

Kulturmøder og religiøse fjendebilleder

I antikken og nutidens Europa

Susanne William Rasmussen

**Kulturmøder og
religiøse fjendebilleder**

I antikken og nutidens Europa

Syddansk Universitetsforlag

© Forfatteren og Syddansk Universitetsforlag 2018
University of Southern Denmark Classical Studies vol. 26

Sat og trykt af Narayana Press

ISBN 978 87 408 3154 2

Kultur møder og religiøse fjendebilleder
er trykt med støtte fra: Sportgoodsfonden



Syddansk Universitetsforlag
Campusvej 55
5230 Odense M
www.universitypress.dk

Indhold

Introduktion 7

- Religion og samfund 8
- Perspektiver på antikken og nutiden 11
- Religion og identitet 18

Kapitel 1

Kulturmøder og religiøse fjendebilleder i antikken 25

- Religio* og *superstitio* 25
- Evocatio* – udkaldelse af fjendens guder 27
- Romersk rituel knowhow og et kristent trosbegreb 29
- Tertullian 32
- Kelsos 41
- Porfyrios 45
- Augustin og Porfyrios 49
- Universelle værdier – Guds styrelse i en multikulturel verden? 51

Kapitel 2

Romerske varsler og kristne mirakler – identitet og rivalisering 57

- Romerske varsler 57
- Religionspolitisk procedure 60
- Kejsertidsvarsler 64
- Kristne mirakler 66
- Mirakelrivalisering og mission 68

Kapitel 3

Kult og kultur – et romersk udsmidningsmønster? 77

- Jøderne i Rom 77
- Kristus-klammerier 83
- Seneca og jøderne 85
- Neros kristne sydebukke 89
- Jødernes opstand 92

Kapitel 4

Flux og fix – religiøs romanisering og det kristne martyrium 95

- Religiøs romanisering 95
- Martyriet – en definition 97
- Plinius den Yngre og kejser Trajan 100

Eusebius og martyrerne i Lyon 102
Marcus Aurelius' tanker til sig selv 109
Martyriet som sejr 114

Kapitel 5

Kejserkult, solkult og Kristuskult 121

Augustus 121
Kejserkult 125
Elagabal – solgud og kejser 127
Aurelian og Sol Invictus 132
Konstantins kontroversielle kovending 134

Kapitel 6

Guds store olivenpresse – fra Augustin til Huntington? 143

Augustin og manikæismen 143
Roms fald – to yderstandpunkter 147
Formørkede filosoffer 151
Universelle værdier – Vestens styrelse i en multikulturel verden? 154

Kapitel 7

Globalisering, frygt og populisme – kulturmøder og religiøse fjendebilleder i nutidens Europa 159

Globalisering og religiøs diversitet 159
Kulturmøder og religion som identitetsmarkør 164
Den europæiske frygtfaktor og europæisk sekularisme 169
Religio og populisme 175
EU 178
Forfatningspatriotisme? 181
Rivaliserende virkelighedsdefinitioner – identitet og terror 182

Kapitel 8

Stålstorm i jernburet? Kosmos, konflikt og sameksistens i Europa 189

Liberale demokratier og det afgrundsdybe svælg? 189
Religion, anerkendelse og konkurrence 194
En postdemokratisk æra? 197
Stålstorm i jernburet? Kosmos, konflikt og sameksistens i Europa 200

Konklusion 209

Tidslinje 217

Referencer 218

Illustrationer 231

Register 233

Introduktion

Kulturmøder, religionssammenstød og religiøse fjendebilleder giver anledning til et væld af debatter og konflikter i nutidens Europa såvel som i antikken. Ud fra et sociologisk synspunkt handler disse især om identitet og social anerkendelse. Det ses i antikkens diskussioner og konflikter mellem romere og kristne: om (af)gudsdyrkelse, mirakelmageri, bordelbesøg, gladiatorshows, blandede ægteskaber, ædegilder, druk, hor, luksus og forfængelighed blandt meget andet, lige fra spørgsmål om de ældste guder til de nyeste frisurer. Det ses også i nutidens diskussioner og konflikter: om civilisationssammenstød, indvandring, integration, danskhed, svinekød, kønsopdelt svømmeundervisning, omskæring og seksualmoral blandt meget andet, lige fra synet af kristne kors bag skolemure og dommerkapper til brugen af muslimske tørklæder, burkaer, burkinier og niqabber i det offentlige rum.

Desuden involverer kulturmøder og religiøse fjendebilleder i nutidens Europa en række relationer mellem globaliseringsprocesser, socio-økonomiske forhold og religionspolitiske identitetskonstruktioner. Disse relationer kommer bl.a. til udtryk via eksklusionsmekanismer og (magt)kampe om demokrati, sameksistens, religiøs diversitet og kulturel kontinuitet. Og i dette perspektiv fremtræder – trods indlysende forskelle i historisk kontekst – visse fælles træk og mekanismer i antikkens og nutidens konstruktion af religiøse fjendebilleder. Ikke mindst ses i både fortid og nutid, hvordan religion og religiøse fjendebilleder er nært forbundet med forskellige former for definitionsmagt. Fx magten til at definere, hvad der er i overensstemmelse med samfundets (ægte) *religio(n)*, og hvad der snarere må stemples som (uægte) *superstitio*. Denne definitionsmagt vedrører især demonstration af (religions) politisk gennemslagskraft og markering og konsolidering af egen og andres nationale og religiøse identitet og status. Religiøse faktorerers betydning i spørgsmål om definitionsmagt og ledelsesstrategi kan fx aflæses, når man i antikken stempler – og undertiden forfølger – de kristne som “asociale” *superstitio*-tilhængere, fordi de nægter at følge traditionel romersk religionspolitik. Eller når man i nutiden fx stempler burka- og niqabklædte kvinder

som “asociale” og ønsker at forbyde beklædningen ved lov, fordi den opfattes som uforenelig med det danske samfunds værdier, adfærd, traditionelle beklædning og ligestilling mellem køn.

Både antikkens romaniseringsprocesser og nutidens globaliseringsprocesser synes endvidere til en vis grad at destabilisere kollektive identiteter. Dette medfører et stigende behov for afgrænsning og fixering af identitet i både socio-politiske og religiøse henseender og på såvel mikro- som makro-niveau. Det ses tydeligt i interaktionen og spændingsfeltet mellem på den ene side romerske myndigheder og lokalbefolkninger i Romerriget og på den anden side kristne minoriteter, kirkefædre og martyrer. Og det ses i nutidens interaktion og spændingsfelt mellem Europas muslimske minoriteter og europæiske majoriteter med forankringer i diverse kristne og sekularistiske traditioner. Med et kombineret historisk og sociologisk blik vil denne bog se nærmere på nogle af de kulturelle sammenhænge, sammenstød og religiøse fjendebilleder, der udfolder sig i netop disse spændingsfelter.

I forbindelse med nutidens brændpunkter er europæiske demokratier i disse år klemmt mellem på den ene side radikal islamisme og (truslen om) terroranslag og på den anden side en voksende nationalisme og populisme. Den identitetskonstruktion, der forbindes med radikal islamisme baseret på voldelig og antivestlig ideologi, giver næring til ekstreme nationalistiske og populistiske tendenser og religiøse fjendebilleder, som i hovedsagen ikke skelner mellem mainstream-islam og radikal islamisme. Resultatet er et frygtfuldt og splittet Europa, der befinder sig i en eksistentiel krise, hvor både demokrati og religionsfrihed er under pres.

Religion og samfund

“Religion er en samfundsforeteelse” lyder et religionssociologisk diktum – som i øvrigt hviler solidt på markante skikkelser i tidlig religionsvidenskabelig forskningshistorie: Numa Denis Fustel de Coulanges, William Robertson Smith, Émile Durkheim og Max Weber.¹ I dag virker det måske som en lidt

1 N.D. Fustel de Coulanges (1864) *La cité antique*, Paris; W. Robertson Smith (1889) *Lectures on the Religion of the Semites*, Edinburgh; É. Durkheim (1912) *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris; M. Weber (1920)

banal konstatering, men globaliseringens og migrationens kulturmøder og religionsssammenstød i Europa, præget af højlydt råberi og slagsmål om religioners rolle i – eller forvisning fra – det offentlige rum, viser noget ganske andet. Konstateringen af religion som en samfundsforeteelse synes slet ikke indlysende, hvis man lytter til de skingre debatter i relation til muslimske migranter og minoriteter i Europa. Derfor fortjener det religionssociologiske diktum måske en lille smule hype.

For hvad enten religiøs tænkning dominerer ens personlige indgang til at forstå verden eller ej, så udgør religioner væsentlige tråde i et samfunds sammenvævning af nedarvede kulturelle traditioner, normer, værdier, holdninger og handlinger. Derfor er religioner – direkte og indirekte, og uanset om man anskuer dem positivt eller negativt – af fundamental social betydning, på både mikro- og makroniveau. Religion er altså et socialt faktum, der ikke kun begrænser sig til privatsfæren. I sociologisk forstand er religioner institutioner, som binder mennesker sammen om fælles vedtagne sandheder, ritualer, normer, værdier og handlinger, kort sagt, fælles livssyn, virkelighedsopfattelser og handlemåder. Religiøse forestillinger internaliseres i vidt omfang på samme måde som andre sociale forestillinger. Religion er indlejret i samfund og indgår som drivkraft i det dialektiske spil mellem det sociale livs mange facetter. Religion kan derfor ikke betragtes isoleret, dvs. løsrevet fra samfundets øvrige institutioner inden for den private og den offentlige sfære. Og religionshistorien viser, at bærere af religioner og interaktionen mellem religiøse, historiske, (geo)politiske, sociale og økonomiske faktorer kan føre vidt forskellige forhold med sig: oprør, opblomstring, velstand, frigørelse, undertrykkelse, magt, afmagt, underkastelse, splittelse, sammenhold, vold, terror, fred, alliancer etc. Også på det individuelle plan kan religion have vidt forskellige betydninger og konsekvenser. Ikke mindst kan religiøse forestillinger bibringe det enkelte menneske trøst, lindring og håb i forbindelse med tab, sorg og modgang. Religion kan give tilværelsen dybde, retning og mening, fordi man via religion kan forholde sig til det guddommelige, til sig selv, til andre, til livet og til døden.

Med andre ord, i sociologisk og socialpsykologisk henseende etablerer religion fællesskaber og skaber individuel og kollektiv identitet. Religiøs

Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, Tübingen (dansk oversættelse ved C. Koch (1976) *Den protestantiske etik og kapitalismens ånd*, Odense).

identitet og national identitet fremtræder (på godt og ondt) som de to stærkeste identitetsmarkører i nutidens globaliseringsflow. At navigere i dette flow indebærer bl.a. oplevelsen af øget interaktion og diversitet, nye socio-politiske og religionspolitiske (magt)konstellationer og mere eller mindre porøse grænser og grænsebomme. Globalisering medfører nye horisonter og muligheder, men også nye risici, ubalancer, forstærkede kulturelle kontraster og stigende økonomisk ulighed. Globaliseringen kan ikke uden videre standses, men den kan analyseres, diskuteres, forhandles og reguleres. At fastlægge nye "spilleregler" for globaliseringen er uden tvivl en af nutidens og fremtidens mest afgørende udfordringer.

I den globaliserede verden bruges megen energi på at konkurrere i og profitere af det globale og finansielle flow. Samtidig kan der iagttages en stadig søgen efter at afgrænse og fixere identiteter samt konsolidere diverse socio-økonomiske positioner. Ikke mindst i dette spændingsfelt mellem "flow" og "fixering" opstår risikoen for identitets- og religionspolitiske konflikter og henfalden til religiøse fjendebilleder – og i sammenhæng hermed øget religiøs og politisk radikalisering, populisme og nationalisme. Nationalisme i nutidens Europa skal dog ikke forveksles med fortidens nationalisme. Omdrejningspunkterne i nutidens nationalisme er netop spørgsmål om identitet og om, hvordan den vestlige verden håndterer globaliseringen. Dette blev på europæisk grund bl.a. afspejlet ved Brexit og i USA ved Donald Trumps valgsejr. Briterne valgte bl.a. at forlade EU med henvisning til det britiske parlaments suverænitet og retten til at bestemme over EU-immigration. Trumps valgsejr skyldtes ikke mindst hans svar på globaliseringen, som handlede om protektionisme og identitetspolitik over for muslimer og latinoer. Og meget tyder på, at globaliseringsdebat, identitetspolitik og religionspolitik også i fremtiden vil få stor betydning i den vestlige verden.

Religion som identitetsmarkør i en globaliseret verden kan komme til udtryk på talrige – og mere eller mindre subtile – måder. I en dansk kontekst fx når man i et regeringsgrundlag (for 2016) ser sig nødsaget til at anføre, at "Danmark er et kristent land". Men hvad betyder det mon, når borgeres religionsudøvelse på denne måde gøres til en del af regeringens programmerklæring og magtområde? Betyder det, at landet skal markere sig over for islam og barrikadere sig med assimilationskrav? Eller hentydes tværtimod til kristendommens ord om ansvar for medmennesker og næstekærlighed, hvor

selv den, der opfattes som fjende, skal elskes? Man kunne tolke udmeldingen som udtryk for kulturel frygt og et ønske om at ekskludere anderledes troende og dermed ignorere hidtidige traditioner for trosfrihed i Danmark. Man kunne desuden indvende, at udmeldingen er et eksempel på en lidt utidig sammenblanding af religion og politik. Men uanset hvilken tolkning man vælger, afspejler eksemplet noget centralt: at i såkaldt sekulære miljøer som det danske er det i høj grad politiske beslutninger, der afgør, hvor grænserne mellem det religiøse og det sekulære går.

I forlængelse heraf må det også konstateres, at såkaldt europæisk sekularisme *ikke* (som ellers ofte hævdet) kan defineres som en neutral størrelse, der adskiller og beskytter religion og politik imod hinanden. Europæisk sekularisme kan ikke opfattes som neutral, eftersom det er europæiske politikere, der fastlægger grænserne, inden for hvilke "neutraliteten" skal eksistere. Ideologisk sekularisme kan altså – ganske ligesom kristendommen – anvendes som et våben mod islam og andre religioner i en fortløbende identitetspolitisk styring. Også i det perspektiv skal religion i høj grad anskues som en samfundsforeteelse og ikke reduceres til en privatsag. En samfundsforeteelse, der rejser nogle af tidens mest presserende spørgsmål: Hvordan håndterer vi religiøse fjendebilleder og forhold vedrørende religion og identitet, religiøs diversitet og kulturel kontinuitet i nutidens globaliserede samfund? Hvordan kan religioner som institutioner integreres og sameksistere i europæiske samfund, der ønsker at udmærke sig ved sammenhængskraft, social balance og en demokratisk offentlig sfære? Eller kort sagt, hvordan kan moderne demokratier i et nyt globaliseret Europa rumme religion og religiøs diversitet som en del af sit tankegods?

Perspektiver på antikken og nutiden

Den kristne arv som et af fundamentene for europæisk historie hersker der – i store træk – enighed om. Mindre indlysende er for nogen derimod relevansen af fortsat at studere den ikke-kristne græsk-romerske fortid. Bortset fra at kendskab til antikken, efter min opfattelse, har en betydelig værdi i sig selv, indeholder vores hedenske baggrund adskillige dimensioner, der er nyttige at granske også ud fra nutidige betragtninger. Den ikke-kristne del af vores europæiske fortid udfolder en vifte af synsvinkler og tankegods,

som bl.a. kan minde os om vigtige spørgsmål, vi ikke længere stiller. Eller som vi mere eller mindre automatisk besvarer med implicitte kristne og/eller sekularistiske og/eller (neo)evolutionistiske og/eller (neo)liberalistiske antagelser og begreber. For historie er jo ikke bare en række kronologiske begivenheder, som til stadighed skal tolkes og formidles. Historie udgør også et vigtigt reservoir af spørgsmål, tanker, ideer og muligheder, som kan (gen)overvejes og indgå i både fortidsfortolkninger, nutidsforståelser og fremtidsperspektiver.²

Antikkens debattører tumlede – ligesom nutidens – med både teoretiske spørgsmål og praksisnære forhold vedr. kulturmøders dilemmaer. Hvordan lever man som kristen minoritet i en – set med kristne øjne – depraveret multikulturel omverden? Hvad vil det sige at have religionsfrihed i et samfund? Hvordan presses minoriteter til at indordne sig under normative fremstillinger af, hvad det vil sige at være fx romer, eller dansker, eller kristen, eller muslim? Hvorledes devaluerer diverse normative fremstillinger “den andens” kultur og underminerer friheden til at vælge anderledes, forkaste eller kritisere?

Både dengang og nu afslører diskussionerne og de forskellige synspunkter, angreb og forsvar en hel del om sammenhængene mellem religion og identitet. Om kulturel usikkerhed og frygt, og hvordan konstruktion af religiøse fjendebilleder skaber identitet og fællesskab både hos dem, der tegner, og dem, der står model til fjendebillederne. En komparativ historisk og religionssociologisk undersøgelse af kulturmøder og religiøse fjendebilleder kan derfor medvirke til at belyse og perspektivere centrale problemstillinger og debatter, der præger Danmark og Europa i dag, og som har dybe rødder i antikkens historie.

Mødet mellem den antikke romerske kultur og kristendommen i dens forskellige versioner var en langstrakt affære:³ Det var en dynamisk kulturel proces, der foregik både i spring og bølger hen over tre-fire hundrede år. Det er derfor påfaldende, at både kilder og forskningshistorie på området (især men ikke kun den teologiske forskning) afspejler en vis diskontinuitet i

2 Et centralt eksempel på dette demonstreres fx i M.H. Hansen (2017a) *En gentænkning af demokratiet*, København.

3 Når der igennem bogen står “kristendommen”, menes konsekvent “kristendommen i dens forskellige versioner”.



Fig. 1. Europa og tyren. Mosaik fra en romersk villa i Arles, 2.-3. årh. evt., Musée de L'Arles Antique.

billedet af det senantikke Romerrige. Det ene øjeblik synes den traditionelle romerske verden båret af gamle og klippefaste normer og værdier. Men det næste øjeblik synes disse nærmest fordampede og afløst af solide kristne værdier. Realiteterne har naturligvis været mere komplekse. Og én af grundene til denne snapshotlignende situation med et (misvisende) hurtigt og uproblematisk skifte er, at det er de kristne kilder og sejrherrens idealiserende beretninger, der dominerer billedet. Langt de fleste antikke fremstillinger af kulturmødet er kristne fremstillinger, og det ikke-kristne kildemateriale er desværre spredt, sparsomt og spinkelt. Visse forhold kan dog spores i begge kildegrupper: Kulturmødet medførte både voldelige og verbale slagsmål, konflikter og religiøse fjendebilleder. Men det medførte også sameksistens og innovation i form af sammenblandinger og omtolkninger af forskellige sociale og religiøse institutioner og forestillinger. Mødet mellem romersk kultur og kristendom, som i realiteten bestod af talrige møder mellem jødiske, kristne, græske og romerske tænkemåder og traditioner, frembragte således noget afgørende nyt i europæisk historie.

Hensigten med denne bog er via analyser og case-studies at undersøge, hvorledes religiøse fjendebilleder opstod i dette vigtige møde mellem romersk og kristen religion og kultur. Hvilke sociologiske faktorer var på spil inden og under de religiøse fjendebilleders opdukken i Romerriget? Hvordan kom romernes og de kristnes religiøse fjendebilleder af hinanden til udtryk i attituder og adfærd? Mange forskellige historiske, religionshistoriske, sociologiske, filosofiske og økonomiske aspekter har gjort sig gældende i den proces, der førte til kristendommens sejr. Denne bog koncentrerer sig om blot to aspekter: kulturmødets konflikter og dermed forbundne religiøse fjendebilleder.

Kapitel 1 undersøger nogle centrale spændingsfelter og konflikter mellem romersk og kristen religion og kultur og fokuserer især på, hvorledes sammenstød og fjendebilledkonstruktion er nøje forbundet med konstruktion af identitet på både mikro- og makroniveau. Det gælder fx spørgsmål om slægtsfællesskab, kulturfællesskab og et kejserdømme forankret i romersk religion. Det gælder forskellige ritualer og forestillinger, som ikke blot vedrører divergerende opfattelser af religion i snæver forstand, men også af fundamentale samfundsnormer, værdier og institutioner i romersk historie.

I forlængelse af dette belyser kapitel 2 en af den traditionelle romerske kulturs vigtigste religionspolitiske institutioner, varselsvæsnet, som sættes i relation til et af de vigtigste aspekter af den tidlige kristne tro, miraklerne. I romersk historie medførte skiftet fra republik til kejserdømme også et skifte i karakteren af det romerske varselsvæsen: Med kejserdømmet centreredes varslernes betydninger mindre om samfundets kollektive velfærd og mere om legitimering af den enkelte kejsers status og magt. Ændringen af varselsvæsnet og den efterfølgende kristne mirakelrivalisering på romersk grund ses som væsentlige sociologiske og religionshistoriske faktorer i den proces, hvormed kristendommen fik fodfæste i det religiøse landskab.

Kapitel 3 diskuterer nogle udvalgte og delvis uafklarede religionspolitiske spørgsmål vedr. romernes håndteringer af henholdsvis jøder og kristne og interne Kristus-klammerier i Rom. Disse fører videre til kapitel 4 med romernes periodiske forfølgelser af kristne, set i relation til kristen krænkelse af romersk kult og kultur. Det kristne martyrium analyseres her som et centralt element ikke blot i kristendommens institutionalisering, men også i dens selviscenesættelse: Martyriet konstruerede og definerede den kristne lære og identitet på en ny og dramatisk måde.

Kapitel 5 uddyber bl.a. en af kulturmødets væsentligste konflikter: balancen om romersk kejserkult, som de kristne nægtede at deltage i. Med kejser Konstantin den Stores kuriøse kovending til fordel for kristendommen konsolideres den kristne kirke som organisation og magtfaktor. Konstantin den Store blev en væsentlig aktør i den proces, der skulle omdefinere den kristne sammenslutning fra at være en suspekt og samfundsskadelig *superstitio* til at blive en velset, topstyret og magtfuld *religio*. At ikke-kristen romersk religion og kultur dog var sejlivet, bevidner blandt andre kirkefaderen Augustin. Kapitel 6 ser derfor nærmere på udvalgte dele af Augustins skrifter, der afspejler en ihærdig konstruktion af religiøse fjendebilleder i et indædt opgør med hedensk religion og filosofi. Med en Augustinsk optik kunne Roms fald i 410 ses som en manifestation af, hvorledes den kristne Guds styrelse og universelle kristne værdier måtte sejre endeligt over multireligiøs adfærd og forestillinger.

Lignende synspunkter og spørgsmål om Guds styrelse og universelle ideers og værdiers gyldighed synes implicit at præge nutidens multikulturelle Europa i diskussioner om såkaldte civilisationsammenstød, EU, migration og flygtningekrise, religioners rolle i liberale demokratier, ligestilling, integration, religionsfrihed, brug af religiøse symboler etc. Også nutidens kulturmødekonflikter indbefatter systematiske konstruktioner af religiøse fjendebilleder. I dette perspektiv sammenholder nutidskapitlerne 7 og 8 den romerske verdens kulturmøde mellem kristne minoriteter og den romerske majoritetskultur med nutidens kulturmøde mellem muslimske minoriteter og europæiske majoritetskulturer med forankringer i kristne og sekularistiske traditioner. I forbindelse med nutiden fokuseres på religionens betydninger i en globaliseret verden, præget af terroranslag, migrationsbølger, integrationsproblemer, økonomisk ulighed, nationalisme, populisme, frygt, splittelse og kamp for identitet, status og anerkendelse i et nyt globalt hierarki.

Nutidskapitlerne ser altså nærmere på interaktionen mellem religioner og samfund i et multikulturelt Europa, hvor man mange steder i takt med modernisering og globalisering kan iagttage en tiltagende hævde af religioner og religiøs identitet. Dette har vakt en vis undren og befipelse blandt mange – ikke mindst de sociologer, religionssociologer og historikere, der igennem en lang årrække har udtænkt diverse (fejlslagne) sekulariserings-teorier. Stik imod disse teorier har det nemlig vist sig, at modernitet *ikke* medfører svækkelse af religion. Man kan i den postmoderne verden fortsætte

bestræbelserne på at demokratisere, rationalisere, liberalisere, individualisere, integrere, assimilere og sekularisere – til dommedag, om man vil.⁴ Intet tyder på, at religion af disse grunde vil forsvinde eller, som privatsager, holde sig diskret i baggrunden af den globaliserede verdens offentlige scene. I dette perspektiv synes Europa at sidde frygtsomt og ubehjælpsomt fast i et forældet sekulariseringsparadigmes hægedynd, og paradigmet må uden tvivl på afgørende punkter revideres – eller helt forkastes. Der synes at være opstået et teoretisk tomrum, hvor fremstillinger af religion alt for ofte præges af værdiladede, kortsigtede og snævre politiske/populistiske og/eller religiøse og/eller mediemæssige dagsordener. Derfor er et nyt tværfagligt religionsparadigme og systematiske analyser af religioners sociologiske betydninger påkrævet for at kunne medvirke til bedre forståelse og dermed løsninger af de komplekse konflikter, der p.t. dominerer Europa.

Selvom der naturligvis er indlysende forskelle på livet i henholdsvis Romeriget og vor tids Europa, springer visse fælles træk i øjnene: tilværelsen i en multikulturel verden, præget af kulturmøder, globalisering og religiøs mangfoldighed. Og som følge deraf også præget af intensiverede identitetsmarkeringer og konflikter. Både i fortidens romanisering og nutidens globalisering sætter kulturmøder de involverede parter normer og handlemåder i relief. Vores globaliserede informationsalder synes sjovt nok ikke at have opnået en bedre forståelse af “den anden”, end man havde i antikken. Nutidens globaliseringsprocesser medfører – ligesom antikkens romaniseringsprocesser – øget fokus og pres på religion og identitet på både individuelt og kollektivt niveau. I antikken var romersk kult, og ikke mindst kejserkult, en vigtig identitetsmarkør og magtfaktor, som bandt et stort og heterogent rige sammen. Dermed blev religion et væsentligt element i romaniseringen og konsolideringen af det multikulturelle imperium og dannelse af kollektiv romersk identitet. I dag er religion også en væsentlig identitetsmarkør, når

4 Begrebet postmoderne bruges her først og fremmest i betydningen postsekulære, der sigter til erkendelsen af, at religionen også har betydning i moderne sekulære miljøer, og at religion og religionsfællesskaber derfor mere systematisk må anerkendes og analyseres som faktorer, der ikke blot spiller en rolle i privatlivet, men også i høj grad præger og præges af det offentlige samfundsliv, cf. J.A. Beckford (2003) *Social Theory & Religion*, Cambridge; P. Berger, G. Davie, E. Fokas (2008) *Religious America, Secular Europe?*, Farnham.

nutidens og fremtidens individer, grupper og nationer i stigende grad hævder deres socio-religiøse identiteter i kampen for anerkendelse og for at markere deres (magt)positioner i en globaliseret verden.

I denne sammenhæng kan to påfaldende og delvist modstridende tendenser iagttages i såvel fortidens romanisering som nutidens globalisering. På den ene side ses et markant globalt flow (som i det følgende betegnes “flux”), og på den anden side kan der observeres tendenser til kulturel fixering, stivnen eller fastfrysning (som i det følgende betegnes “fix”). Både antikkens og nutidens kulturelle “flux” synes at medføre en intensiveret fixering af (religiøse) identiteter med det formål at etablere eller fastholde fodfæste og stabilitet i et enormt og uensartet multikulturelt landskab. Og i tilknytning til disse identitets-fixerings spores en øget konstruktion af religiøse fjendebilleder i både fortid og nutid.

Denne bog ser altså nærmere på, hvordan sådanne sociale og religiøse mekanismer udfolder sig og fungerer i negativ forstand i henholdsvis fortidens og nutidens Europa. Da det netop er det kulturelle konfliktstof, brudfladerne og fjendebillederne, der er i fokus, er der nødvendigvis mange andre interessante religionshistoriske aspekter, som bogen desværre ikke kan medtage. Det gælder fx kristendommens budskaber om næstekærlighed, der ikke belyses nærmere i kapitlerne om de antikke perspektiver. Og det gælder, når fx nutidens perspektiver handler om europæisk kulturgods og religiøse fjendebilleder produceret af kristne og sekulariserede majoriteter i Europa og derfor ikke medtager tilsvarende belysning af muslimers kulturarv og produktion af religiøse fjendebilleder.

I forbindelse med perspektivering fra antikken til nutiden skal det desuden slås fast, at de klassiske tekster naturligvis handler om antikkens – og ikke nutidens – spørgsmål og problemer. Kildematerialet skal derfor først og fremmest, så vidt muligt, analyseres på den antikke verdens præmisser. Analyserne søger at begribe teksternes betydninger, intentioner og virkninger og afdække, hvad teksterne udtrykker om antikkens kulturmøde og religionskonflikt. Dette udgangspunkt gør imidlertid ikke de klassiske tekster “uaktuelle”. Tværtimod. De kan i mange tilfælde bidrage til ikke bare at overveje mere eller mindre parallelle sociale og religiøse mekanismer og problemstillinger i antikken og nutiden, men også skærpe blikket for kulturelle variationer med hensyn til sociale, religiøse, filoso-

fiske, moralske og politiske klassifikationer, normer og værdier. Sådanne perspektiveringer kan forhåbentlig give anledning til en slags sociokulturel drøvtygning! Fordybelse i og gentænkning af fremherskende dilemmaer og spørgsmål i europæisk fortid og nutid: om egne og andres religioner og kulturer, om universelle værdier og religiøs mangfoldighed, om håb og frygt, sameksistens og sammenstød, om marginalisering og anerkendelseskamp og om identitetskonstruktion og religionsfrihed. En noget hård kost, kan man måske indvende. Men mon ikke tiden er inde til en historisk og sociologisk orienteret drøvtygning med henblik på at fremme *både* historisk selvbevidsthed og interkulturel knowhow på europæisk grund? For ganske vist optræder der i de fleste af verdenshistoriens forskellige kulturer altid en vis portion skepsis, mistillid og fjendtlighed over for fremmede. Men siden 2. verdenskrigs jødeforfølgelser er fremmedfjendske attituder og religiøse fjendebilleder i Danmark og Europa dog sjældent udtrykt så skarpt i de offentlige debatter, som tilfældet er i dag.

Religion og identitet

I forbindelse med konstruktion af fjendebilleder optræder begrebet identitet hyppigt i denne bog. I både videnskabelige og ikke-videnskabelige sammenhænge er det dog ofte uklart, hvad begrebet egentlig dækker. Det skyldes, at identitetsbegrebet udspringer af relationerne mellem individ og samfund og derfor kan anskues på ret forskellige måder i et bredt felt mellem individual- og socialpsykologi og hen over sociologi, filosofi og antropologi. Der hersker altså absolut ikke enighed om en enkelt definition. De forskellige videnskabelige discipliner kan dog alle tilslutte sig, at begrebet omhandler spørgsmål om, "hvem man er", og hvordan man adskiller sig fra konkrete eller imaginære andre.

I hovedsagen fordeler de nærmere definitionsforsøg sig mellem to yderstandpunkter. Enten betragter man identitet primært som en medfødt kerne eller individualitet. Eller også betragter man identitet primært som udtryk for det enkelte individs personlige fortælling, som til en vis grad konstrueres løbende i interaktion med andre individer. Selvom identitet på mikroniveau naturligvis præges af det enkelte individs personlighedsstrukturelle forudsætninger, vil denne bog, ud fra en sociologisk synsvinkel, lægge hovedvægten

på, at identitet – ligesom religion – formes og udfoldes i et stadigt samspil mellem det enkelte individ og dets omverden.⁵

Definitionssumpens uklarhed skyldes bl.a. spørgsmålet om, hvorvidt identitet(er) generelt skal karakteriseres ved stabilitet eller fleksibilitet. Især nyere identitetsstudier peger på, at det enkelte individ i den postmoderne verden ofte kan eksperimentere med en bred vifte af forskellige identiteter.⁶ Det skal her understreges, at en tilsvarende fleksibilitet og mulighed for eksperimenteren ikke i samme grad kendetegner den antikke verdens identitetskonstruktioner. I antikken diskuterede man ikke “identitet” og “anerkendelse” i begrebslig forstand. Det kan skyldes, at antikkens identitetsdannelse var forankret i meget faste sociale kategorier i en lagdeling, som kun få satte spørgsmålstejn ved. Selvom man altså i antikken ikke opererede direkte med begrebet identitet, viser både ikke-kristne og kristne kilder imidlertid en indgående interesse for spørgsmål om, hvem man var i forhold til andre kulturer. Hvad det ville sige at være fx romer eller kristen, eller både romer og kristen. Og som det vil fremgå, afhang meget – dengang som nu – af social anerkendelse. En anerkendelse, der i antikken havde religion som et væsentligt omdrejningspunkt, uanset om synsvinklen var romersk eller kristen. Anerkendelse som et uomgængeligt menneskeligt behov og en social nødvendighed er altså ikke noget nyt, selvom man undertiden får det indtryk i moderne forskning på området. Det nye – og historisk set varierende – består i de betingelser, under hvilke man søger eller kæmper for at opnå anerkendelse.⁷ Som påpeget af den canadiske filosof Charles Taylor

5 Jeg følger her den sociologiske tilgang til religion, der repræsenteres af blandt andre J.A. Beckford (2003).

6 Cf. C.R. Jørgensen (2008) *Identitet. Psykologiske og kulturanalytiske perspektiver*, København; M. Castells (2010) *The Power of Identity*, Oxford; R. Jenkins (1996) *Social Identity*, London; Stryker S. & Burke P.J. (2000) “The Past, Present, and Future of an Identity Theory”, *Social Psychology Quarterly*, vol. 63, s. 284-97.

7 C. Taylor, “The Politics of Recognition” i A. Gutmann (ed) (1994) *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton; Z. Bauman (2001) “The Great War of Recognition”, *Theory, Culture & Society* 18 (2-3) s. 137-150; A. Honneth (2003) “Die Pointe der Anerkennung: Eine Entgegnung auf die Entgegnung” i N. Fraser & A. Honneth (ed) *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Frankfurt am Main; A. Honneth (2004) “Recognition and Justice: Outline of a Plural Theory of Justice”, *Acta Sociologica* 47 (4) s. 351-364; A. Honneth (2011) *Das Recht der Freiheit. Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin.

skyldes den moderne optagethed og problematisering af begreberne identitet og anerkendelse ikke mindst gamle sociale hierarkiers sammenbrud.⁸ Til gengæld vil kulturer, nationer og individer i en globaliseret verden, der til stadighed formes af økonomiske, (geo)politiske og religiøse interesser og konflikter, i stigende grad være optaget af deres identitet og status i et nyt *globalt* hierarki.

På makroniveau omfatter identitetsbegrebet i denne bog et samfunds eller en gruppes konstruktion og hævvelse af en fælles selvforståelse, fælles fortælling og fælles referencerammer. Den internaliserede kollektive identitet vedrører særegne klassifikationer, normer, værdier, adfærd og institutioner mv., der opfattes som fundamentale karakteristika, som adskiller det pågældende samfund eller gruppen i relation til andre samfund eller grupper.⁹ Kollektiv identitet drejer sig fx om, hvordan borgere i Europa på grundlag af egne institutioner, traditioner, verdensanskuelser og religiøse forestillinger ønsker at opfatte sig selv og andre i mødet med kulturel og religiøs anderledeshed. Kollektive identiteter involverer ikke mindst de enkelte landes forskellige politiske kulturer og håndteringer af indenrigs- og udenrigspolitik, fx diskussioner og beslutninger om velfærdsreformer, indvandring, religiøse symboler, terrorisme eller deltagelse i krigsførelse. I sådanne spørgsmål spiller religion og religiøst konfliktstof uundgåeligt ind i de politiske processer og vedrører udlægninger af fundamentale demokrati- og forfatningsprincipper. I den globaliserede verdens demokratier spiller religioner og religionskonflikter derfor – uanset sekulariseringsparadigmer og modernitet – en stadig mere fremtrædende rolle.

8 C. Taylor (1994); cf. P. Berger (1983) "On the Obsolescence of the Concept of Honor" i S. Hauerwas & A. MacIntyre (red): *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy*, Indiana, s. 172-181.

9 Cf. G.H. Mead (1934) *Mind, Self, and Society*, Chicago; P. Berger (1963) *An Invitation to Sociology. A Humanistic Approach*, New York; Berger & T. Luckmann (1966) *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, New York; P. Gleason (1983) "Identifying Identity. A Semantic History", *The Journal of American History* 69, s. 910-931; S. Hall & P. du Gay (1996) *Questions of Cultural Identity*, London; James A. Beckford (2003); S.W. Rasmussen (2008) "Priests, Politics and Problems in Identity Construction in Ancient Rome" i A.H. Rasmussen & S.W. Rasmussen, *Religion and Society. Rituals, Resources and Identity in the Ancient Graeco-Roman World*, Rom, s. 259-265.



Fig. 2. SPQR *Senatus Populusque Romanus* – det romerske senat og folk.

Som det vil fremgå, handlede kollektiv identitet i antikken også om samspillet mellem nedarvede religiøse og politiske traditioner. Et samspil, der udfoldes i romernes mange mytisk-historiske fortællinger lige fra byen Roms grundlæggelse til etableringen af det romerske verdensrige. Et samspil, der præger republikkens og kejserdømmets særlige militære og religionspolitiske institutioner og ritualer, fx varselsvæsnet og kejserkulten, og stort set alle beslutninger i inden- og udenrigspolitiske sager. I antikken var religion og politik to sider af samme prestige- og magtfulde sag. Derfor anvendes ordet religionspolitik ofte i denne bog. Hævdelse af kollektiv identitet i Romerriget hvilede i høj grad på deltagelse i kult for de romerske guder og for kejserens ve og vel, med det formål at sikre rigets velfærd. Religion som identitetsmarkør beskrives således ganske rammende, når den kristne kirkefader Tertullian i et skrift, henvendt til de romerske myndigheder, konstaterer:¹⁰

10 Tertullian, *Apol.* 24.9.

“Vi krænker romerne og anses ikke for at være romere, fordi vi dyrker en Gud, der ikke er romernes”.

Religiøse fjendebilleder konstrueres i reglen på grundlag af mere eller mindre stereotype, rigide, fordomsfulde og forvrængede forestillinger om kulturelle modsætninger, vantro og religiøs vildfarelse.¹¹ Til afgrænsningen af identitet bliver udskillelsen af det fremmede/den vantro (som identitetsforskningen kalder “den anden”) simpelthen en fjende man kan slutte sig sammen imod. Og i denne undersøgelse angår fjendebilledet mennesker, der nedvurderes, marginaliseres og angribes alene eller primært pga. deres religion. Men ifølge en stor del af nutidig europæisk selvforståelse er religiøse fjendebilleder noget, der primært tilhører en fjern fortid og ikke en civiliseret nutid. Dette ræsonnement hviler på forestillingen om, at religiøse fjendskaber og fjendebilleder for længst er overvundet via oplysningstidens arv, europæisk sekularisme og et solidt europæisk tolerancebegreb.¹² Men spørgsmålet er, om ikke dette, i øvrigt stærkt forenklende, ræsonnement minder mere og mere om et kollektivt europæisk selvbedrag?

Det er under alle omstændigheder tankevækkende, at en storstilet undersøgelse, foretaget af den tyske tænketank Friedrich-Ebert-Stiftung, allerede i 2011 konkluderede, at europæiske lande *generelt* udviste en betydelig – og bekymrende – fjendtlighed over for muslimer bosiddende i Europa. Ifølge undersøgelsen mente i gennemsnit hver anden europæer, at der lever for mange muslimer i deres land.¹³ Fremmedfjendskheden ses direkte knyttet

11 Denne undersøgelses analyser tager ikke nærmere stilling til selve indholdet i de enkelte religiøse fjendebilleder, men fokuserer alene på deres religiøse, sociale og politiske betydninger og funktioner i antikken og nutiden.

12 Vedr. tolerancebegrebet, se fx fremstillingen i J. Derrida (2003) *Philosophy in a time of terror. Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*, Chicago; cf. J. Habermas (2009) “How to answer the Ethical Question: Derrida and Religion” i *Europe. The Faltering Project*, Cambridge, s. 17-36.

13 For hele undersøgelsen foretaget af den tyske tænketank Friedrich-Ebert-Stiftung, se <http://library.fes.de/pdf-files/do/08338.pdf>. Cf. rapporten “Living together: Combining diversity and freedom in 21st-century Europe”, report of the Group of Eminent Persons of the Council of Europe, published May 2011. Members of the Group: J. Fischer, E. Bonino, T.G. Ash, M. Hirsch, D. Hübner, A. Kadioglu, S. Licht, V. Lukin and J. Solana; se også årsrapporten 2012 fra *European Union Agency for Fundamental Rights* <http://fra.europe.eu>.

til religion og religiøs identitet, og der er tilsyneladende ingen, eller kun få, normer, som forhindrer europæere i at ytre sig nedladende og fordomsfuldt om islam og muslimer.

En anden omfattende meningsmåling, foretaget af den britiske tænketank Chatham House, har undersøgt, hvad europæere i 2017 mener om immigration fra overvejende muslimske lande.¹⁴ Meningsmålingen omfattede mere end 10.000 personer fra 10 europæiske lande. Samlet set svarede 55 % af de adspurgte europæere *ja* til et udsagn om, at “*al yderligere indvandring fra overvejende muslimske lande bør standses*”. 20 % var uenige i udsagnet, og 25 % var hverken enige eller uenige. Målingen siger intet om, hvorfor folk svarer, som de gør. Svarmønstret hænger formentlig sammen med flere forskellige og sammenfiltrede faktorer: migrationskrise og integrationsproblemer, terrortrusler, opblussen af forskellige former for nationalisme og populisme, arbejdsløshed og stigende socio-økonomisk ulighed. Dertil kommer Europas og EU’s uklare immigrationspolitik og generelt svækkede position i en globaliseret, multipolær og hurtigt skiftende verden.

Alle disse faktorer er forbundet med frygt, had, splittelse, konflikt og konkurrence og aktualiserer i stigende grad spørgsmål om, hvem vi er, og hvem vores rivaler og fjender er. Religion viser sig her – implicit eller eksplicit – at være af afgørende betydning for de europæiske landes svar. Bogens nutidige udgangspunkt er derfor ganske enkelt: Hvornår og hvordan begyndte egentlig konstruktion af religiøse fjendebilleder på europæisk grund? Svaret på det spørgsmål er dog langt fra enkelt, men det rækker tilbage til antikken.

Antikkens verden omfattede, ligesom den moderne multikulturelle verden, mange forskellige kulturmøder og mange filosofiske og religiøse bevægelser, hvoraf kristendommen blot var en enkelt. Betragter man antikkens religiøse landskab, er det imidlertid tankevækkende, at Kristus-kulten – så vidt vi ved – var den eneste kult, der anskuede alle andre kulte som rivaler. Det behandles i næste kapitel.

14 M. Goodwin, T. Raines & D. Cutts, (2017) “*What Do Europeans Think About Muslim Immigration?*” Chatham House.