



**DIIS · DANISH INSTITUTE FOR INTERNATIONAL STUDIES**  
STRANDGADE 56 · 1401 COPENHAGEN K · DENMARK  
TEL +45 32 69 87 87 · [diis@diis.dk](mailto:diis@diis.dk) · [www.diis.dk](http://www.diis.dk)

## **UNGE MUSLIMER OG SALAFISTER I FRANKRIG**

Ulla Holm

*DIIS Working Paper no 2007/21*

© Copenhagen 2007

Danish Institute for International Studies, DIIS

Strandgade 56, DK-1401 Copenhagen, Denmark

Ph: +45 32 69 87 87

Fax: +45 32 69 87 00

E-mails: [diis@diis.dk](mailto:diis@diis.dk)

Web: [www.diis.dk](http://www.diis.dk)

Cover Design: Carsten Schiøler

Printed in Denmark by Vesterkopi as

ISBN: 978-87-7605-226-3

Price: DKK 25.00 (VAT included)

DIIS publications can be downloaded  
free of charge from [www.diis.dk](http://www.diis.dk)

*DIIS Working Papers* make available DIIS researchers' and DIIS project partners' work in progress towards proper publishing. They may include important documentation which is not necessarily published elsewhere.

*DIIS Working Papers* are published under the responsibility of the author alone.

*DIIS Working Papers* should not be quoted without the express permission of the author.

**Ulla Holm**, seniorforsker, DIIS

# Indhold

Resume .....	2
1. Den franske politiske nationalstat og verdslighedsprincippet.....	3
2. Franske muslimers opbakning til den politiske nationalstat og verdslighedsbegrebet.....	7
3. Nordafrikansk indvandring og islam.....	11
4. Fra førstegenerations-islam til andengenerations-islam .....	13
5. De unges islam .....	15
6. De sekteriske salafistbevægelser .....	21
7. Krigeriske salafister i Frankrig og Algeriet.....	28
Konklusion med perspektivering.....	31

## Resume

Frankrig er det land af alle EU-landene, som har flest muslimske indvandrere. Det skyldes Frankrigs koloniale fortid i Nordafrika, Libanon og Syrien. Algeriet var oven i købet en administrativ del af Frankrig. Først i 1962 – efter en ufattelig blodig uafhængighedskrig blev Algeriet selvstændigt. Denne forhistorie præger stadig en del af den franske politiske elite, der med stor mistro ser på algerieres integrationsvilje. Mistroen er blevet yderligere skærpet pga. volden i Algeriet, som brød ud i 1992. Først i 1999 fik den algeriske stat nogenlunde kontrol over det meste af det algeriske territorium. Men inden da var mange algeriske islamister flygtet til Frankrig. Nogle af disse flygtninge var og er stadig tilhængere af enten en konservativ eller radikal udgave af islam. Algeriske radikale islamister udførte desuden terrorangreb på fransk territorium i midten af 1990'erne, hvad der yderligere har øget mistroen mod algeriere i al almindelighed.

Mistroen kontrasterer amerikanske og franske opinionsundersøgelser, der viser, at de franske muslimer – og især de algeriske – først og fremmest opfatter sig som franske republikanere og først derefter som muslimer. Parallelt med denne opbakning til franske politiske værdier konstaterer franske sociologer samt opinionsundersøgelser, at unge muslimske franskmænd bliver mere religiøse. Religiøsitet anskues hyppigt i Frankrig som formørkelse og dermed som et angreb mod Oplysningstiden, den franske Revolutions (1789) idealer og verdslighedsbegrebet. Det er et faktum, at der blandt nogle unge – især i forstæderne til de store franske byer - udvikler sig forskellige udgaver af salafisme (se nedenfor). Det er et faktum, at der sker en stigende religiøsitet, der kan antage mange forskellige udtryksformer – det gælder blandt de kristne som blandt jøder. Det er også et faktum, at Frankrig ikke er blevet ramt af de samme store islamiske terrorangreb som Storbritannien og Spanien. Det betyder ikke, at der ikke er risiko herfor. Mange radikale islamiske netværk er blevet optrevlet i Frankrig. De franske efterretningstjenester har mange årtiers erfaringer med radikalisme og dermed med overvågning.

Dette arbejdsrapport vil gøre rede for, hvordan den franske nationalstats identitet, verdslighedsbegrebet og især den algeriske kolonihistorie sætter rammerne for debatterne om franske muslimers integrationsvilje. Arbejdsrapporten vil desuden påvise karakteristika ved de unge muslimers religiøsitet samt diskutere, hvorfor nogle grupper af unge muslimer tiltrækkes af diverse udgaver af salafismen samt i hvor høj grad salafisterne arbejder sammen med især algeriske salafister. Konklusionen advarer mod at gøre den konservative salafisme til et sikkerhedsproblem

# I. Den franske politiske nationalstat og verdslighedsprincippet

Når den unge muslimske indvandrer kommer til Frankrig møder han/hun i uddannelsessystemet budskabet om det specifikke ved den franske nationale identitet. Det er verdslighedsbegrebet (la laïcité<sup>1</sup>) og den revolutionære republikanismes (1789) budskab om frihed, lighed og broderskab. Det republikanske revolutionære Frankrig satte loven op over for vilkårlighed, frihed over for despotisme, retfærdighed over for privilegier, borger over for undersåt, fornuft over for religiøs formørkelse, verdslighed over for religion. Den oplyste republikaner blev anskuet som et selvstændigt handlende individ, præget af fornuft og vilje, ivrig efter at ændre Enevældens religiøse og uretfærdige samfundssystem. Det 'nyfødte' franske menneske blev med revolutionen i 1789 fransk borger, som på individuel og frivillig basis indgik et politisk kontraktforhold med staten. Dette politiske valg af tilhørsforhold til Frankrig udelukker – i princippet - etniske, religiøse og kulturelle kriterier for borgerskab. Der hersker derfor i Frankrig en udbredt mistillid til multikulturalismebegrebet, der er baseret på gruppetilhørsforhold, som står i direkte kontrast til den ideale franske integrationsmodel<sup>2</sup>, hvor hvert enkelt individ underordner sine etniske, kulturelle og religiøse gruppetilhørsforhold under de fælles republikanske politiske værdier. Et etnisk eller religiøst defineret fællesskab ansues ifølge fransk politisk nationsopfattelse som en risiko for opløsning af nationen i forskellige ghettoer med hver sin etniske/religiøse kultur, som ultimativt kan føre til 'stammekrige'<sup>3</sup>. Det er derfor ikke overraskende, at medierne under forstadsurolighederne i vinteren 2005 skrev, at de var forårsaget af religiøse fanatikere. Det viste sig, at det ikke var tilfældet<sup>4</sup>. Det var vrede unge – især vrede unge mænd fra franske tidligere kolonier i Vestafrika– der voldeligt protesterede mod social marginalisering og racisme. Det

<sup>1</sup> Ordet 'la laïcité' blev først introduceret med 4. republikkens forfatning fra 1946.

<sup>2</sup> Begreberne integration og assimilation er ikke identiske begreber. Ordet integration er ensbetydende med forhandling om de forskellige kulturelle og religiøse udtryksformer. Assimilation henviser til kravet om total kopiering af en idealtypisk franskmand.

<sup>3</sup> Catherine Withol de Wenden (1999): *L'immigration en Europe*. Paris: La Documentation française.

<sup>4</sup> I november 2005 interviewede rapportens forfatter to socialrådgivere og borgmesterens ungdomskonsulent i Aulnay-sur-Bois – et af epicentrene for optøjerne i de parisiske forstæder. De bekræftede alle, at det primært var unge afrikanske førstegenerations-arbejdsløse samt kriminelle unge franskmænd, der havde deltaget i optøjerne. Der var ingen muslimske organisationer, der var involveret. Men pressen skrev, at uroen sikkert var inspireret af islamiske organisationer, hvad sikkerhedstjenesten dementerede i december 2005. "Violences urbaines: "Une révolte sans leader", selon les RG. 17 décembre 2005. [http://www.labanlicuesexprime.org/imprimer.php?id\\_article=200](http://www.labanlicuesexprime.org/imprimer.php?id_article=200)

faktum, at medierne straks greb til en religiøs forklaringsmodel manifesterer angsten for religionens betydning for social adfærd og for religiøs multikulturalisme.

Udelukkelsen af religion som et kriterium for borgerskab indebærer, at verdslighedsbegrebet er et afgørende element i konstruktionen af det politiske borgerskab. I den franske politiske kultur sakraliseres verdslighedsbegrebet. Det anskues som et værn mod tilbagekomsten af tiden før den franske revolution. Verdslighed opfattes som en vigtig garant for, at den politiske kontrakt håndhæves.

For at forhindre religionens indflydelse på politik vedtog det franske parlament i 1905 en lov om den juridiske adskillelse af religion og stat. Essensen i loven er, at staten hverken anerkender eller støtter økonomisk forskellige religiøse samfund. Loven fastslog, at kirkebygninger og præstegårde, der var blevet bygget før 1905, ville blive stillet gratis til rådighed for menighederne. Præster ville ikke længere blive lønnet af staten; men kulturelle foreninger og private konfessionsskoler ville blive delvist offentligt finansieret. Det blev forbudt at placere religiøse symboler på og indeni offentlige bygninger med undtagelse af de bygninger, som har en religiøs funktion.

Loven satte imidlertid ikke en stopper for fortolkningskampen om indholdet af begrebet verdslighed. Verdslighedsloven fra 1905 var en juridisk ramme for den institutionelle adskillelse. Men den løste ikke fortolkningsproblematikken, idet loven af 1905 er flertydig. Der står eksempelvis:

*”Republikken sikrer samvittighedsfrihed. Den garanterer den frie udøvelse af religion dog under forudsætning af, at denne udøvelse ikke er i modstrid til den offentlige orden, som defineres af loven”.*(lov af 9. december 1905, artikel 1 & 2).

Denne lovparagraf har indbygget en spænding mellem Republikkens garanti af samvittighedsfrihed og den frie udøvelse af religion samtidig med, at den skal garantere sin egen neutralitet over for religionsudøvelse. Neutralitet betyder i princippet, at staten ikke må gribe ind over for religionsudøvelsen i det offentlige rum. Men samtidig udsiger loven, at staten skal gribe ind, hvis religionsudøvelsen udgør en sikkerhedspolitisk fare for den offentlige orden. Spørgsmålet er derfor, hvem der i en given situation har tilstrækkelig politisk autoritet til at sige, at religionsudøvelsen udgør en fare for den offentlige orden. Udgør det at bære slør i skolen en trussel mod den offentlige orden? Af gode grunde siges der ikke noget herom i loven af 1905, da der på det tidspunkt ikke var mange muslimer i Frankrig, når man undtager Algeriet, som indtil uafhængigheden i 1962 udgjorde en administrativ del af Frankrig. Men i 2003 blev sløret anset

som en trussel mod den offentlige orden. Regeringen forbød ved en lov i 2004 alle former for religiøse symboler i skolerne. I lighedens navn blev alle symboler forbudt; men det var sløret, som forårsagede loven.

De tre sløraffærer (1989, 1993-94, 2003-2004) udløste voldsomme debatter i medierne, blandt politikere og selvfølgelig blandt skolelærere. Debatterne drejede sig om, hvordan verdslighedsbegrebet skulle defineres. De liberale republikanere, som generelt går ind for forhandlinger og kompromisser og derfor var imod et direkte forbud, slog til lyd for, at frihedsbegrebet betyder frihed til at gå med slør i skolen, samt at lighedsbegrebet betyder, at ingen må udelukkes fra skolen. De argumenterede også for, at forbuddet står i modsætning til ideen om den statslige neutralitet over for religionsudøvelse. De radikale republikanere anvendte den samme argumentation og de samme begreber, men vendte dem på hovedet. Frihed for dem betyder at være fri for symbolske religiøse udtryk. Denne frihed garanterer – ifølge de radikale republikanere - på sin side ligheden i skolen.

Debatterne viste med al tydelighed, at verdslighedsbegrebet ikke er et entydigt begreb. Begrebet defineres forskelligt af forskellige politiske aktører. Myndighederne fører i realiteten en 'variabel geometri'<sup>5</sup>- politik over for troens manifestationer. Dermed menes, at politikken over for det religiøses manifestationer styres af trusselsopfattelsen på internationalt, regionalt og nationalt niveau<sup>6</sup>.

Attentater i Paris - begået af algeriske radikale islamister – terrorangrebet på World Trade Center i 2001, i hvilket en franskmand af marokkansk oprindelse var indblandet – stigende islamisering af unge franske muslimer – alle disse faktorer var medvirkende til øget mistænksomhed over for de franske muslimers integrationsvilje. Desuden var der en voksende mistillid til socialiseringsinstansers (skolen) evne til at skabe franskmænd ud 'af de andre'.

De unge franske muslimers øgede interesse for islam og synliggørelsen af deres trospraksis i det offentlige rum har vakt bekymring blandt politikerne. Derfor blev *Det franske råd for muslimsk kult* (FCFM: *Le Conseil français du Culte musulman*) oprettet i 2003. Dets formål er at rådgive regeringen i

<sup>5</sup> Udtrykket 'variabel politik' bruges af Oliver Roy i hans bog fra 2005: *la laïcité face à l'islam*. Paris: Stock.

<sup>6</sup> Olivier Roy skriver i sin ovennævnte bog, at forbuddet mod sløret i skolen skyldtes politiske overvejelser over, hvordan det religiøse kunne kontrolleres. Ifølge Roy ytrer den generelle franske optagethed af verdslighed sig som en besættelse af det religiøse. Verdslighed bliver fremstillet som kontrapunktisk til religiøsitet på linie med opfattelsen af den politiske nation som en enhed som står i modsætning til multikulturalisme. O. Roy: opus cit.

religiøse sager samt at skabe rum for en moderat udgave af islam. 'Moderat' betyder i fransk politisk sammenhæng, at muslimer hverken danner religiøse fællesskaber eller fusionerer politik og religion<sup>7</sup>.

Daværende indenrigs- og kultusminister (nuværende præsident) Nicolas Sarkozys legitimerede oprettelsen af rådet med følgende ord:

*"Hvad vi skal frygte, er en udgave af islam, som er på vildspor. En garage-islam, en undergrunds islam. Vi skal ikke frygte de moskeers islam, som er åben for dagslys og som er repræsenteret i et fælles råd"* (Thierry Portes: "Conseil du culte musulman: Sarkozy organise l'islam de France", *Le Figaro*, 21. decembre 2002).

Oprettelsen af *Det franske råd for muslimske kult* og forbuddet mod slør i skolen er to forskellige taktikker over for hvad der opfattes som en muslimsk trussel med fransk identitet. I det første tilfælde går den statslige kontrol af udøvelsen af islam på at synliggøre troen inden for bestemte rammer, som fastsættes af staten i samarbejde med de store muslimske organisationer, som er medlem af rådet. I det andet tilfælde går den på at usynliggøre en specifik manifestation af troen. Usynliggørelse og synliggørelse af troen er eksempler på statens variable geometri-politik, som styres af de forskellige politiske aktørers evne til at sætte forskellige sider af troens praksis på den sikkerhedspolitiske dagsorden. Synliggørelsen – med oprettelsen af rådet – er sikkerhedspolitik, fordi det drejer sig om kontrol og overvågning af troens praksis. Det samme gælder for slørforbudet.

<sup>7</sup> Den statslige kontrol udøves sammen med fire store muslimske organisationer, der er medlemmer af *CFCM*. Rådets hovedopgave er at finde løsninger på 'halal-business', bygning af moskeer, oprettelse af gravpladser på kirkegårde, udnævnelse af muslimske rådgivere i fængslerne og uddannelse af imamer. Rådet fungerer ikke specielt godt, fordi de muslimske organisationer konkurrerer om indflydelse i de forskellige muslimske etniske miljøer. De muslimske organisationer er heller ikke enige om religionens plads i det franske samfund. Endelig er der mange penge knyttet til 'halal-business', hvad der forårsager diskussioner om, hvem der økonomisk skal styre halalslagtningen. Rådet er ikke repræsentativt for de troende. Forskellige fortolkningsretninger og små moskeers troende er slet ikke repræsenteret i Rådet. Det skyldes, at 80% af moskeerne slet ikke er tilknyttet nogen organisation. Valg af repræsentanter til Rådet afhænger derfor af det pres, som de forskellige muslimske organisationer kan udøve på de forskellige moskeers ledere. Desuden er repræsentanterne blevet valgt på grundlag af moskeernes størrelse: jo flere kvadratmeter desto større repræsentation. Ydermere påvirkede især de marokkanske og algeriske ambassader i Frankrig 'deres' muslimer til at stemme på bestemte organisationer, således at Marokko og Algeriet dermed indirekte kunne få en stemme i Rådet.



Til trods for sikkerhedspolitiske tiltag over for de muslimske aktørers trosmanifestationer, var der ingen nævneværdige muslimske protester mod slørforbudet. Oprettelsen af rådet forårsagede debatter blandt de franske intellektuelle om, hvorvidt regeringen havde overtrådt princippet om neutralitet over for religionsudøvelse. Blandt de muslimske organisationer, der er medlem af *Det franske råd for muslimsk kult*, var der diskussioner om, hvorvidt den ene eller den anden muslimske organisation bedst repræsenterede de franske muslimer, men ikke om hvorvidt *Rådet* nu også skulle ansues som en sikkerhedspolitisk statslig foranstaltning. Manglen på muslimske protester mod statslig kontrol kan skyldes, at der generelt er stor opbakning blandt de franske muslimer til det franske politiske værdisæt.

## 2. Franske muslimers opbakning til den politiske nationalstat og verdslighedsbegrebet

Det er blevet påvist i en stor interviewundersøgelse, som det amerikanske opinionsundersøgelsesinstitut *Pew Institute* publicerede i 2006<sup>8</sup>, at et flertal af de interviewede franske muslimer mener, at det ikke er et problem at være udøvende muslim og samtidig tilslutte sig den franske Republiks politiske værdier. Undersøgelsen viser, at de franske muslimer forholder sig langt mere positivt til integration end de engelske, spanske og tyske muslimer

Til forskel fra de franske muslimer, opfatter de tyske, engelske og spanske muslimer sig først og fremmest som muslimer og derefter som borgere i det land, de lever i. 81% af de britiske muslimer udtaler, at de opfatter sig selv primært som muslimer. I Spanien drejer det sig om 69% og i Tyskland om 66%. I Frankrig er det kun 46% af de franske muslimer, der erklærer, at de først og fremmest opfatter sig som muslimer.

Størstedelen af de fire landes muslimer erklærede, at de havde meget lidt eller ingen sympati for Osama bin Laden og Al-Qaeda. De franske muslimer er næsten enige om deres foragt for Osama (93%), hvor kun 68% af de engelske muslimer udtrykker den samme følelse. Det ser således ud, som om der er et sammenfald mellem engelske muslimers opfattelse af sig selv som først og

<sup>8</sup> Pew Global Attitudes Project (2006): *Muslims in Europe: Economic Worries top Concern about Religious and Cultural Identity. Few Signs of Backlash From Western Europeans* <http://pewglobal.org/reports/display.php?ReportID=254>. released: 07.06.06..

fremmest muslimer og sympati for Osama bin Laden og de franske muslimers integration til franske republikanske værdier og deres foragt for Osama bin Laden.

Hvad angår 'slørspørgsmålet' adskiller de franske muslimer sig også fra andre europæiske muslimer. Ifølge en *Pew Institute* opinionsundersøgelse fra foråret 2005<sup>9</sup> - et år efter det franske forbud mod at bære slør i skolen - erklærede 78% af de adspurgte franske muslimer, at forbuddet var helt i orden, hvor 22% var imod. 73% af de adspurgte franske kvindelige muslimer sagde, at de aldrig bærer slør – hverken i det offentlige eller i det private rum. Hvis et lignende forbud blev vedtaget i Tyskland, ville 40% være imod. I Spanien ville det være 48% og i Storbritannien 62%. Der må tages forbehold for disse sidstnævnte tal, idet de adspurgte muslimer i de tre lande svarer på et hypotetisk spørgsmål. ·

De to amerikanske opinionsundersøgelser suppleres af en fransk opinionsundersøgelse fra november 2005<sup>10</sup>. Ifølge denne undersøgelse mener 80% af de adspurgte franske muslimer, at der ikke er et modsætningsforhold mellem det at være muslim og at være fransk statsborger. Ønsket om at tilslutte sig de verdslige principper viser sig i opbakningen til det franske skolesystem, hvor religionsundervisning er udelukket, fordi religion – ifølge loven af 1905 - anses som en privatsag. Det er således op til forældrene at beslutte, om deres børn skal modtage religionsundervisning uden for skoletiden. Det viser sig i undersøgelsen, at det kun er 3% af de adspurgte, der ønsker, at deres børn skal gå i Koranskole. Men samtidig viser undersøgelsen også, at 70% gerne vil have, at der oprettes koranskoler. Man kan således sagtens have en ideal forestilling om, hvad der er den rette islam-udøvelse og i realiteternes verden foretrække den offentlige skole.

De amerikanske opinionsundersøgelser viser, at Frankrig og Storbritannien konstituerer yderpunkterne hvad angår muslimers opfattelse af forholdet mellem borger- og religionsidentitet. I Frankrig er der en relativ høj tilslutning til det franske politiske borgerbegreb, som i princippet er afkoblet fra etnicitet, religion og kultur. Idealt set er det således det enkelte individ, som beslutter, hvordan han/hun vil praktisere sin religion.

<sup>9</sup> PewResearchCenter Publications: *European Debate the Scarf and the Veil*. A Pew Global Attitudes survey conducted in the Spring of 2005. <http://pewresearch.org/pubs/95/europeans-debate-the-scarf-and-the-veil>.

<sup>10</sup> Sylvain Brouard et Vincent Tiberj (2005): *Des Français comme les autres? Enquête sur les citoyens d'origine maghrébine, africaine et turque*. Paris: Les Presses de Sciences PO. Ss. 27 – 30.

Man kan på grundlag af de amerikanske opinionsundersøgelser måske deducere, at den franske politiske nationsopfattelse, der relegerer etnicitet og religion til privatsfæren, er bedre egnet til at integrere religiøs og kulturel forskellighed under en fælles politisk identitet. Men denne deduktion kompliceres af, at der i virkelighedens Frankrig eksisterer en diskrepans mellem det abstrakte nationsbegreb og de franske myndigheders reelle 'etnificering' af anden, tredje og fjerdegenerations-indvandrere. I mange franske kommuner tildeles boliger og skolepladser på grundlag af etniske kriterier. Staten betaler for modersmålsundervisning og finansierer forskellige indvandrerforeninger for at fremme kulturel og social forståelse.

Stik imod idealet om en enhedsnation, som ikke befatter sig med religion og etnicitet, sker der således en multikulturalisering og multikonfessionalisering', der både hjælpes på vej af kommunerne og i visse tilfælde af staten. Det sker for at tage vinden ud af de religiøse og etnificerede sejl.

Det statslige forsøg på kontrol af troens praksis dæmper imidlertid ikke op for en stigende islamisering af især unge muslimer i de store byers forstæder (se: *De Sekteriske salafistbevægelser*). Flere franske forskere (F. Cesari, V. Geisser, O. Roy, F. Khosrokhavar, D. Bouzar, S. Amghar) refererer til de unges mistillid til de officielle muslimske organisationer, som deltager i CFCM. De unge vil ikke underlægge sig institutionerne eller de 'gamle' imamer. De foretrækker selv at shoppe rundt i de forskellige fortolkninger af islam, selv at konstruere nye fortolkninger samt at opkaste sig om selvudrånede imamer, hvad der også giver status i nærmiljøet. Man kan måske deraf uddrage, at islam og religiøsitet er identitetsskabende i den 'kaotiske forstad'.

Den stigende religiøsitet<sup>11</sup> blandt unge franske muslimer underbygges af den ovenfor nævnte franske opinionsundersøgelse fra 2005. Den påviser statistisk, at blandt muslimske franskmænd under 35 år er der sket en ændring af relationen mellem det at føle sig som muslim og det at føle sig som fransk politisk borger. 40% af de adspurgte unge opfatter sig først og fremmest som franskmænd. 51% først og fremmest som muslimer, og 7% erklærer, at de ikke skelner mellem de to kategorier. Men samtidig siger 78%, at de ønsker at være franskmænd.

Franske sociologers undersøgelser<sup>12</sup> viser den samme tendens: at de unge vil være en del af det franske samfund; men de føler sig socialt og økonomisk marginaliseret og reagerer med at skabe sig en ny islamisk identitet, som giver dem personlig status i de hårde forstæder. De kan danne en form for sub-kulturel islamisk gruppe i stedet for at være lav-status arbejdsløs.

<sup>11</sup> Siden 1980'erne er der blevet skrevet meget om religionens tilbagekomst og sågar om, at 'Gud tager revanche' (G. Kepel (1991,1992): *Gud tager revanche*. København: Gyldendal. Det skyldes fremkomsten af den polske katolske bevægelse, Solidarnosc, den iranske islamiske revolution, forskellige revolutionære islamiske bevægelser samt udbredelsen af især protestantiske bevægelser som pinsemissionen i eksempelvis Latinamerika og Afrika. Den kendte religionssociolog, P. Berger, som i 1960'erne under det store velstandsboom i 'Vesten' havde været overbevist om, at sekulariseringen var irreversibel og universel, måtte revidere sin teori (P. L. Berger (red) (1999): *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Michigan: Eerdmans, Grand Rapids. Den amerikanske religionssociolog, José Casanova redegør i sin skelsættende bog fra 1994 for, hvorledes sociologer i 1800-tallet argumenterede for eksistensen af en kausal forbindelse mellem modernisering og religionens hændelse eller mindskede betydning. Her over for stiller Casanova følgende skelnen op: Sekularisering som institutionel differentiering; sekularisering som 'affortryllelse' af den religiøse dimension samt pluralisering og 'afprivatisering' af religiøse værdier. Med 'afprivatisering' mener Casanova, at religionen træder ind i det civile samfunds offentlige sfære for at stille normative spørgsmål til magten, som udfordres af disse spørgsmål. Religionen kan således sagtens eksistere samtidig med, at det statslige system er sekulariseret. Religionen kan udgøre et element i det civile samfunds meningsproduktion (J. Casanova (1994): *Public Religions in the Modern World*. Chicago and London: The University of Chicago Press). Alle de nye religiøse bevægelser kan anskues ud fra Casanovas teori om religion som et vigtigt element i det civile samfunds meningsproduktion. De normative spørgsmål, som samfundets borgere stiller, er blevet stadig mere evidente med den generaliserede individualisering, statens mindskede betydning som regulator af nationalstatens samfundsmæssige udvikling.

<sup>12</sup> Farhad Khosrokhavar (1997): *l'islam des jeunes*. Paris: Flammarion. Ahmed Boubeker (2003): *Les mondes de l'ethnicité*. Paris: Balland. Vincent Geisser: "L'islamophobie en France au regard du débat européen" i Rémy Leveau et Khadija Mohsen-Finan (2005): *Musulmans de France et d'Europe*. Paris: CNRS Editions. Dounia Bouzar (2004): *Monsieur islam n'existe pas. Pour une désislamisation des débats*. Paris: Hachette Littératures.. Nikola Tietze (2002): *Jeunes musulmans de France et d'Allemagne. Les constructions subjectives de l'identité*. Paris: L'Harmattan.

En anden mulig årsag til den stigende islamisering af de unge er, at de føler sig mere udsat for racisme efter angrebet på World Trade Center den 11. september 2001. De ældre føler ikke i samme grad som de unge, at de udsættes for diskrimination. Måske skyldes det, at de ældre ikke stillede nogen krav til det franske samfund, da de indvandrede til Frankrig – ud over at få arbejde -, hvorimod de unge muslimer – som er franske borgere – forventer, at de behandles på lige fod med såkaldte 'rigtige' franskmænd.

Tilfredshed med at være fransk muslim og øget islamisering er ikke automatisk hinandens modsætninger. Men de stilles tendentielt op som modsætninger, når opinionsundersøgelser som de ovenfor nævnte spørger om, hvorvidt en fransk muslim først føler sig som muslim eller som franskmænd. Implicit udtrykker spørgsmålene en bekymring for, om muslimer er i stand til at adskille politik fra religion – dvs. om de er i stand til at blive verdslige franskmænd. En stor majoritet svarede, at der ikke var noget problem hermed. Dvs. at på den ene side ses den verdslige stat og den politiske nation som garant for frihed til frit at udøve religionen i privatlivet og på den anden side opfattes friheden som en mulighed for at forhandle om kulturelle/religiøse rettigheder, der knytter sig til troens praksis.

### 3. Nordafrikansk indvandring og islam

Franske forskere skønner, at ca. fire millioner muslimer er bosat i Frankrig. Årsagen til denne usikre opgørelse er, at det er forbudt i folketællinger at registrere personers religiøse tilhørsforhold og etniske baggrund<sup>13</sup>.

Frankrig har det største antal muslimer af alle EU-landene. Heraf udgør de algeriske, tunesiske og marokkanske (maghrebinske) indvandrere ca. 60 – 70%, hvad der skyldes Nordafrikas (arabisk: Maghrebs) kolonihistoriske tilknytning til Frankrig.

I en statslig rapport fra 2001 vurderes det, at der er 4.155 000 muslimer, hvoraf nordafrikanerne udgør størsteparten. Blandt maghrebnerne udgør algerierne den største gruppe:

<sup>13</sup> Haut Conseil à l'intégration (2001): *L'islam dans la République*, rapport au Premier ministre. Paris: La Documentation française.

Algeriere: 1 550 000

Marokkanere: 1 000 000

Tunesere: 350 000

---

I alt: 2 900 000

(Kilde: Haut Conseil à l'intégration, 2001)<sup>14</sup>.

De resterende ca. 1,1 mio. muslimer kommer primært fra Tyrkiet og de tidligere afrikanske kolonier.

Islams tilstedeværelse i Frankrig er således historien om Frankrigs koloniale fortid i især Algeriet, som indtil 1962 var en integreret del af det franske nationale territorium. Algerierne var de første maghrebener, der massivt indvandrede til Frankrig efter Anden Verdenskrig<sup>15</sup>. Under uafhængighedskrigen (1954-1962) fordobledes den algeriske indvandring. Ved krigens slutning var der ca. 400.000 i Frankrig. De algeriske indvandrer miljøer i især Paris, Lyon og Marseille var stærkt politiserede pga. krigen. De var bedre fagligt og politisk organiserede end marokkanerne og tuneserne. Mange støttede økonomisk - frivilligt eller under pres - de algeriske guerillasoldater. Derfor så de vekslende franske regeringer indtil krigens afslutning i 1962 med mistillid på den algeriske politiske aktivitet.

Den franske angst for algeriske attentater og politisk uro, som kunne sprede sig til de franske arbejdere, forårsagede at Frankrig under Algeriet-krigen henvendte sig til Marokko og Tunesien om indvandrerarbejdskraft. Denne differentieringspolitik havde til formål at mindske fransk afhængighed af algeriske arbejdere, der blev betragtet som potentielle forrædere mod den franske nationalstat. Men til trods for denne henvendelse viste det sig i 1962, at den algeriske migration var blevet et strukturelt træk ved både den franske og den algeriske økonomi. Ifølge fredsaftalen i 1962 fik algeriske arbejdere samme rettigheder som franske arbejdere. Desuden blev det besluttet,

<sup>14</sup> Ibid.

<sup>15</sup> Immigrationen startede allerede i begyndelsen af 1900. Den tog fart efter Første Verdenskrig, i hvilken algerierne i stort tal deltog på fransk side.

at algeriere skulle have ret til fri bevægelighed i Frankrig som under kolonitiden. Men Frankrig suspendede denne aftale pga. den algeriske terror mod franskmænd i Algeriet i foråret 1962. Terroren forårsagede, at tusindvis af algeriske franskmænd var nødt til at flygte til Frankrig. I stedet for den oprindelige aftale underskrev de to stater en ny aftale, som begrænsede algerisk indvandring. De algeriske immigranter fik i stedet for ret til familiesammenføring.

Algerier-krigen og opfattelsen af de algeriske indvandrere som en tendentielt femte kolonne i den franske nationalstat har siden krigens afslutning forårsaget mistro i det franske samfund til den algeriske indvandrers integrationsvilje. Denne mistro afspejledes eksempelvis allerede i 1969, hvor staten offentliggjorde en rapport, i hvilken et rædselsscenario for år 2000 blev fremlagt:

*”Ved årtusindeskiftet vil der være så mange algeriske indvandrere, at de vil udgøre en uassimilerbar ø”<sup>16</sup>.*

Det har siden vist sig, at det var en fejlagtig prognose, hvad den franske forsker M. Tribalat<sup>17 18</sup> påviste i en sociologisk analyse fra 1996. Hendes kriterier for vellykket integration var: 1) graden af blandede ægteskaber; 2) sprog talt i hjemmet, 3) uddannelsesforløb; 4) erhvervsaktivitet og 5) religionspraksis. Interviews og statistisk materiale viste, at især algerierne var integreret i det franske sociale og politiske liv. De var langt bedre integrerede end de tyrkiske og de afrikanske indvandrere. Det skyldes rimeligvis, at de havde opholdt sig i længere tid i Frankrig end de tyrkiske og afrikanske indvandrere, samt at den franske kolonisering af Algeriet havde sat sit præg på algerierne.

## 4. Fra førstegenerations-islam til andengenerations-islam

I 1960erne troede de maghrebinske førstegenerations-indvandrere, at de på et tidspunkt ville vende tilbage til deres oprindelsesland. De maghrebinske lande havde en interesse i at fastholde

<sup>16</sup> Hargreaves, Alec G. (1995): *Immigration, 'race' and Ethnicity in Contemporary France*. London: Routledge. P. 87.

<sup>17</sup> Michèle Tribalat (1995): *Faire France. Une enquête sur les immigrés et leurs enfants*. Paris: La Découverte.

<sup>18</sup> Den franske sociolog og politolog Emmanuel Todd var kommet frem til samme resultat i sin bog fra 1994: *Le Destin des immigrés*. Paris: Seuil.

deres udvandrere i denne holdning, da de ikke ønskede at fremstå som fattige lande, der var afhængige af den tidligere kolonisators gode økonomi.

For at støtte indvandrernes kulturelle og religiøse tilknytning til deres oprindelseslande indgik Frankrig kulturelle kontrakter med disse, således af eksempelvis marokkanske sproglærere blev ansat i Frankrig. Maghrebinske imamer blev kaldt til Frankrig for at prædike i bedesalene og i de små moskeer. Disse imamer blev betalt af de maghrebinske regimer, som således havde hånd i hanke med immigranternes tro og liv. De maghrebinske lande og Frankrig havde dermed en fælles interesse i kontrol af de maghrebinske immigranternes kultur og religion.

De franske myndigheder var tilfredse med en sådan ordning, idet den garanterede en vis social ro blandt de socialt marginaliserede<sup>19</sup>. Desuden var den et effektivt middel til at kæmpe mod definitiv installering i Frankrig. Frankrig forhandlede med de maghrebinske lande om styring og kontrol af moskeer – især med Algeriet<sup>20</sup>, som 'sad på' den største moske i Paris.

Fra midten af 1970'erne begyndte de maghrebinske muslimers forhold til islam at ændre sig. Det skyldtes, at familiesammenføringen fra 1973 satte muslimernes kulturelle og religiøse tilhørsforhold på dagsordenen i Frankrig. De opgav ønsket om at vende tilbage til deres land og resultatet var, at islam nu skulle praktiseres i Frankrig som minoritetsreligion. Denne ændring medførte, at muslimers trospraksis blev mere synlig i det offentlige rum. Franske forskere og politikere begyndte derfor at tale om 'indvandrernes islam' og om den 'transplanterede islam'<sup>21</sup>.

Synliggørelse af troens praksis vakte modstand og fjendtlighed blandt mange franskmænd, fordi - ifølge den franske forsker J. Cesari - mange franskmænd ikke stolede på især de unge maghrebinske indvandreres tilpasning til det franske verdslighedsprincip. Det var atter den

<sup>19</sup> Kepel, Gilles (1991). Opus.cit. ss. 125 – 175).

<sup>20</sup> Grundstenen til den store moské i Paris blev lagt i 1922. Det var den franske stat, der betalte for opførelsen til trods for, at loven fra 1905 stipulerede, at staten ikke måtte finansiere religiøse bygninger. Staten snoede sig uden om denne lov ved at kalde moskeen for 'et kulturelt institut'. Moskeen blev bygget til ære for de ca. 100.000 algeriere, der blev dræbt under 1. Verdenskrig. Moskeen blev overdraget de algeriske myndigheder i 1982. Lederen af moskeen har status som algerisk diplomat og lønnes af den algeriske regering.

<sup>21</sup> Bastenier, A., Dassetto, F (1984): *L'islam transplanté. Vie et Organisation des minorités musulmanes en Belgique*. Bruxelles/Anvers: EPO/EVO.



algeriske ungdom, som mistroen rettede sig mod, hvorimod tyrkere og afrikanere ikke i samme udstrækning blev genstand for denne mistro <sup>22</sup>.

Den 'transplanterede islam' betød fremkomsten af forskellige muslimske/islamiske organisationer (se nedenfor). De maghrebinske imamer fortsatte deres virksomhed; men de blev udfordret – især fra slutningen af 1970'erne – af arabiske flygtninge fra Mellemøsten. Det drejede sig i de fleste tilfælde om studerende, der var flygtet, fordi regimerne ikke tolererede deres fortolkning af islam, som dannede afsæt for kritik af de autoritære regimer. Den hidtidige maghrebinske statskontrol af indvandrernes praksis konkurrerede fra da af med importerede islamiske bevægelser – som Det muslimske Broderskab og Tabliq (se nedenfor). Desuden fik den iranske revolution i 1979 stor indflydelse på udviklingen i 1980'erne af politisk islam i Frankrig (Ayatollah Khomeini havde boet i eksil i Frankrig i mange år).

Denne udvikling faldt tidsmæssigt sammen med, at andengenerations franske muslimer var ved at blive voksne. De var opvokset i fransk politisk kultur. De havde ikke de samme kulturelle og religiøse bånd til deres fædres oprindelsesland. De var ikke autoritetstro som deres fædre, og de lyttede ikke til de 'gamle imamer' fra Maghreb. Hverken fædrene eller 'de gamle imamer' forstod de unges individualiserede og samlede kultur, som stod i modsætning til den maghrebinske traditionsbundne fortolkning af islam.

## 5. De unges islam

Franske sociologer <sup>23</sup> betegner den nye udvikling af islam som de unges islam. <sup>24</sup> Denne udvikling har sine rødder i 1980'ernes transplantering af islam som mindretalsreligion samt i påvirkninger fra den internationale scene. Men det er først fra begyndelsen af 1990'erne, at sociologerne begynder at beskæftige sig med fænomenet. Det kan skyldes, at den ekstreme vold i Algeriet

<sup>22</sup> Cesari, J. (1994): *Être Musulman en France. Associations, militants et mosquées*. Aix-en-Provence: Karthala. s. 11.

<sup>23</sup> N. Tietze (2002): *Jeunes musulmans de France et d'Allemagne. Les constructions subjectives de l'identité*. Paris: L'Harmattan. F. Khosrokhavar (1997): *L'islam des jeunes*. Paris: Flammarion.

<sup>24</sup> V. Geisser (1997): *Ethnicité républicaine: les élites d'origine magharébine dans le système politique français*. Paris: Presses de Sciences Po. F. Khosrokhavar (2004): *L'islam dans les prisons. Voix et regards*. Paris: Éditions Balland. . Withol De Wenden, C. Bertossi (2005): *Les militaires français issus de l'immigration*. Paris: Les Documents du Centre d'études en sciences sociales de la défense.

sendte i tusindvis af algeriere på flugt til Frankrig, hvor flere af de flygtende algeriere fik indflydelse på de algerisk-franske miljøer med deres fortolkning af salafismen (se nedenfor).

De unges islam er karakteriseret ved brud med den traditionsbundne islam, som deres fædre udøver, hvorimod de selv tager selvstændig stilling til, hvordan de ønsker at praktisere og fortolke islam. Denne udvikling blandt de unge hænger sammen med deres indskrivning i individualismen, sekulariseringen, globaliseringen og efterspørgslen efter mening med livet<sup>25</sup>. Det har på sin side medført en liberalisering af det religiøse marked<sup>26</sup>, som karakteriseres af fremkomsten af mangfoldige religiøse entreprenører – religiøse 'NGOere' - det være sig inden for kristendommen som islam. De er alle karakteriseret ved en form for 'shopping- og sampling-religiøsitet'. Der sker således en pluralisering af religionsfortolkning.

De unge muslimers islam-praksis indskrives i en afkulturaliserings - (mangel på binding til et bestemt land og en bestemt etnicitet) og en afterritorialiseringsproces, som tilsvares af det arabiske transnationale 'umma'<sup>27</sup> begreb. Disse to processer ledsages af en individualisering af troen. Den unge islamist vælger selv, hvornår og hvordan han/hun vil praktisere og bevise sin tro. Dermed bliver religionen privatiseret. Dette medfører endvidere, at den religiøse orientering skifter fokus fra opbygning af en islamisk *stat* til en personlig og *åndelig* søgen. Privatisering betyder ikke – ifølge Roy - at religionens praksis bliver usynlig. Privatisering betyder i Roys terminologi, at den enkelte selv vælger sin fortolkning og udøvelse af islam.

Ifølge den franske forsker J.Cesari består forskellen mellem den første indvandrer generation og anden – tredje generationen i mangedoblingen af identitetsreferencer. Fædrene dannede fællesskaber på grundlag af deres oprindelseslands traditioner for fortolkning af islam. De unge derimod tøver mellem flere mulige identiteter. De 'shopper' rundt mellem identitetsbetegnelser

<sup>25</sup> O. Roy (2004). *L'islam mondialisé*.

<sup>26</sup> Laurence R. Iannacone (1995): "Voodoo Economics? Reviewing the Rational Choice Approach to Religion", *Journal for the scientific study of religion*, no. 34, 76 – 89, s. 77. Der findes et væld af forskellige muslimske ngo'er i Frankrig. De er ofte organiseret omkring sportsklubber, muslimske fritidshjem og lejrskoler. Se: D. Bouzar (2004) opus.cit. Karismatiske selvudræbte imamer danner også deres små netværk. Disse netværk har ikke nødvendigvis forbindelse med hinanden, da de ofte kun eksisterer i kraft af imamens personlighed og individuelle fortolkning. Netværkslederne er snarere at betragte som konkurrenter på det religiøse marked end som led i et stort religiøst broderskab, som eksempelvis Det muslimske Broderskab.

<sup>27</sup> Det arabiske 'umma' er afledt af 'um', der betyder 'moder'. Umma refererer til 'de troendes fælleskab', som er transnationalt.

som: 'unge muslimer', 'udstødte', 'udgået fra immigrationen', 'praktiserende muslim, men også fransk borger', eller 'kulturmuslim'.

Hverken J. Cesari eller O. Roy mener, at der fra begyndelsen af 1990erne skete en kvantitativ forøgelse af unge muslimers understregning af islams betydning for deres identitet. Andre forskere som sociologerne F. Khosrokhavar, L. Babès og N. Weibel bemærker<sup>28</sup> - i modsætning til Cesari og Roy – at islam fik voksende betydning blandt unge mellem 15 og 30 år fra begyndelsen af 1990erne.

Khosrokhavar argumenterer for, at der er sket en kvantitativ og kvalitativ ændring af islams betydning ved at tage udgangspunkt i den første 'sløraffære' i 1989, hvor tre folkeskoleelever blev udelukket fra deres skole, fordi de nægtede at tage sløret af i skolen<sup>29</sup>. Khosrokhavar og Gaspard understreger i deres analyse af 'sløraffæren', at de unge pigers krav på at bære slør udtrykker en blanding af muslimsk 'specifik erindring' og modernitet, som ytrer sig i det individuelle valg i at tage sløret på.

Ifølge Khosrokhavar står denne bølge af muslimsk religiøsitet blandt de unge i forbindelse med viljen til at opfinde en etisk kode for adfærd – at finde normer for, hvordan man skal leve sammen. Denne etisk orienterede unge mand/kvinde, som forsøger at indrette sig i det franske samfund på grundlag af en streng etisk kodeks, står i kontrast til den vrede unge islamist, som bryder totalt med det omliggende samfund.

Den unge algeriske Khaled Kelkal repræsenterede i 1995 et sådant tydeligt brud. Han forsøgte som passager at sprænge et tog i luften. Forsøget mislykkedes imidlertid. Kelkal havde været en del af det kriminelle miljø i Lyon, men hans 'omvendelse' til en radikal voldelig udøvelse af islam med forbindelse til de algeriske ekstremt voldelige grupper GIA betød brud med det kriminelle miljø. Han erstattede den kriminelle vold med den religiøse vold<sup>30</sup>, hvad der vakte stor frygt, fordi det

<sup>28</sup> Leïla Babès (1995): "Recompositions identitaires dans l'islam en France. La culture réinventée", I *Archives de Sciences Sociales des Religions* nr. 92, ss. 35 – 47. N. B. Weibel (1996): "Islamité, Égalité et Complémentarité" i *Archives de Sciences Sociales des Religions* nr. 95, ss. 133 – 141.

<sup>29</sup> Françoise Gaspard, Farhad Khosrokhavar (1995): *Le foulard et la République*. Paris: La Découverte.

<sup>30</sup> I perioden 1945–1996 begik de algeriske islamiske bevæbnede grupper GIA (groupes islamiques armés) attentater i Paris, som kostede flere menneskeliv. 1985-86 attentaterne i Frankrig blev begået af Fouad Ali Salehs netværk. Saleh var tuneser, født i Frankrig, hvor han konverterede til shi'ismen. Derefter knyttede han forbindelse til det libanesiske Hezbollah og den iranske revolutionsgarde. Angrebene formål var at straffe Frankrig, fordi det havde deltaget i de multinationale styrker (FINUL) i Libanon under den israelske invasion af Libanon i 1982-84.

var første gang, at en fransk statsborger havde forsøgt at begå attentat. Attentater i Frankrig var hidtil blevet begået af udenlandske terrorister.

Disse næsten sammenfaldende begivenheder resulterede i forskningsmæssige forsøg på at udvikle en 'troens sociologi'<sup>31</sup>, som kategoriserer de unge muslimers trospraksis. Khoroshkavar inddeler de unges praksis i tre kategorier: 1) den individuelle islam; 2) den neo-kommunitære islam; 3) og 'affekt-islamisme'.

Roy opererer med to kategorier: traditionalistisk fundamentalisme og neo-fundamentalisme<sup>32</sup>. Den første har visse fælles træk med Khoroshkovars kategori: neo-kommunitarisme. Den anden svarer til dels til Khosrokhovars 'affekt-islamisme'.<sup>33</sup>

Khoroshkovars tre kategorier er følgende:

- 1) 'Den individualiserede islam', der er diskret og leves privat (den behandles ikke i dette arbejdspapir).

<sup>31</sup> Olivier Roy (1995): *Généalogie de l'islamisme*. Paris: Hachette. Jocelyne Cesari (1994): *Être musulman en France. Associations, militants et mosquées*. Aix-en-Provence: Karthala. Farhad Khosrokhavar (1997): *l'islam des jeunes*. Paris: Flammarion.

<sup>32</sup> Olivier Roy (1995) opus.cit. Olivier Roy (1999): *Vers un islam Européen*. Paris: Éditions Esprit.

<sup>33</sup> Grunden til at Roy kun opererer med to kategorier er, at han analyserer post-islamismen og ikke den usynlige muslimske praksis i sine bøger om post-islamisme og globaliseret islam.

- 2) 'Det neo-kommunitære trossamfund' er derimod karakteriseret ved synlighed i det offentlige rum og krav om minoritetsrettigheder inden for det kulturelle og religiøse område. Den største muslimske organisation UOIF<sup>34</sup> (l'Union des organisations islamiques de France) hører til denne neo-kommunitære kategori. Lige som en hvilken som helst anden social eller religiøs bevægelse forsøger den at ændre de herskende adfærdsregler i samfundet til gunst for egne værdinormer på grundlag af forhandling<sup>35</sup>. Staten anskues hverken som en fjende af islam eller som en instans der skal erobres. Den opfattes som en forhandlingspartner, som man skal fravriste rettigheder for de muslimske mindretal.

<sup>34</sup> Bevægelsen dannedes i 1983 af en tunesisk og en irakisk studerende, som havde en mere solid religiøs uddannelse end de muslimske førstegenerations-indvandrere. Bevægelsen hed oprindeligt *Union des organisations islamiques en France*. I 1989 skiftede den betegnelse til *union des organisations islamiques de France*. Det kan se ud som en minimal forskel, at organisationen først hedder *Enhed af de islamiske organisationen i Frankrig* og derefter skifter navn til *Unionen af franske islamiske organisationer*. Men den lille ændring indikerer, at medlemmerne fra at have betragtet sig som en muslimsk organisation inden for Frankrig er gået over til at betragte sig som franske muslimer af en bestemt observans. Dermed udsiges det, at de underlægger sig de franske love. Fra begyndelsen af 1990erne tilsluttede algeriske studenter sig UOIF efter deres flugt fra volden i Algeriet. Mange af disse havde været tilknyttet det algeriske muslimske parti Hamas (Nu: MSP), som var tilknyttet Det Muslimske Broderskab, der blev stiftet i 1928 i Egypten af Hassan al-Banna. I 2006 opgjorde bevægelsen sit medlemstal til 20.000. Oprindeligt tilsluttede UOIF sig ideen om oprettelsen af en islamisk stat (politisk islam). Men efter nogle år begyndte lederne af bevægelsen at reflektere over, hvordan islam som mindretalsreligion skal positionere sig i forhold til det omgivende samfund. Valget for UOIF var enten at udvikle sig til en marginaliseret sekt uden indflydelse eller at insistere på minoritetsrettigheder. Sidstnævnte strategi vandt og udtrykket 'citoyen musulman' (muslimsk borger) blev kendetegnet for den relation, UOIF konstruerede mellem tilslutning til de franske borgerrettigheder og retten til kulturel og religiøs forskel. UOIF er imod abort og for slør i det offentlige rum. De tog afstand fra de muslimer, der i forbindelse med den danske Muhammed karikatur-krise, satte ild til danske ambassader i Damaskus og Beirut. De erklærede at 'organisationen fordømmer kraftigt de udskjelser, som er begået i menings-ytringsfrihedens navn. Vi forstår godt muslimers vrede; men vi opfordrer muslimerne til at handle klart og roligt ved hjælp af de juridiske midler, som står til rådighed' (*Le Monde*, 2. april 2006) Det var da også i logisk forlængelse af denne holdning, at UOIF anlagde retssag mod den franske ugeavis *Charlie Hebdo*, som havde publiceret nogle af de danske Muhammed-karikaturer. UOIF tabte retssagen i 2007. UOIF tog i 2005 afstand fra kidnapningen i Irak af et par franskmænd. Kidnapperne krævede, at den franske regering ophævede forbudet mod at bære slør i skolen. UOIF udtalte, at kidnapperne ingen ret havde til at blande sig i Frankrigs indre anliggende. Regeringens lov er dermed lov for UOIF's muslimske borger. Den gode muslim er dermed en, der indretter sig efter landets love, men også kæmper – lige som andre minoriteter – for retten til forskel. Dette budskab udbredtes også via UOIF's kvinde- og studenterbevægelse, som tager sig af kvinders og studenters økonomiske og sociale problemer

<sup>35</sup> Personligt interview i Paris med Samir Amghar d. 9. januar januar 2006 samt S. Amghar: "Les nouvelles voies de l'islam en France" i *Maghreb-Machrek* no. 183. Printemps 2005. S. Amghar (2006): *Islamismes d'Occident. État des lieux et perspectives*. Paris: Éditions Lignes de Repères.

Den kommunitære tilgang til udøvelse af islam kobles sammen med det individuelle eksemplars magt. Troens praksis bliver til en mulighed for individuelt at klatre op ad den sociale rangstige. Succes i skolen og på universitetet er især efter 9/11 2001 blevet UOIF's rekrutteringsvaremærke. UOIF vil vise vejen til succes i det franske samfund. Samir Amghar betegner denne udvikling blandt unge veluddannede UOIF-muslimere som 'muslimsk borgerlig individualisme, der er baseret på en etisk fortolkning af islam'<sup>36</sup>.

UOIF har ingen appel til de unge i forstæderne, som dels opfatter bevægelsen som den franske stats forlængede forhandlingsarm, dels som en klasseorganisation, der ikke har noget tilfælles med de unges socialt og økonomisk marginaliserede situation. De unge marginaliseredes ligegyldighed og forkastelse af UOIF viste sig tydeligt under uroen i forstæderne i oktober – november 2005.

Under urolighederne forsøgte UOIF at gøre sin indflydelse gældende ved at udstede en fatwa<sup>37</sup>, som opfordrede de unge til at stoppe urolighederne, fordi 'Allah ikke holder af dem, der spreder uorden'. De unges svar var opfordring til UOIF-repræsentanterne om 'at blande sig uden om'. Fatwaen vakte desuden harme blandt andre muslimske organisationer, fordi de så den som udtryk for forsøg på monopolisering af tolkningen af islam (Jean-Michel Décugis, Christophe Labbé, Loivia Recasens: "fatwa-anti-casseurs" i *Le Nouvel Observateur*, 17. november 2005)

- 3) De unge voldelige islamister i forstæderne, som konstruerer et antagonistisk forhold til den franske nationalstat og det franske samfund, er at henregne under Khosrokhovars tredje kategori: 'affekt islamister'. De har ikke nogen samlet strategi for ændring af det franske samfund. De er i følelsernes vold, ikke i politikens vold. Derfor betegner Khosrokhavar dem som 'affekt-islamister'<sup>38</sup>. Denne psyko-sociologiske term karakteriserer en gruppe af salafister, som er den religiøse betegnelse for en bestemt fortolkning af islam (se nedenfor).

<sup>36</sup> Jfr. note 37.

<sup>37</sup> Fatwa: en juridisk konsultation og fortolkning, der udstedes af en religiøs lærer. Fatwaen er den autoriserede fortolkning af et rejst spørgsmål - på grundlag af etablering af analogier til Koranen, hadith og sharia. De unges individualiserede trospraksis har forårsaget, at man især på internettet kan finde konkurrence mellem de unge om at udstede fatwa om det ene og det andet.

<sup>38</sup> Personligt interview med Khosrokhavar d. 8. januar 2006 i Paris. Reference: F. Khosrokhavar (1997) opus.cit.

## 6. De sekteriske salafistbevægelser

Salafismen tiltrækker især unge marginaliserede arbejdsløse i forstæderne samt unge fallerede studerende<sup>39</sup>. Ifølge Gilles Kepel begyndte salafismen at få tilhængere fra starten af 1990erne<sup>40</sup>. Den eksisterede ikke som strømning i 1980erne, da han foretog sine analyser af de unges islam. Dengang var det Tabliq-bevægelsen, som rekrutterede blandt de unge i forstæderne<sup>41</sup>.

Tabliq-bevægelsen blev oprettet i New Delhi i 1927 af Muhammad Ilyas Kandhalawi (1885 – 1944). Det er en missionerende bevægelse, som opstod i protest mod britisk herredømme. Prædiken om den sande muslimske tro og puritansk adfærd skulle vende muslimer bort fra det britiske styres 'dekadence' og ødelæggelse af muslimske kultur. I 1950erne besluttede Ilyas's søn, sheik Youssef at lancere da'wa (appel) ud over hele verden. Grupper af Tabliq-medlemmer blev sendt til alle de steder, hvor muslimer lever – det være sig i USA, de arabiske lande som i Europa og Afrika.

Bevægelsen blev grundlagt i 1972 i Saint – Denis, en forstad til Paris. Den tog navnet 'Foi et pratique' (tro og praksis). Den bredte sig hurtigt til andre parisiske forstæder, samt til Lyon, Marseille, Strasbourg, Lille og Dijon. Den tiltrak mange unge maghrebinske arbejdsløse, der søgte et fællesskab i bevægelsen. Siden 1978 har Tabliqs moske i Saint-Denis været centret for bevægelsen, som siges at kontrollere ca. 100 moskeer i Frankrig<sup>42</sup>

Bevægelsen påbyder, at medlemmerne missionerer. Medlemmerne skal foretage khourouij fi sabil-illah (udgang på Allahs vej). En gruppe på 3 til 10 personer samler sig for at bede, spise og sove i moskeen. Derefter tager de ud 'i marken' for at brede budskabet om, at udøvelsen af islam indebærer et regelmæssigt og puritansk liv. Det er en apolitisk bevægelse, som unddrager sig enhver form for politisk optræden. Den er imod deltagelse i statens forsøg på at organisere

<sup>39</sup> Ifølge den franske sikkerhedstjeneste tilslutter en fjerdedel af de franske konvertitter sig salafismen. *Le Monde*, 12 juli 2005. Oplysningen stammer fra international Crisis Group (2006): *La France face à ses musulmans: Émeutes, jibadisme et dépolitisation*. Rapport Europe no. 172 – 9. marts.

<sup>40</sup> Personligt interview med Gilles Kepel d. 22. januar 2006. Reference: G. Kepel (2004): *Fitna. Guerre au coeur de l'islam*. Paris: Gallimard.

<sup>41</sup>Tabliq. Oversat: 'offentlig forkyndelse' eller 'transmission' (af undervisning i Koranen og i hadith)

<sup>42</sup> Personligt interview med Moussa Khedimellah d. 22. november 2005. Reference til Ternisien (2002): *La France des mosquées*. Paris: Albin Michel.

muslimske aktører. Bevægelsens fremmeste mål er at forbedre det personlige liv på det åndelige plan.

Moussa Khedimellah, fransk socialantropolog og specialist i Tabliq-bevægelsen, skelner mellem to etaper i den unges omvendelse til Tabliq. I den første periode handler det om den totale investering og det betingelsesløse engagement, som dikterer puritansk opførsel: ” Han vil ikke længere kysse en pige, går ikke på cafe, hvor man serverer alkohol. Han går ej heller på diskotek, hvor promiskuitet hersker. Den unge afskærer sig totalt fra omverden. Han trækker sig ind i moskeen og helliger sig bøn, meditation og læsning af Koranen. Han klæder sig som Muhammed, sover på jorden således som Muhammed efter sigende gjorde det, og han lader skægget vokse. Han får således en spirituel identitet i stedet for den arbejdsløses identitet. Hvis den unge opfattes som ’moden’, bliver han sendt på koran-skole i Pakistan eller Indien i ca. fire måneder. Efter at have været i Pakistan bliver den religiøse investering mindre, og troen internaliseres. Dermed påbegyndes anden etape, hvor den unge tilpasser sig lidt mere det franske samfund. Troen har givet ham stolthed og en ny værdighed. Hans status som prædikant i kvarteret give ham en vis prestige, og han bliver eksempel til efterfølgelse for unge, der er slået ind på kriminalitetens vej”<sup>43</sup>. Ifølge Khedimellah, spiller Tabliq en rolle som ’radikal terapi’ mod social opløsning. I nogle af de store byers ’varme’ forstæder er kriminaliteten gået tydeligt ned efter, at Tabliq har missioneret et stykke tid.

Bevægelsen ligner en muslimsk udgave af Frelsens hær – men langt mere rigoristisk og puritansk. Den havde appel i 1970erne til arbejdere, som ikke havde nogen uddannelse. Men netop fordi den er så rigoristisk, har den siden slutningen af 1980erne mistet noget af sin appel. Den unge har svært ved at skulle tilpasse sig et spartansk liv, som ledes strengt af en autoritet, som får sine ordrer fra den overnationale ledelse. De unge er individualister og konsumenter. De ønsker ikke at tilslutte sig ’bedemaskinen’ Tabliq.

Ifølge religionsforsker og journalist ved dagbladet *Le Monde*, Xavier Ternisien, er Tabliq karakteriseret ved stor udsivning af medlemmer. Mange forsvinder fra Tabliq efter kun få måneders medlemskab, fordi de ikke kan holde til disciplinen. Andre holder helt op med at være religiøse. Atter andre slutter sig til salafisterne endog de voldelige salafister (se nedenfor) eller til UOIF (se ovenfor)<sup>44</sup>.

<sup>43</sup> Ibid.

<sup>44</sup> Xavier Ternisien. Opus.cit.



Sikkerhedstjenesterne har haft øjnene rettet mod Tabliq siden dens fremkomst i 1972. Det er især de unge, der har tilbragt tid i koranskolerne i Pakistan, som har haft sikkerhedstjenesternes bevågenhed<sup>45</sup>. Ifølge Ternisien har flere af Tabliq-medlemmerne været i træningslejre i Afghanistan. Andre har været med til attentater i Marokko i 1994.

Det kan forekomme besynderligt, at unge Tabliq-medlemmer tilslutter sig de voldelige salafister. Formålet med at indgå i Tabliq var at 'helliggøre' ens eget liv og ikke deltage i samfundsdebatter eller kampe. Men springet er ikke langt fra at være sekterisk indelukket til at være sekterisk dræbende (se nedenfor).

Fra begyndelsen af 1990erne har Tabliq fået hård konkurrence fra de hurtigt voksende salafist-bevægelser<sup>46</sup>, som ifølge Gilles Kepel først og fremmest har vundet fodfæste i Frankrig<sup>47</sup>. Igen er det den franske-algeriske forbindelse, der har spillet en rolle for salafismens indpodning i det franske islamiske miljø.

Salafisterne kom til Frankrig, da *Den algeriske Frelsefront* (FIS) blev dannet i Algeriet i 1989. Partiet etablerede straks et fransk – algerisk netværk ved navn *Fraternité algérienne de France* (FAF: De franske algerieres Broderskab) Da FIS blev forbudt i Algeriet i 1992, flygtede mange af dens medlemmer til Frankrig. I løbet af perioden 1992 – 1995 steg strømmen af flygtningen pga. den ekstreme vold i Algeriet<sup>48</sup>. Det var disse flygtninge, der især spredte salafismen i Frankrig<sup>49</sup>.

<sup>45</sup> Personligt interview med Moussa Khedimellah d. 22. november 2005.

<sup>46</sup> Olivier Roy benævner salafister som nyfundamentalister, fordi salafismen er karakteriseret ved en skriftcenteret teologi og en anti-vestlig kultur. Reference: O. Roy (2002, 2004): *L'islam mondialisé/Den globaliserede islam*

<sup>47</sup> G. Kepel (2004): *Fitna. Guerre au coeur de l'islam*. Paris:Gallimard.

<sup>48</sup> I 1993 blev 88 algeriere og franskmænd, der var medlemmer af FAF, arresteret af det franske politi. De var mistænkt for at finansiere islamister i Algeriet. I 1994 indgik de franske myndigheder en samarbejdsaftale med den algeriske militærregering. Denne aftale omfattede både fransk våbensalg til Algeriet samt anti-terrorsamarbejde. Under en stor razzia i Paris og i provinsen i 1994 fandt politiet store mængder våben og falske papirer hos terrorismistænkte. Ca. 100 blev arresteret. Flere af de arresterede franske algeriere havde begået kriminalitet for at finansiere køb af våben til algeriske voldelige islamister. Reference: International Crisis Group. Opus. Cit.

<sup>49</sup> Sheik Abdelhadi Doudi er et eksempel på FIS's indflydelse på udviklingen af salafismen i Frankrig. Doudi var blevet uddannet på Al-Azhar universitetet i Cairo. I Algeriet havde han i 1980erne undervist Ali Belhadj, som senere blev en af lederne af FIS. Doudi og Belhadj var begge fortalere for et voldeligt opgør med det algeriske regime. Doudi blev dømt til døden i 1986. Denne straf blev konverteret til fængsel på livstid. Det lykkedes ham at flygte til Marseille i 1987. I Marseille prædiker han nu som imam en ikke-voldelig udgave af salafismen.

De ledende algeriske imamer kom med en uddannelse fra islamiske universiteter i Egypten eller Saudi-Arabien. Især den saudiarabiske wahabisme vandt indpas med ankomsten af de algeriske FIS-flygtninge. Deres teologiske reference er Saudi-Arabiens mufti Cheikh Al Cheikh. Denne gren af salafismen – som benævnes 'sheikismen' - er karakteriseret ved at være apolitisk og quietistisk og dermed ikke -voldelig. Den udgør langt den største del af de franske salafister.

Salafister vil genoprette den 'sande' Islam for at bekæmpe den nedgang, der ifølge dem har præget den arabiske verden siden kolonialiseringen af de forskellige arabiske lande, og som nåede sit højdepunkt med afskaffelsen af det ottomaniske kalifat i 1923. Bevægelsen mener, at de muslimske samfund er i økonomisk, social og politisk krise, fordi muslimerne har fjernet sig fra Koranens oprindelige budskab således som det blev udtænkt og praktiseret af salaf (de fromme forfædre: Muhammeds ledsagere). Tilbagevenden til de sande frigørende dyder vil betyde, at den muslimske civilisation vil få et nyt opsving. Det gælder derfor om at rense de arabiske lande for urene elementer. Samtidig ønsker de, at muslimer skal foretage ijthad (fortolkning), fordi de ønsker dybe reformer af de arabiske samfund, der bør bygges på social retfærdighed og etisk kodeks. Hvad angår muslimerne i Europa bør de – ifølge salafisterne - etablere fysiske og mentale rum, som afspejler de fromme forfædres liv og gerning.

En vigtig årsag til at salafisterne har en vis succes blandt unge muslimer i forstæderne er, at de tilbyder enkle løsninger på komplicerede problemstillinger. Islam er løsningen på alle individets problemer<sup>50</sup>. Salafisterne tilbyder kammeratskab, tryghed, harmoni og sikkerhed i et sekterisk fællesskab, som udelukker anderledes troende. De trækker sig væk fra sociale og økonomiske relationer med det franske samfund, som betragtes som 'urent'. Salafismen giver mulighed for at afgrænse sig i et mod-samfund som konstrueres som 'umma'. Den etablerer et meningsunivers,

<sup>50</sup> På grundlag af interviews med unge muslimer i fængsler har Khosrokhavar analyseret de mulige grunde, der ligger bag ved de unge fængslede muslimers ivrige trosudøvelse. Der er flere grunde: den første er som sædvanligt den sociale situation. Den marginaliserede unge føler had og mistro til myndighederne, som de mener lader dem i stikken og udsætter dem for racisme. De andre grunde har med moral og identitet at gøre. For at overleve i fængslet konstruerer den unge en troens etikkodeks. På den måde kan den indsatte finde normer for, hvordan han kan leve fredeligt med de andre i fængslet. Andre søger en 'åndelig dimension' (supplément d'âme) i islam for at kunne udholde fængselsbetingelserne. Der sker en transformation af følelser som had til en åndelighed, der resulterer i tilbagetrækning fra de andre. Endelig kan hadet transformeres til had mod Vestens imperialister og mod de korrupte autoritære regimer. Der ser dermed ud til, at de fængslede grunde til at blive troende – 'born again' – er identiske med de unges, der lever ude i samfundet. F. Khosrokhavar (2004): *L'islam dans les prisons. Voix et regards*. Paris: Éditions Ballard.

der baserer sig på binaritet mellem ikke-muslimer og muslimer, troende og ikke troende samt mellem medlemmer af gruppen og ikke-medlemmer.

Denne form for reislamisering af de unge udstødte transformerer det enkelte individ og reorganiserer hans/hendes personlige liv på grundlag af en fortolkning af islam, som viser hen mod en global reorganisering fra det øjeblik, hvor kalifatet genopstår.

Ifølge Ternisien, Kepel og Amghar er der en tendens til, at Tabliq-medlemmer går over til salafisterne. Men hvorfor ikke blot blive i Tabliq, når nu de to bevægelser har samme ideologi? Det kan skyldes, at salafismen ikke udøver den samme autoritære ledelse, samt at den ikke kræver den samme strenge form for missionering, som fylder hele det unge Tabliq-medlems liv. De unge salafister vil ikke tvinges til at bruge hele deres liv på i trop at gå ud i 'missionsmarken'. De har valgt salafismen, fordi de ønsker retningslinier for at blive en god muslim. De søger således en etisk adfærdskode og ikke en 'bedemaskine' som Tabliq.

Salafismen befinder sig på et intellektuelt højere niveau end Tabliq. Hvor Tabliq ikke kræver viden om islam, men kun kræver udenadslære af nogle få citater fra Koranen, udgiver salafisterne bøger og disketter med værker af islamister som den revolutionære panislamiske Jamal ad-Din al-Afghani (1839 – 1897), Muhammed Abduh (1849 – 1905), al-Azhar lærer og senere mufti af Egypten, Hassan al-Banna (1909 – 49), stifter af Det Muslimske Broderskab og den militante islamist, Sayyid Qutb (1906 – 1966). Salafister betragter sig derfor som en form for islamisk aristokrati i forhold til Tabliq-medlemmerne, der opfattes som ignoranter.

Salafismen er karakteriseret ved at være organiseret i decentraliserede netværk, hvorimod Tabliq er organiseret pyramidalt. De salafistiske netværk organiseres omkring lokale karismatiske ledere (jfr. Osama bin Ladens Al-Qaida). Denne horisontale organisering svarer bedre end den vertikale organisering til den moderne unges krav om indflydelse på beslutninger.

Salafisterne bygger sjældent deres egne moskeer eller islamiske centre. De 'erobrer' oftest moskeer fra andre retninger ved at sende en gruppe salafister til en bestemt moske, hvor de i begyndelsen bliver venligt modtaget. Derefter tiltrækker de flere salafister fra andre dele af byen, således at de på et tidspunkt kan stille spørgsmålstegn ved den hidtidige ledelses fortolkning af Islam og derefter kuppe den gamle ledelse.

I december 2001 udtrykte den franske sikkerhedstjeneste bekymring over den succes, salafisterne havde i den parisiske region. Ifølge sikkerhedstjenesten var det lykkedes 'for en håndfuld salafister at få fodfæste i Saint – Denis (parisisk forstad). En ung muslim fra et af de hårde

kvarterer havde 'forført' flere af sine muslimske venner med sin flammende prædiker i moskeen. Han tiltrak stadig flere og derefter overtog han og hans salafist følgesvende moskeen' (Pascal Ceaux: "Une note des renseignements généraux décrit la percée de la mouvance fondamentaliste en Seine-Saint-Denis, *Le Monde*, 24. december 2001)

Ifølge Samir Amghar er det lykkedes salafister at overtage ca. 15 moskeer. Størstedelen af moskeerne befinder sig i den parisiske region. I provinsen er de til stede i Roubaix, Marseille, Lyon, Valence og Romans-sur-Isère<sup>51</sup>. Denne vurdering er i overensstemmelse med sikkerhedstjenestens bedømmelse af situationen i 2004<sup>52</sup>.

Et år efter udgivelsen af dele af sikkerhedstjenestens rapport kom en ny rapport fra sikkerhedstjenesten, som opgjorde antallet af salafist moskeer til at være ca. 42 moskeer, hvortil ca. 500 voldelige jihadister og 5000 sympatisører er knyttet. Ca. 250 jihadister befinder sig i Ile-de-France området - dvs. uden for Paris og i de parisiske forstæder Seine-Saint-Denis, Argenteuil og Val de Marne. Ud over Paris og omegn er salafisterne især til stede omkring Lyon, og i Nord-Pas-de-Calais området ved den belgiske grænse (Piotr Smolar: "Mouvance éclatée, le salafisme s'est étendu aux villes moyennes", *Le Monde*, 22. februar 2005).

Fra 2004 til 2005 er der sket en forbløffende ekspansion af de salafistiske moskeer<sup>53</sup>. Denne udvikling finder sted i forstæderne til de store byer. Disse moskeer ligger i de forstæder, hvor uroen var størst i oktober – november 2005. Medierne var da heller ikke sene til at tale om voldelige islamiske grupperes hævn tog mod det franske samfund. Men det var ikke islamister, som førte an i optøjerne. Forklaringen herpå kan man måske finde i Khosrokhavars analyser af de unges islam og i hans bog med titlen *Les nouveaux martyrs d'Allah* (Allahs nye martyrer)<sup>54</sup>.

Ifølge Khosrokhavar kan genislamiseringsen inddeles i den fredelige neo-kommunitarist og den krigeriske neo-kommunitarist. Førstnævnte forsøger at leve i sit eget lille samfund uden

<sup>51</sup> S. Amghar (2005): "Les salafistes français: une nouvelle aristocratie religieuse" i *Maghreb-Machrek*, no. 183. Printemps. Ss. 13 – 33.

<sup>52</sup> International Crisis Group. Opus.cit.

<sup>53</sup> Fra 1970 til 2004 blev der opført ca. 1600 bedesale og moskeer. I 1970 var der kun 100 bedesale. Denne udvikling er udtryk for, at første- og andengenerations-indvandrere ikke længere er indvandrere, der ikke har et tilhørsforhold til Frankrig, men franske muslimer, der lige som katolikker og protestanter ønsker deres tro materialiseret på et helligt sted (Jean-Claude Herrgot (2004): *La construction des lieux de culte musulman*. Conseil regional du culte musulman d'Alsace. Commission juridique. mai/novembre.

<sup>54</sup> F. Khosrokhavar (2003): *Les nouveaux martyrs d'Allah*. Paris: Champs/Flammarion.

indblanding fra det omliggende franske samfund. For den fredelige neo-kommunitære betyder den muslimske tro, at man skal trække sig tilbage fra det franske samfund; men man bør ikke konstruere et antagonistisk forhold hertil. For den krigeriske neo-kommunitære betyder islamismen et totalt og voldeligt brud med det ugudelige samfund. Det involverer ifølge Khosrokhavar, at 'det handler om at bevare individets renhed i en generelt besudlet verden. Derfor må islamisten effektivt bekæmpe andre, som efter hans/hendes mening besudler'<sup>55</sup>.

Salafisten befinder sig midtvejs mellem disse to positioner. Han/hun kan vælge at konstruere et sekterisk neo-kommunitært fællesskab. Det fostrer konflikt med - måske oven i købet had til - det franske/vestlige samfund. Det handler således om meget mere end om en simpel tilbagetrækning. Det er et voldsomt brud på symbolplanet. Uden at gå til direkte handling bryder salafisten med det franske samfunds normer og værdier, som betragtes som urene (demokrati, verdslighed og kønnenes samkvem i det offentlige rum). Men han/hun bryder også med muslimer, som ikke er salafister. Salafisten udøver takfir (ekskommunikation) over for dem. Salafisten vil ikke tilpasse sig andres normer. Allerhelst vil han/hun praktisere hijra (migration) til en af de saudiarabiske hellige byer, Mekka og Medina. Hvis det ikke kan lade sig gøre pga. mangel på økonomiske ressourcer, stiller salafisten sig i venteposition. Han/hun konstruerer sin islamisk identitet i det urbane rum ved fastlæggelse af en 'islamisk halal-vej': Salafisten går fra halal-købmanden på hjørnet til halal-slagteren, derfra videre til moskeen, kulturforeningen og den islamiske boghandel. Der skabes således et 'renset' mikro-samfund, alt imens salafisten venter på at rejse til Saudi-Arabien.

De sekteriske neo-kommunitære salafisterne var ikke involverede i optøjerne i forstæderne. Det skyldes givetvis, at de overhovedet ikke er interesseret i at deltage i nogen som helst former for politisk eller social protest, som rettes mod staten. De vil leve uden for staten – indelukket omkring sig selv.

Kepel, Roy, Amghar og Khosrokhavar er alle enige om, at den sekteriske fredelige neo-kommunitarisme uden varsel kan tippe over til krigerisk neo-kommunitarisme. De konstaterer også, at det kan ske meget hurtigt. Deres forklaringer herpå er af primært psyko-social karakter. De unge kommer i 'affekt', som Khosrokhavar skriver (jfr. ovenfor). Roy understreger sammen med Khosrokhavar, at de krigeriske salafister alle har det til fælles, at de føler sig ydmyget, har lidt social fiasko og føler sig udstødte, hvad der forårsager hævngherrighed og ønske om at konstruere en positiv selvopfattelse. Men hvorfor visse unge foretrækker at udøve jihad frem for at blive

<sup>55</sup> F. Khosrokhavar (2003). Opus cit. Ss 235 – 236.

fredelige neo-kommunitarister eller protestere mod social udstødning, skriver de ikke særligt meget om. Måske skal man gribe til en analyse af religionens betydning for meningsproduktion i en post-moderne – sen-moderne - verden, hvor tidligere ideologiske parametre for meningskonstruktion er brudt sammen. Men en sådan analyse forklarer ikke, hvorfor nogle unge griber til vold i religionens navn. Med mindre man analyserer trosproblematikken på lige fod med fædrelandsfølelsen. Begge kategorier/begreber kan mobilisere stærke følelser.

En forståelse af religionens betydning kan måske findes i religionssociologen J. Casanovas analyse af 'afprivatiseringen' af religiøse værdier (se note 10). 'Afprivatisering' betyder, at religionen træder ind i det civile samfunds offentlige sfære for at stille normative spørgsmål til magten, som udfordres af disse spørgsmål.

Magten – inkarneret i staten og diverse institutioner som kirke, imamer, skole og hær - har i de sidste ti til tyve år mistet stadig mere betydning for socialiseringen af det enkelte individ. Der er sket en af-institutionalisering af social adfærd, og det gælder også for trospraksis og trosfortolkning. Denne af-institutionalisering kan anskues som en konsekvens af modernitetens individualisering. Denne udvikling medfører, at de religiøse myndigheder – det være sig inden for Islam som kristendommen – mister kontrol over religionsudøvelsen. Det betyder på sin side, at en civilsamfundsbevægelse som den franske UOIF forsøger at slå sig op som en vigtig sub-statslig aktør, der på civilsamfundets vegne kan spille med og mod den franske stat i forsøget på at få indflydelse på samfundets normative – etiske – udvikling.

Men Casanovas analyse strækker ikke til at forstå salafismens tiltrækningskraft på visse unge muslimer i forstæderne. Salafisterne stiller ikke normative spørgsmål til den franske stat. De vil slet ikke vide af den. De ønsker ikke at indgå i dialog med statsmagten. Det er denne mangel på vilje til dialog, der forårsager, at den franske stat – men også de andre muslimske bevægelser - anskuer salafisterne som et sikkerhedsproblem.

## 7. Krigeriske salafister i Frankrig og Algeriet

Den franske sikkerhedstjeneste har lang tradition for antiterror-kamp. Frankrigs forbindelse til sine tidligere kolonier og landets tradition for at være asylsøgende for politiske flygtninge har resulteret i skrap overvågning af immigrantmiljøer.

Siden volden brød ud i Algeriet har der været en stigning af islamisk inspirerede terrorforsøg. 1995 og 1996 blev der udført attentater af de algeriske islamiske grupper GIA i den parisiske

metro. I 2000 forsøgte en gruppe islamister at begå et terrorangreb på julemarkedet i Strasbourg. I 2002 blev et fransk salafist netværk med forbindelse til tjetjenske jihadister oprullet i Lyons og Paris's forstæder. I 2005 blev et netværk med forbindelse til den algeriske ekstremt voldelige gruppe GSPC (le Groupe salafiste pour la prédication et le combat) optrevet. En af lederne af netværket havde i 1995 været impliceret i attentatet i Paris.

Krigeriske salafister fra især Algeriet og internt i Frankrig er en trussel for Frankrig. De legitimerer deres had til den franske stat med referencer til historiske begivenheder, der ifølge dem viser det franske had til muslimer. Den tidligste historiske reference daterer sig til 732, hvor den franske konge Karl Martel standsede maurernes ekspansion i et slag ved Poitiers. Dette slag anses som begyndelsen til enden for den muslimske fremgang. Ydermere er Frankrig det land, hvorfra en stor del af korsfarerne drog ud for at generobre Jerusalem. Desuden har Frankrig – som tidligere nævnt - været en stor kolonimagt. Algeriet-krigen står stadig stærkt i de algeriske islamisters hukommelse.

Frankrig deltog i den første Golfkrig (Desert storm) i 1991-1992. Frankrig har styrker i Afghanistan. Endelig støtter Frankrig mere eller mindre åbenlyst Tunesiens, Marokkos og Algeriets autoritære ledere, hvilket tilføjer endnu et element til de krigeriske salafisters begrundelse for terrorhandlinger.

Faren er blevet mere overhængende efter, at den algeriske gruppe GSPC i 2005 meddelte, at den støttede Al-Zarqaoui, den afdøde leder af al-Qaeda i Irak. Da Al-Zarqaoui døde d. 7. juni 2006 udsendte GSPC et langt kondolencekommuniké. I 2006 erklærede gruppen, at den nu havde tilsluttet sig al-Qaeda. Den tog derfor navnet *Al-Qaida pour le Maghreb islamique*. Den 11. september 2006 truede doktor Ayman Al-Zawahiri, al Qaedas nummer to, Frankrig med

terrorhandlinger. Han meddelte, at han havde bedt GSPC om at gøre sig klar til handling<sup>56</sup>. GSPC sendte straks en meddelelse ud om, at 'Frankrig er islams offentlige fjende nummer et, samt at GSPC om nødvendigt ville følge Ben Laden ind i martyriet'. (Le GSPC algérien sur la voie d'al-Qaïda, *Le Figaro*, 21 november 2006. Une filiale algérienne pour Al-Qaïda, *Le Monde Diplomatique*, november 2006)

Den 11. april 2007 udførte gruppen et attentat mod den algeriske regeringsbygning i hovedstaden Alger. 33 blev dræbt og ca. 220 blev såret. Efter attentatet udsendte *Al-Qaïda pour le Maghreb islamique* en besked på en islamisk hjemmeside. De meddelte, at de påtog sig ansvaret. I forbindelse med attentatet udtalte Olivier Roy, at man har haft en tendens til at undervurdere al-Qaeda's organisationskapacitet samt, at der åbenbart var sket en standardisering af dens kamikaze metode (Piotr Smolar: *Al-Qaïda démontre son implantation dans les pays du Maghreb*, *Le Monde* 12. april, 2007).

GSPC blev oprindeligt oprettet for udelukkende at bekæmpe det algeriske regime. Alle voldelige midler blev tilladt. Alle de, der af GSPC blev anset som *kufr* (arabisk: vantro), skulle udslettes. Denne radikalt voldelige gruppe har ingen opbakning i den algeriske befolkning. Den er tværtimod frygtet og hadet. Man kan måske deraf udlede, at gruppen har været nødt til at

<sup>56</sup> Ifølge den franske sikkerhedsekspert, Alain Rodier, skulle Ben Laden have opfordret den algeriske emir Hassan Hattab til at oprette GSPC (Alain Rodier (december 2006): Pourquoi la France est menacée par le GSPC? Centre Français de Recherche sur le renseignement. Note d'actualité No 58). Denne oplysning er dog behæftet med en vis usikkerhed. Ifølge den algerisk-franske forsker, Abderrahmane Moussaoui er det korrekt, at Hassan Hattab, en deserteret officer fra den algeriske hær, oprettede GSPC. Men han skriver intet om en Zahawi-Hatteb forbindelse. Ifølge Moussaoui tilsluttede Hattab sig MEI (Le Mouvement pour l'État islamique) i februar 1992 – en måned efter det algeriske parlamentsvalg var blevet suspenderet. I 1993 gik han ind i GLA. Hattab skal have været medvirkende til drab på chefen for det algeriske TV og til drabet på tidligere premierminister Kasdi Merbah i sommeren 1993. Som følge heraf blev han dømt til døden in absentia. I 1998 dannede han GSPC, som især opererer i Kabylien. I Schweiz støttes GSPC af Ahmed Zaoui, som tilhører den voldelige del af FIS. Stadig ifølge Moussaoui skal Hattab have forladt GSPC i 2003. Hans efterfølger, Nabil Sahraoui, menes at have etableret en vis forbindelse til Al-Qaeda. I 2003 erklærede Sahraoui, at 'hele verden har sluttet sig sammen mod den muslimske verden. Det handler derfor om at føre muslimsk kamp over alt mod både ikke-muslimer og muslimske apostater, som regerer de muslimske lande. Der skal føres kamp mod alle vantro, mod alle fremmede i Algeriet og deres interesser i Algeriet'. Den algeriske hær fangede og dræbte ham i juni 2004 (A. Moussaoui (2006): *De la Violence en Algérie. Les lois du chaos* Arles: Actes Sud, pp. 216 – 220). Sahraoui er blevet efterfulgt af Abou Mossaâb Abdel Wadoud, som efter sigende skulle være hjernen bag de store terrorhandlinger i Algeriet i april 2007. Han blev i marts 2007 dømt til døden in absentia. Det samme blev Hassan Hattab.



internationalisere sine trusler for at overleve som gruppe. Gruppen har overført begrebet om *kufr* til den internationale scene, hvor især Frankrig og Spanien er målgruppe.

Det er ikke utænkeligt, at der er etableret forbindelse mellem *Al-Qaïda pour le Maghreb islamique* og de franske salafist jihadister. Gruppen har lanceret et månedsblad med titlen *Al-Jamaa* (arabisk: gruppe), som er tilgængeligt på internettet. Siden januar 2006 har gruppen desuden gjort sig store anstrengelser for at sætte en web-side op. Pga. den algeriske sikkerhedstjenestes ihærdige angreb på web-siden har gruppen ofte måttet skifte adresse. Indtil d. 10. september 2006 havde der været 85.000 besøgende på web-siden<sup>57</sup>. De franske krigeriske salafister kan sagtens have været inde på siden.

Forfatterne af *International Crisis groups* rapport om 'jihadisme og afpolitisering i Frankrig' er af den opfattelse, at de transnationale franske krigeriske salafisters kamp skal forstås som en kamp mod imperialismen. Forfatterne anskuer dem som politiske terrorister og ikke som religiøse terrorister. Det skyldes ifølge forfatterne, at de salafister, der er blevet afhørt i forbindelse med attentatforsøg, beretter, at de i løbet af ganske få uger er gået fra bøn og puritansk adfærd til at tage af sted til eksempelvis Irak. Ifølge rapportens forfattere kan det derfor ikke være religionen, der tilskynder dem til de radikale handlinger. Man kan dog spørge om, hvorfor de først tager til Irak for at udføre jihad efter at have frekventeret en religiøs celle. Et svar herpå er måske, at de religiøse netværks ledere kender og forstår de unges følelser og deres frustration. De forstår den diffuse 'affekt', disse unge befinder sig i. De er derfor i stand til at instrumentalisere denne følelse og 'guide' de unge ind i handlingen. Affekt-tilstanden kan beskrives som udtryk for hyperaktivisme, idet den berørte person er på evig jagt efter en eller anden form for identitet, som tilskriver personen en betydning – en værdi i andres og egne øjne.

## Konklusion med perspektivering

Enhver europæisk nationalstat har sine egne muslimer. Ligeegyldigt hvor meget der i medierne tales om 'transnationale islamister', er størsteparten af de europæiske muslimer knyttet til den nationalstats specifikke måde at anskue forholdet mellem religion, verdslighed og integration, som de bor i. Den franske nationalstats konstruktion influerer anden- og tredjegerations muslimske indvandreres måde at betragte deres tilhørsforhold til nationalstaten Frankrig.

<sup>57</sup> M. Guidere (2006): "Une filiale algérienne pour Al-Qaïda" i *Le Monde diplomatique*. November.

De amerikanske opinionsundersøgelser har vist, at der blandt franske muslimer er en høj grad af tilslutning til det politiske nationsbegreb, der bygger på den individuelle borgers tilslutning til de politiske værdier. Ikke desto meget mindre er der en stigende angst for og sikkerhedsgørelse af muslimers udøvelse af deres tro. Det skyldes ikke mindst, at den franske nationskonstruktion er koblet sammen med et verdslighedsbegreb, der kan mobiliseres som et led i sikkerhedsgørelsen af udøvelse af troen – in casu islam.

Efter at den borgerlige Nicolas Sarkozy blev præsident i maj 2007, kan man forvente to scenarier for udviklingen af forholdet mellem muslimer og de republikanske værdier. Det første præges af et forsøg på en 'åben' verdslighed. Dermed menes, at der er plads til fortolkning og politisk debat om forholdet mellem religion og verdslighed. Det scenarie var Sarkozy tilhænger af, mens han var indenrigsminister<sup>58</sup>. Han udtalte oven i købet dengang, at han kunne forestille sig en revision af 1905-loven for at åbne op for muligheden af, at moskeer kunne finansieres af staten. Han fremstillede sig dermed som den liberale republikaner, der er villig til at gå på kompromis for at garantere ligheden mellem de forskellige religioners mulighed for at udøve praksis. Han er dog siden holdt op med den tale for at få stemmer fra det populistiske og fremmedfjendske parti *Le Front national*. Han fik da også stemmerne.

I tråd med den liberale vision af nationalstatskonstruktionen var Sarkozy som indenrigsminister også tilhænger af positiv diskrimination og retten til forskellighed. Men det taler han heller ikke længere om. Hvad han har talt om siden han blev præsident, er nødvendigheden af en hård indvandrerpolitik og mere politi i de hårde forstads kvarterer.

Det første scenarie, hvor retten til forskellighed samt åbenhed over for religionens meningsbetydning, er gledet i baggrunden. I stedet har det andet scenarie – det sikkerhedspolitiske scenarie - vundet stadig mere indpas. Sarkozy har støtte i store dele af befolkningen til denne politik. Talrige opinionsundersøgelser har vist en stor tilslutning til enhedsnationalstaten. Multikulturalisme er et fy-ord, og islam betragtes som en trussel for den nationalstatslige identitet<sup>59</sup>. Hvis denne sikkerhedspolitiske indfaldsvinkel til islam og til muslimske anden- og tredjegerations muslimske indvandrere får overtaget, kan det komme til at betyde, at eksempelvis de unge muslimers socio-økonomiske problemer i forstæderne udelukkende betragtes af regeringen gennem prismet islam.

<sup>58</sup> Personligt interview d. 12. december 2006 med Guillaume Larrivé, daværende indenrigsminister Nicolas Sarkozys rådgiver i religiøse spørgsmål.

<sup>59</sup> V. Geisser (2007). Opus. Cit.

O. Roy udtrykker problemet på følgende vis:

”Man bør ikke bruge islam til at analysere sociale problemer. Man skal ikke analysere forstædernes sociale problemer ud fra islam eller islam ud fra forstæderne”<sup>60</sup>.

Socio-økonomiske problemer og islam som meningsproducerende identitet skal i henhold til Roy analyseres som to forskellige analytiske kategorier, fordi der ikke er nogen entydig forbindelse mellem at være ung og fattig og stærkt troende. Der er ej heller en automatisk forbindelse mellem at være en velhavende middelklasse-maghrebiner og være a-religiøs. Den fattige unge kan lige så godt være kriminel som salafist eller a-religiøs, og middelklassens maghrebinere kan sagtens være dybt religiøse.

Den analytiske/sociologiske kategorisering af henholdsvis identitet og socio-økonomiske problemer er vanskelig at anlægge på de unge hadefulde salafister. Dog ser det ud i Frankrig, som om der er et sammenfald mellem salafisme og social udstødning. Salafismen giver identitet til den udstødte unge, som føler, at han/hun er offer for samfundets racisme og økonomiske marginalisering. Men det gælder også for franske unge i de hårde kvarterer. Man kan derfor spørge, om det ikke er ønsket om harmoni og orden i et mikro-samfund, som har afgrænset sig fra post-modernismens ’uorden og flydende identiteter’, der tiltrækker unge identitetsløse. Hvis det er tilfældet, er der grobund for en stigende tilslutning til salafismen.

Salafisternes religiøse meningsproduktion foregår i lukkede rum, som er vanskelige at kontrollere<sup>61</sup>. Ydermere betyder manglen på viden om, hvorfor fredelige salafister pludselig kan blive tilhængere af krigerisk salafisme, at fredelige og krigeriske salafister ofte fremstilles som udgørende det samme sikkerhedsproblem. Men de retter deres had mod forskellige mål.

<sup>60</sup> Personligt interview med O. Roy d. 3. januar 2006.

<sup>61</sup> De franske sikkerhedstjenester har imidlertid en lang tradition for infiltration i moskeerne. Imamers taler båndes, og imamerne overvåges konstant. I de franske departementer, som har et stort antal muslimer (Seine-Saint-Denis, Rhône, Bouches-du-Rhône, Nord), har sikkerhedstjenesten placeret en særligt udvalgt inspektør, som tager sig af ’islamiske aktiviteter’. Inspektørerne følger med i foreningslivet, hvad der sker i moskeerne, og hvordan de lokale betydningsfulde muslimer forholder sig til det omgivende samfund. I visse departementer er disse inspektører af maghrebinsk afstamning. I 2004 oprettede indenrigsministeriet ’kampceller’ mod islamisk radikalisme. Disse celler er blevet tilknyttet ovennævnte departementers politistyrke. Reference: V. Geisser (2007): *Marianne et Allah. Les politiques françaises face à la "question musulmane"*. Paris: La Découverte.

De krigeriske salafister sigter ikke mod omstyrning af den franske stat. De kæmper transnationalt med dem, som de betragter som fjender af 'umma'. Derfor kan den krigeriske udgave af salafismen være en trussel for hele samfundet, fordi den forsøger at slå voldeligt til over alt for at skabe samfundsmæssig usikkerhed.

Den generelle franske bekymring for etnisk og religiøs fragmentering af det nationale territorium forårsager, at de fredelige salafister fremstilles som truende for den nationalstatslige identitetskonstruktion pga. deres tilbagetrækning fra den politiske nations værdier og fra verdslighedsbegrebet. Men de truer ikke samfundet, fordi de interesserer sig hverken for samfundet eller for at udøve indflydelse herpå. De lever i parallel samfund – i mikro-ghettoer. Man kan vælge at se en sådan organisering som en trussel mod den nationalstatslige enheds konstruktion. Men den er ikke en terrortrussel.

Hvis staten fokuserer på den fredelige salafisme som udgørende en trussel mod den verdslige stat, kan en sikkerhedsdynamik udløses. Denne dynamik kan forårsage yderligere salafist-tilbagetrækning fra det franske samfund samt forøge de krigeriske salafisters had mod samfundet. I stedet for at gøre den fredelige salafisme til et sikkerhedsproblem, bør staten og de respektive regeringer overveje, hvordan den fredelige salafisme kan politiseres: det vil sige, hvordan den kan inkorporeres i diskussioner om, hvilke værdier samfundet skal bygges på.

Der eksisterer ikke stor viden om, hvordan man undgår, at fredelige salafister bliver til krigeriske salafister – og det i løbet af stadig kortere tid. Hvad angår de krigeriske salafister, er der kun én ting at gøre: at overvåge dem.