udvikling. Omvendt skal de forskellige religiøse bevægelser og institutioner besinde sig på, at det religiøse må oversættes til det profane politiske sprog for at kunne indgå i den samfundsmæssige og politiske proces. Den religiøse fortolkning må være privat og kan ikke stille fordringer på særbehandling eller privilegier i den offentlige sfære men nok kræve at blive hørt. Men selv i Habermas' meget omtalte³⁸⁾ og – i mine øjne for – imødekommende



Ny forskning viser, at tegneren John Callahan (se Social Kritik nr. 38) er på kant med virkeligheden, når han lader nogle disciple i en robåd advare den på Genezaret Sø vandrende Jesus mod en sløset henkastet bananskræl og næstenulykke forude.

Den nye forskning viser, at på det for gåturen pågældende tidspunkt har søen været tilfrosset. Jesus kan altså gå på is, som alle os andre, men ikke på vandet.

tolkning af det frugtbare input fra religionen til det postsekulære samfund, er det en ufravigelig forudsætning for at samfundene ikke skal glide tilbage i religiøs dogmatisme og religionskrigenes mørke, at den sekulære forfatningsstat og dens sekulære sprog og vidensgrundlag har forrang. Forudsætningen for et (nødvendigt) møde mellem de sekulære borgere og de forskellige religioner og de forskellige religiøse grupper indbyrdes er ytringsfrihed og fundamentale politiske rettigheder. Indtil videre kan jeg ikke se andet end at det for en (europæisk) venstrefløj må betyde, at vi må tage den politiske kamp op med den nye, autoritære, islamistiske bevægelse, der ligesom det kristne højre ikke vil anerkende dette grundlag.

Jacob Skovgård Petersen har samtidig med at Rushdie, Hirsi Ali, Nasreen mfl. offentliggjorde deres berømte manifest til

kamp mod islamismen, slået til lyd for nuancering af også dette begreb, ikke blot det efterhånden kendte mantra: der findes ikke én Islam men en mangfoldighed, men også: der findes mange islamismer, og man må tænke sig om inden man kritiserer dem.³⁹⁾ Hvis ikke denne omtanke skal blive det samme som omhu, respekt og hensyntagen, kort sagt kulturel relativistisk kryben uden om, så skal der et sæt af målestokke til. Rushdie og hans 11 venner angiver nogle elementer i en ny kulturkamp: Kamp for sekulære værdier, mod obskurantisme og for Oplysning, for demokrati og 'universelle' menneskerettigheder. Jeg har før opfordret til at synge de sataniske vers som en slags målestok for stillingtagen i ytringsfrihedsdebatten. Rushdie har nu afgjort, om han kan inddrages på linie med Jyllands-Postens tegninger – enhver snak om, at han som kunstner er unddra-

get debatten om Muhammed-tegningene burde anstændigvis ophøre. Og han foreslår yderligere de *universelle* menneskerettigheder som vurderingskriterium. Brug dem på vurderingen af de mangfoldige islamismers og islamisters tolkning af Shari'aen.

NOTER:

1. *Hvad er Islam?*, Akademisk Forlag, Kbh. 2006 s. 78 f.
2. *Social Justice in Islam*, Islamic Publications International, New York, 2000, s. 317.
3. Der findes ikke én Islam og dermed ikke én Shari'a. Det er udgangspunktet for al diskussion af Islam – og af enhver af de store verdensreligioner. At der imidlertid er noget fælles, har vi netop fået demonstreret til overflod i Muhammed-krisen. Men for at understrege mangfoldigheden skal nævnes spændvidden mellem Islamisk Trossamfunds reaktionære islamisme og den liberale og reformorienterede Ahmadiyya-islam, som har en lille menighed i Hvidovre Moskeen. Se *En helt anden slags sharia kultur*, Berlingske Tidende 3. sept. 2005.
4. Shabbir Akhtar, Bellew Publishing, London 1989. Forfatteren var og er kendt muslimsk Cambridge uddannet akademiker. Jf. hans kommentar til Rushdies dødsdom, hvor han hævder at kravet om retten til at udgive *De sataniske vers* er ligeså uretmæssigt som dødstruslerne. (*The Rushdie file* op. cit. s. 240) Aktiv aktuelt i forsøget på at stramme blasfemilovgivningen i England.
5. Oxford University Press, Oxford, 2003, se f.eks. s. 32-47, What is Islamic law? men især gennemgangen af The right to freedom of opinion and expression s. 125-130. Efter mine sikkert overfølsomme og vantro læsninger er der tale om et eksemplarisk eksempel. Det bekræftes af Ann Mayers ekspertlæsning af tilsvarende tekster, jf nedenfor.
6. Et indtryk af en egentlig lærebog i islamisk ret kan fås i: Abdur Rahman I. Doi, Shari'ah – The Islamic Law, Ta Ha Publishers, London 1984 kapitel 1 What is Shari'ah s. 2-20 især s. 8 f. Den grundlægende prioritering ses af, at "Shari'a ... lægger vægten på menneskelig velfærd frem for menneskelig frihed."
7. Gamil Mohammad El-Gindy The Shura and human rights in Islamic law – the relevance of democracy I: Eugene Cotran and Mai Yamani (eds.) *The Rule of law in the Middle East and the Islamic world*, Tauris, London 2000 s. 164-169 her s. 169. Professor ved Mansoura universitet i Egypten. Langt hovedparten af de 18 noter er til religiøse tekster. Samme argumentationsfigurer ses i Doi's lærebog op.cit. s. 8 og s. 15.
8. Det særegne ved læsemåden er, at den ikke blot vedrører religiøse tekster og myter men også retlige og historiske tekster, hvilket gør det vanskeligt at diskutere f.eks. rettighedsproblemerne. En fremstilling af denne procedure ses hos Bæk Simonsen, *Hvad er Islam* op.cit s. 75.
9. Ibrahim A. Al-Marzouqi I: Eugene Cotrane and Adel Omar Sherif (eds.) *Democracy, the rule of law and Islam*, Kluwer Law International, The Hague 1999 s. 255-275 her s. 271.
10. Den kendte Islamforsker John Esposito beskæftiger sig desværre ikke med disse problemer i sin nye bog, *Hvad enhver bør vide om Islam*, Vandkunsten, Kbh 2005, og opslagene på begrebet demokrati eller menneskerettigheder giver vage, velmenende og upræcise svar. Han nævner en række liberale reformorienterede, reformistiske muslimske forskere og teologer, som har det yderligere tilfælde, at de alle lever uden for muslimske lande, s. 77 f.
11. *Islam and human rights – tradition and politics*, Westview Press 1999, s. 66. Mayer har som nævnt også skrevet afsnittet om Islamic law i den ligeledes liberale islamforsker Espositos fire-bindsværk, *The Oxford Encyclopedia of modern islamic world*, London 2001.
I sin omfattende kommentar til Højesteretsdommen i Føtex-sagen om tørklædeforbud anfører professor Kirsten Ketscher med tilslutning samme skarpe bedømmelse af Shari'a fra den Europæiske Menneskerettighedsdomstol, *Ugeskrift for retsvæsen Online* U.2005B.235 her s. 240.
12. Evolving concepts of human rights I: Shereen T. Hunter (ed.) *Islam and human rights – advancing a US – Muslim dialogue*, The CSIS Press, Washington DC, 2005 s. 13. At hævde, at vi skal vise respekt for denne fortolkning fra OIC (Organisation of Islamic Conference – en af de organisationer, danske muslimer opsøgte på deres helt legale men politisk afslørende lobbyist-tur til Mellemøsten i december 2005) af menneskerettighederne – er at vise afgrundsdyb foragt for de mennesker, hvis rettigheder knægtedes og undertrykkes i de samme (muslimske) stater – herunder mange liberale muslimske teologer og jurister. Der findes ikke en muslimsk eller en kristen ytringsfrihed. Der findes ytringsfrihed.
Bogen indeholder i øvrigt også et bud på en liberal, reformvenlig muslimsk tolkning af muligheden for en særlig muslimsk, ikke-islamistisk fortolkning af menneskerettighederne af Khaled Abou El Fadl, som heller ikke overbeviser mig om, at religiøse påbud sætter grænsen for rettighedstænkningen.
13. Maria Grønlykkes kronik i Information d. 20.12, som var en reaktion på min kronik, Der findes ikke en høflig og respektfuld ytringsfrihed, *Information* 12.12. Da jeg ikke kunne få tilstrækkelig plads til at svare på Grønlykkes kronikstore kritik af mig, trak jeg mit svar for at forhindre kortfattet mudderkastning. Svarene på Grønlykkes kritik kan ses udfoldet mere generelt i denne artikel og i min kronik i *Politiken* 1. februar 2006 Syng de sataniske vers. Hendes kronik var karakteristisk for den kulturellativistiske, pæne venstrefløjs berøringsangst med de problemer, som JPs aktion har sat ubehageligt fokus på.
14. *Islam and human rights* op.cit. s. 81
15. Op.cit. S. 191 f.
16. Katerina Dalacoura, *Islam, liberalism and human rights, Implications for International relations*, Tauris, London 2003 s. 59-65.
17. En privat, London baseret organisation med forbindelser til den konservative Muslim World League, med hovedsæde i Saudi-Arabien. Se Mayers gennem-

- gang af både den engelske og den arabiske tekst til dette grundlæggende dokument – det er ren kriminalroman.
18. Dalacoura, *Islam, liberalism* op. Cit. S. 49-58. Også Mayer laver denne type komparative læsninger.
 19. Op.cit. S. 48
 20. Nader Fergany The Human arab development reports and their reading I: Birgitte Rahbek (ed) *Democratisation in the Middle East*, Århus University Press, 2005 s. 29.
 21. Prøv eksempelvis at se Anoushira van Ehteshami, Islam, muslim policies and democracy in: John Andersson (ed.) *Religion, democracy and democratization*, Routhledge, London 2005. Her er en af pointerne, at der faktisk er en modsætning mellem Islam og demokrati – måske endog religion og politisk demokrati. Der opstilles i stedet for den demokratiske vej den såkaldte konstitutionelle vej. Dette er en af de modsætninger, der skal diskuteres selvom den i udgangspunktet på ubehagelig vis kan ligne den hadske påstand om, at muslimer ikke kan lære, hvad demokrati er eller at modsætningen nødvendigvis fører til sammenstød mellem civilisationer.
 22. Democracy, Justice, Fundamentalism and religious Intellectualism, december 2005 <http://www.dr.soroush.com/English/INterviews/> Se Ann Mayer op.cit. s. 44 om Souroush.
 23. En anden muslimsk intellektuel Nasr Hamid Abu Zaid, ægyptisk professor blev i midten af 1990'erne forfulgt og dømt som frafalden, tvangskilt og eksileret for samme kritiske muslimske tænkning som Soroush, jf. Ann Mayers s. 152 ff. "De muslimer der kunne omforme Islam til et mere åbent system og som tilbyder en oplyst version af deres tro er alt for tit endt med at blive ofre som Abu Zaid." s. 175.
 24. Sami Zubaida, *Law and power in the islamic world*, Tauris London 2003 s. 170. Bogen er fremragende, lærd, kritisk og en lise at læse parallelt med de islamiske, radikale, liberale eller konservative teologer/jurister. Dens diskussion af interessekampen mellem bureaukrater og islamister om at gøre Shari'a til grundstenen i muslimske samfund er afdramatiserende i forhold til de ofte islamistiske erklæringer fra officiel side. Kontrasten mellem konklusionerne i Zubaidas og Kamalis bøger er eksemplarisk jf. nedenfor note 27.
 25. *Hvad er Islam?* Op.cit. s. 88 f.
 26. Asma Afsaruddin I: *The Middle East Journal* Vol 53 no 1, 1999 s.145 f. og Sherman A. Jackson I: *International Journal of Middle East Studies* vol 31 no 3 (1999) s. 450 ff. begge positivt kritiske.
 27. Mohammad Hashkim Kamali, *Freedom of expression in Islam*, Islamic Text Society, Cambridge, 1997 s. 259.
 28. Op.cit. s. 290 f.
 29. Jf. Sadek al-Azm, The Satanic Verses Post Festum, The global, The local, The literary I: *Comparative studies of South Asia, Africa and the Middle East* vol XX no 1&2 s. 44-78.
 30. Arabiske kommentatorer: Der er intet alternativ til undskyldning, Charlotte Aagaard fremlægger adskillige tilsvarende ekspertbud, der indsigtsfuldt viser konsekvenserne af at overveje at bøje sig, *Information* d. 31. januar 2006.
 31. Jacob Feldt i sin anmeldelse, Ikke for børn, af Bluitgens bog *Koranen og profeten Muhammeds liv I: Information* d. 26. januar 2006.
 32. http://en.wikipedia.org/wiki/Yusuf_al-Qaradawi og <http://www.islamonline.net>. The Economist giver i sin analyse om Political islam al-Qaradawi rollen som den teologisk-ideologiske grå eminence for Det muslimske Broderskab 4. februar 2006.
 33. Dette lidt mondæne udtryk skal her henvises til, at der foregår megen lærd og kritisk forskning i Islam, der som forskningen i jødedom og kristendom, baserer sig på kildekritisk og åben dialog mellem forskere. Den viden er ikke hemmelig, men kan ikke bruges som anden viden af andre som bidrag til det offentlige liv, digtning, satire, politisk debat og politisk kulturel kamp. Kun den uvillige kan ikke se, hvordan kulturen i bred forstand forsøges inddæmnet og tæmmet overalt i Europa – det er hidtil ikke lykkedes så godt, men forsøgene er i stigning. I begyndelsen af februar kom der vedholdende forlydender om at islamiske stater har forsøgt en koordineret kampagne mod Europæiske stater for at styrke bl.a. blasfemilovgivning.
 34. Tolerance og respekt er ikke det samme, *Weekendavisen* 10. februar 2006 s. 12.
 35. Habermas' Glauben und Wissen, *Social Kritik* op. cit. s. 8. Klaus Eder har givet et bud på en teoretisk skitse, som diskuterer baggrunden for disse lidt kryptiske vendinger. Han hævder de europæiske samfunds resakralisering og desekularisering og dermed afvisning af "moderniseringsteoriernes evolutionære optimisme". Den ensidige Oplysnings blindhed for det religiøses betydning demonstreres i væksten i den religiøse kommunikations betydning overalt i den moderne verden, Europäische Säkularisierung – ein Sonderweg in die postsekuläre Gesellschaft? I: *Berliner Journal für Soziologie* 3/2002 s. 331-343.
 36. Profilen, DR1 onsdag d. 15. februar. Udsagnet blev gentaget flere gange og advarslen gjaldt opsplitningen i samfundet, når religionen ikke forbliver et personligt anliggende.
 37. Abu Laban i interview med *Information* En moderat islamist, d. 7. januar 2006.
 38. Se også hans seneste essay om emnet Religion i offentligheden I: *Information* 7. januar, s. 26 f. Karen Syberg diskuterer i *Information* 3. marts Habermas' udspil med en række danske filosoffer, som generelt er afvisende: Kan vi rumme al den tro?
 39. Islamister skal omgås med omtanke I: *Information* 7. marts s. 14. Denne diversitet i oprindelse, holdninger og politikforståelser understreges også i Yahya Sadowskis forskningsoversigt: Political Islam: Asking the wrong questions? I: *Annual Review of political science* 2006 no 9 s. 215-240.

Nils Bredsdorff er forskningsbibliotekar på RUC. Læs også hans artikel "Om skrivefrækheden" i *Social Kritik* nr. 103 (s. 62-72).