TOTEM

Tidsskrift ved Religionsvidenskab,
Institut for Kultur og Samfund, Aarhus Universitet
Nummer 52, efterår 2023
© Tidsskriftet og forfatterne, 2023

Speciale

En undersøgelse af religiøsiteten og det hellige i fænomenet islamisk feminisme

Af stud. mag.
Mette Maja Johannessen

Indhold

Abstract **1**

1. Indledning **2**

2. Forskningshistorie **5**

2.1. Margot Badran 5

2.2. Mette Jeppesen 7

2.3. Raja Rhouni 7

2.4. Juliane Hammer 9

2.5. Ruth Roded 10

2.6. Carool Kersten 12

3. Teori og metode **14**

3.1. Martin Geoffroys religiøsitetstypologi 14

3.1.1. Metodiske konsekvenser af Martin Geoffroys teori 19

3.2. Roy Rappaports religionsteori 20

3.2.1. Metodiske konsekvenser af Roy Rappaports teori 23

3.3. Religionshistorisk og religionsfænomenologisk metode 24

4. Analyse **26**

4.1. Introduktion til empiri 26

4.2. Analyse af Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam af Amina Wadud 28

4.3. Analyse af Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an af Asma Barlas 40

5. Konklusion **52**

6. Litteraturliste **54**

Abstract

In this thesis, I examine the religious phenomenon of Islamic Feminism. Islamic Feminism emerged as an exegetical discipline within Islam in the 1990's and has been considered, by some researchers, to be the discipline that could possibly reform Islam. The aim of Islamic Feminism is to achieve full equality of all Muslims regardless of gender, within the Islamic framework through gender inclusive readings of the Qur'an. Earlier studies of Islamic Feminism have been concerned with defining the new exegetical discipline, and with examining the methods used by Islamic Feminists to read the Qur'an in new and innovative ways. Others have been looking into whether Islam and Feminism can even be combined in one term. Research has not been concerned with the religiosity within Islamic Feminism or questioned what Islamic Feminists consider to be sacred in Islam. This is the perspective I have focused on in this thesis. To do so, I have examined the books Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam *and* Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an, *written by the prominent and important writers within Islamic Feminism, Amina Wadud and Asma Barlas. I have examined these books through a religious-historical analysis, focusing on the religious phenomenological content of the books. Furthermore, I have used Roy Rappaports theory of religion, specifically his theory of the Ultimate Sacred Postulates and Martin Geoffroys typology of types of religiosities in the late modern society in my examination.*

In this thesis, I find that what is considered to be sacred in both books, are the postulates of Gods unity, the description of God as a loving and just god, and the sanctity of the Qur'an as the Word of God. Furthermore, I find that the religiosity of Amina Wadud and Asma Barlas, is fixed within the overlap of the intransigent position, the conservative position, and the relativist position. I have illustrated this overlapping of positions with a diagram inspired by Geoffroys diagram of the four types of religiosities. My thesis contributes to the research by showing that the aim of Islamic Feminism is primarily to participate in the tradition of Qur'anic exegesis, and that the discipline is anchored within the Islamic theology in a way that makes it impossible to reform Islam or the Islamic concept of revelation.

1. Indledning

Dette speciale er motiveret af et manglende fokus på religiøsiteten og det hellige i forskningen i islamisk feminisme. Fænomenet islamisk feminisme opstod som eksegetisk disciplin i 1990'erne, og formålet med denne disciplin er at opnå ligestilling mellem kønnene samt at reformere kvindens rolle i islam. Islamisk feminisme er et religiøst fænomen, og tilhængere af fænomenet baserer deres ligestillingsargumenter på de islamiske autoritative tekster og den islamiske teologi (Badran 2009, 5). Ifølge de islamiske feminister bygger islam både på tolerance og et lighedsideal, hvorfor de mener, at ligestilling kan gennemføres ved hjælp af religiøse argumenter. Det er altså ikke religion som fænomen, der kritiseres inden for denne disciplin. Derimod er det de hidtidige læsninger af de autoritative tekster, der har ledt til bestemte praksisser, som kritiseres for at være kvindeundertrykkende og patriarkalske. Dette bevirker, at man inden for disciplinen stræber mod at finde kønsperspektiver i de islamiske autoritative tekster gennem eksegese af disse tekster (Badran 2009, 5). Islamisk feminisme er repræsenteret ved højtuddannede muslimske kvinder i en voksende muslimsk diaspora, der ved hjælp af den globaliserede medie- og teknologirevolution bliver forbundet med kvinder inden for og uden for overvejende muslimske samfund (Badran 2009, 219).

I studiet af fænomenet islamisk feminisme har forskningen været orienteret mod at definere og kategorisere islamisk feminisme som en ny eksegetisk disciplin. Dette har udmøntet sig i undersøgelser af den eksegetiske fremgangsmåde, hvilke temaer eksegesen kredser om og komparative undersøgelser af eksempelvis islamisk feministisk og jødisk feministisk eksegese (Jeppesen 2006, Badran 2009, Rhouni 2009, Hammer 2012, Roded 2012). Desuden har en del af forskningen fokuseret på kompatibiliteten af islam og feminisme (Jeppesen 2006). Resultatet af denne forskning viser at islamisk feminisme er defineret som værende en del af den progressive og modernistiske islamiske tænkning, som ifølge nogle kan transformere islam (Kersten 2019, Badran 2009). Andre konkluderer, at der er en teologisk begrænsning i den islamiske feminisme, som drejer sig om åbenbaringsbegrebet og opfattelsen af Koranens hellighed (Rhouni 2009). Der er i forskningen enighed om, at islamisk feminisme er et religiøst og islamisk fænomen, men det er endnu ikke undersøgt hvilken religiøsitet der gives udtryk for i fænomenet, ej heller hvad der er særligt islamisk i fænomenet. Til at belyse disse perspektiver vil jeg i dette speciale inddrage to af de centrale og prominente forfattere inden

for fænomenet islamisk feminisme, nemlig Amina Wadud og Asma Barlas. Amina Wadud er en amerikansk islamisk teolog og profeministisk forfatter. Hun er grundlægger af den koraneksegetiske metode, der kendetegner islamisk feministisk eksegese og forfatter til flere udgivelser, der relaterer sig til emnerne islam og kønsroller, blandt andet bogen *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam* fra 2006. Jeg har valgt at inddrage denne bog som empiri, da den indeholder Waduds seneste metodiske perspektiver på koraneksegese og ligestilling mellem kønnene. Asma Barlas er en pakistansk-amerikanske professor og forfatter, som gennem sin karriere har beskæftiget sig med international politik, kvindestudier, islam og koraneksegese. Barlas er stærk fortaler for, at Koranen skal fortolkes på en måde, der giver kvinder og mænd lige rettigheder og muligheder, både i den private og offentlige sfære. Det er den reviderede udgave af hendes banebrydende bog *Believing Women in Islam: Unreading Patriarhcal Interpretations of the Qur'an* fra 2019, som jeg har udvalgt som empiri til min undersøgelse, da Barlas her forholder sig til den nyeste litteratur om emnet. Med denne empiri og det manglede fokus, som jeg mener, der er i den eksisterende forskning, stiller jeg i specialet følgende forskningsspørgsmål: Hvad kendetegner religiøsiteten, og hvad er det hellige i fænomenet islamisk feminisme?

For at besvare mit forskningsspørgsmål vil jeg tage udgangspunkt i en religionshistorisk kildeanalyse med fokus på det religionsfænomenologiske indhold. Disse to grundlæggende religionsvidenskabelige metoder vil fungere som specialets metodiske værktøjer i analysen. Til at belyse hvad der er helligt i specialets empiri, vil jeg benytte antropologen Roy Rappaports religionsteori og hans begreb om de ultimative hellighedspostulater. Disse postulater er de mest urørlige og uforanderlige postulater i et religiøst fællesskab, og enigheden om postulaternes indiskutable sandhed er ifølge Rappaport en forudsætning for, at religiøse fællesskaber kan bestå og overleve over tid. Da Rappaport argumenterer for, at det hellige er udtrykt i de ultimative hellighedspostulater, vil jeg i dette speciale undersøge empirien for hvilke postulater der kan karakteriseres som ultimative hellighedspostulater, for dermed at finde frem til det hellige. Til at bestemme religiøsitetstypen i min empiri inddrager jeg religionssociologen Martin Geoffroys typologi over religiøsitetstyper i det senmoderne samfund. Formålet med Geoffroys typologi er at skabe en typologi, som kan benyttes som analyseværktøj til at bestemme religiøse gruppers og bevægelsers religiøsitet, og netop derfor er teorien relevant for besvarelsen af mit forskningsspørgsmål. Geoffroy præsenterer i sin teori fire

religiøsitetstyper, som han argumenterer for, er til stede synkront i det senmoderne samfund: Den intransigente, den konservative, den pluralistiske og den relativistiske type. Den analysemetodiske konsekvens, jeg drager af Geoffroys typologi, er at undersøge empirien for synet på sandhedspostulaterne, synet på andre religioner og i hvilken grad der udtrykkes et ønske om at deltage i det omkringliggende samfund. Herefter vil jeg konstatere hvilken af de fire religiøsitetstyper, der kommer til udtryk.

Specialet vil indeholde en redegørelse for de væsentligste forskningspositioner i forskningen inden for islamisk feminisme. I dette afsnit vil jeg også positionere mig i forhold til den eksisterende forskning for at legitimere, hvorfor jeg i specialet stiller det ovenstående forskningsspørgsmål. Dernæst vil jeg præsentere mit teori-og metodevalg samt de analysemetodiske konsekvenser, jeg drager af teorierne. Derefter vil følge en redegørelse for udvælgelsen af min empiri med det formål at påpege, hvorfor netop disse udgivelser er relevante for besvarelsen af mit forskningsspørgsmål. Herefter vil jeg analysere og løbende diskutere, hvad der kendetegner religiøsiteten, og hvad der er helligt i kildeteksterne. Jeg vil afslutningsvist besvare mit forskningsspørgsmål og reflektere over, hvordan mine analyseresultater bidrager til den eksisterende forskning.

2. Forskningshistorie

I dette afsnit vil jeg præsentere de væsentligste forskningspositioner i forskningen i islamisk feminisme. Jeg vil gennemgå seks forskningsbidrag og redegøre kort for den forskning, de hver især repræsenterer. Samtidig vil jeg positionere mig i forhold til disse bidrag for at understrege, hvilke perspektiver der endnu ikke er blevet undersøgt om fænomenet islamisk feminisme.

2.1. Margot Badran

Margot Badran er en af de førende eksperter i feminisme i islam og har beskæftiget sig med emnet siden slutningen af 1980'erne. Badran var en af de første til at skrive om islamisk feminisme, da det opstod i 1990'erne (Badran 2009, 8). Bogen *Feminism in Islam* fra 2009 er en samling af hendes artikler fra 1987 frem til 2008, og den første artikel om islamisk feminisme er fra 1999. Artiklerne vil blive nævnt ved deres titel og udgivelsesårstal, men sidetalsreferencerne er fra Badrans bog fra 2009.

I 1999 udgav Badran artiklen "Towards Islamic Feminism: A look at the Middle East" (Badran 2009, 215-241). Islamisk feminisme var på dette tidspunkt en forholdsvis ny islamisk eksegetisk disciplin, og Badran definerede her disiplinen som "muslim women's revisioning of Islam through *ijtihad* as part of the global project in which feminist and Islamist women are engaged today" (Badran 2009, 219). Badran fokuserer primært på *ijtihad*, det vil sige selvstændigt og individuelt arbejde med islamiske helligtekster, som den vigtigste metode til islamisk feministisk koraneksegese, og i artiklen placerer hun eksegesen i en reformistisk og modernistisk islamisk tradition (Badran 2009, 232). Derudover definerer hun islamisk feminisme som et intellektuelt fænomen. Fænomenet er intellektuelt fordi det er præget af højtuddannede muslimske kvinder, som ifølge Badran "are pusing *ijtihad* to new limists as they explore their religion with fresh eyes" (Badran 2009, 233). Badran udfolder ikke yderligere koraneksegesen i denne artikel.

Tre år senere i 2002 udgav Badran artiklen "Islamic Feminism: What's in a Name?" (Badran 2009, 242-252). I artiklen undersøger Badran den islamisk feministiske koraneksegese og påpeger, at *ijtihad, tafsir* (forklaring, fortolkning eller eksegese) og den feministiske eksegese, som blandt andre Amina Wadud har præsenteret i bogen *Qur'an and Women: Rereding the Sacred Text from a Women's Perspective* (Wadud

1999), er basale metoder i eksegesen. Badran fremhæver tre ting, som islamisk feministisk koraneksegese fokuserer på: 1) Genlæser koranvers for at korrigere eksempelvis skabelsesberetningen, som i de traditionelle fortolkninger fremhæver manden som dominerende over kvinden. 2) Fremhæver de vers, der utvetydigt forkynder ligestilling mellem kvinder og mænd. 3) Dekonstruerer de vers, som påpeger forskellen mellem mænd og kvinder, og som er fortolket således, at manden dominerer kvinden. (Badran 2009, 249). Badran argumenterer for, at særligt kvindelige muslimske andengenerationsindvandrere i vestlige lande kan have gavn af denne eksegese, fordi de får ”islamic ways of understanding gender equality, societal opportunity, and their own potential” (Badran 2009, 249). Her er det relevant at spørge til, hvad Badran mener med ‘islamic ways’, da hun ikke i sin forskning fokuserer på, hvad der er særligt islamisk i islamisk feminisme.

I artiklen ”Islamic Feminism on the move” fra 2006 (Badran 2009, 324-338) reflekterer Badran over islamisk feminisme, som på daværende tidspunkt havde eksisteret i to årtier. Her anser Badran islamisk feminisme som værende en mulig transformation af islam frem for en reformation. Hun skelner mellem transformation og reformation for at belyse, at formålet med islamisk feminisme er at omdanne eller forandre islam indefra, fremfor et ønske om at fjerne en del af islam, som i dette tilfælde er de læsninger af Koranen og hadith-litteraturen, der anses af islamiske feminister for at være patriarkalske (Badran, 325). Badran foreslår altså, at islamisk feminisme har potentialet til at forandre islam, og at koraneksegesen er et middel til dette (Badran 2009, 331). I artiklen definerer Badran islamisk feminisme som ”a discourse of gender equality that derives its mandate from the Qur’an and seeks rights and justice for all human beings across the totality of the public-private continuum” (Badran 2009, 324). Denne definition af islamisk feminisme vil blive fremhævet igen i specialets analyseafsnit, da den spiller en afgørende rolle i Asma Barlas’ accept af at blive placeret indenfor islamisk feminisme. Asma Barlas accepterer definitionen, fordi Badran netop påpeger, at islamisk feminisme er forankret i den islamiske eksegesetradition.

Badran bevæger sig på en hårfin grænse mellem emic og etic beskrivelser af islamisk feminisme, hvilket er tydeligt i *Feminism in Islam*, hvor jeg noterer mig Badrans stigende behov for at forsvare islamisk feminismes eksistensberettigelse i løbet af

artiklerne (Badran 2009, viii). På trods af Badrans emic engagement, er hendes deskriptive forskning grundlaget for noget af den senere forskning, eksempelvis Raja Rhounis, Juliane Hammers og Carool Kerstens, som vil blive belyst i dette afsnit.

2.2. Mette Jeppesen

Mette Jeppesens speciale fra 2006 under titlen ”Koranen i kvindeperspektiv – en komparativ analyse af Fatima Mernissis og Amina Waduds fortolkninger af islamisk religiøse kilder” er det første til at beskrive temaerne i islamisk feministisk eksegese i en dansk akademisk kontekst (Jeppesen 2006, 5). Jeppesen sammenligner Mernissi og Waduds eksegetiske metoder, og hvordan de forholder sig til forskellige emner såsom individet, mandens autoritet og sløret i Koranen. Et udsnit af Jeppesens forskningsspørgsmål lyder således: ”Man kan pege på et dobbeltengagement hos de to fortolkere, fordi de på én gang beskæftiger sig med tro/religion og kvinders rettigheder. Skaber dette dobbeltengagement en konflikt, hvor religion må vige for kvindens rettigheder eller omvendt?” og ”hvilke metoder henviser de til i deres bestræbelse på at overbevise deres publikum om, at deres udlægning af islam kan godkendes?” (Jeppesen 2006, 6). Her stiller Jeppesen spørgsmål til islams rolle i islamisk feminisme, og hvorvidt det islamiske må vige for det feministiske. Jeppesen konkluderer, at Fatima Mernissi er en muslimsk feminist, der benytter en sociohistorisk analyse, mens Amina Wadud er islamisk feminist, hvis analyse af Koranen er teologisk (Jeppesen 2006, 72). Hun peger også på en kritik af Amina Waduds eksegese, nemlig at ”hendes analyse af kvindens rolle og rettigheder i islam er religiøst motiveret, men også forbundet til et eksistentielt valg, der helst skal bekræftes som rigtigt” (Jeppesen 2006, 71), og ”i nogle tilfælde tangerer Amina Wadud et apologetisk forsvar af Koranen, som faktisk kunne undgås” (Jeppesen 2006, 72). Denne kritik af Waduds normative engagement i koraneksegese, er jeg uenig i. Wadud afskriver ikke sit emic engagement, og som Jeppesen også påpeger, er Waduds analyse teologisk, og derfor kan Amina Waduds apologetiske forsvar af Koranen dårligt undgås. Formålet med Jeppesens speciale, er primært at udbrede viden om islamisk feminisme fremfor at producere ny viden.

2.3. Raja Rhouni

Raja Rhouni udgav i 2009 bogen *Secular and Islamic Feminist Critiques in the Work of Fatima Mernissi*, og som titlen afslører, handler den primært om Fatima Mernissi. Den

indeholder dog også en diskussion af islamisk feministisk koraneksegese, som er relevant for dette speciale. I diskussionen kritiserer Rhouni det, hun kalder et 'begrænsende dogme' i islamisk feminisme, med Amina Waduds eksegese som eksempel. Kritikken drejer sig om, at islamisk feminismes postulat om, at Koranen indeholder et lighedsprincip, altså at ligestilling mellem kønnene er en norm, der er etableret i Koranen, er nået til en teoretisk blindgyde (Rhouni 2009, 251). Med teoretisk blindgyde mener Rhouni den begrænsning, som islamisk feministisk koraneksegese, og generel al koraneksegese, er underlagt. Begrænsningen drejer sig om den teoretiske umulighed, der ligger i at betragte Koranen som skrevet af mennesker, da der inden for islam og blandt muslimer er enighed om, at Koranen er Guds hellige ord åbenbaret af ærkeenglen Gabriel til Profeten Muhammed. Derfor er islamisk feministisk koraneksegese præget af et fokus på tekstanalyse, der primært forsøger at finde beviser for at ligestilling mellem kønnene er udtrykt i Koranen (Rhouni 2009, 251). Hun mener, at dette skaber en svag analyse, hvilket har den konsekvens at bestemte vers i Koranen undgås, eller at man med alle midler forsøger at nå til den rette konklusion (Rhouni 2009, 254). Dette kalder Rhouni for "producing mystifying narratives" og antyder dermed, at eksegesen er vildledende, eller at der er noget fordækt ved det (Rhouni 2009, 254). Hun foreslår i stedet at islamisk feminisme bør fokusere på følgende:

> However, rarely have these scholars engaged in rethinking the concept of the 'Word of God' itself, which, in my view, can help transcend the theological limitations in Islam and can allow scholars to deal with the Qur'an's androcentric discourse without apologies, or without mystification. By revisiting the concept of the 'Word of God' or 'revelation,' scholars can consider this androcentrism as historical and contextual rather than eternal and divine (Rhouni 2009, 252).

Rhouni foreslår altså at gentænke Koranen som Guds ord eller at gentænke åbenbaringsbegrebet i islam og mener, at det vil skabe de rette omstændigheder for islamisk feministisk koraneksegese. Med Rhounis forslag vil islamisk feminisme bryde ud af den teoretiske blindgyde, som hun især mener, Amina Wadud er endt i. Rhounis diskussion er relevant for mit speciale, da hun i store træk tager en vigtig problemstilling op: Hvad er de teologiske grænser i islamisk feministisk koraneksegese? Rhounis alternativ antyder et emic engagement, idet hun ønsker en oplyst eksegese, som anfægter eller gør op med åbenbaringsbegrebet i islam og som hæfter sig ved Guds ord frem for Koranen. Rhouni peger på et område, hvor islam kan udvikle sig, og det er netop det, som afslører hendes emic engagement. Til trods for Rhounis emic engagement mener jeg at hendes kritik er

relevant for undersøgelsen af islamisk feminisme. Rhouni peger på, at islamisk feminisme grundlæggende er loyal over for eksegesetraditionen, hvilket spiller en rolle i bestemmelsen af fænomenets religiøsitetstype, som netop er formålet med dette speciale.

2.4. Juliane Hammer

I Juliane Hammers bog *American Muslim Women, Religious Authority and Activism* fra 2012 gennemgår hun amerikanske muslimske kvinders bidrag til koraneksegese siden 1990'erne, heriblandt Amina Waduds og Asma Barlas'. Hun tager udgangspunkt i en begivenhed i 2005 i New York, hvor Wadud ledte fredagsbønnen for både mænd og kvinder, og bruger denne som afsæt til at diskutere kvinders eksegese og mål med koraneksegesen (Hammer 2012, 1). Hammer beskriver og gennemgår optakten, eksekveringen og efterspillet af begivenheden i 2005 og analyserer transskriberingen af Waduds *khutba*, den prædiken der udføres til fredagsbønnen. Derudover er hun optaget af det metodiske i islamisk feministisk koraneksegese, og bogen indeholder omfattende beskrivelser og analyser af dette. Ligesom Jeppesen og Rhouni, peger Hammer på, at ligestilling mellem kønnene som den guddommelige hensigt (divine intent) i Koranen, er en forudsætning for islamisk feministisk eksegese (Hammer 2012, 63). Ligesom Badran placerer hun islamisk feminisme i en modernistisk tradition. Hammer fremhæver, at dette giver mulighed for en tematisk tilgang til Koranen, modsat en 'vers for vers' tilgang, og en interesse i den historiske kontekst, hvori Koranen blev åbenbaret (Hammer 2012, 67)[1]. Hammer introducerer begrebet 'embodied *tafsir*', som hun definerer som "the translation and enacment of… hermeneutical strategies into the bodily performance of a public, social and religious ritual" (Hammer 2012, 57). Med begrebet peger hun på, at islamisk feministisk koraneksegese kan legemliggøres i et religiøst ritual, altså at eksegesen træder frem i en konkret form som eksempelvis set ved Waduds bøn i 2005. Hun mener, at denne legemliggørelse af eksegesen bidrager til en demokratisering af tilgangen til helligteksten. Begrebet er relevant i forhold til min diskussion, og min brug af Roy Rappaports teori om ritualets betydning i religiøse fællesskaber.

[1] En tematisk tilgang til Koranen var en integreret del af den moderne islamiske reform, som blandt andre Sayyid al-Afghani (1838-1897) og Muhammad Abduh (1849-1905) repræsenterede. Den moderne islamiske reformisme var et forsøg på at drage tematikker frem fra Koranen og haditherne, der understregede at islam kerer sig for den uafhængige fornuft, tankefrihed, lighed mellem mænd og kvinder (til en vis grad), social retfærdighed etc. Dette betyder ikke at vers-for-vers ikke var en del af reformismen, men det tematiske vægtede højere.

Hammer introducerer desuden en diskussion om autoritet og tradition i bogen. Hun peger på, at de amerikanske muslimske kvinder, hvis koraneksegetiske bidrag, hun har undersøgt, alle er indlejret i et samfund, hvor sekularisme er den ophøjede ideologi. Hammer argumenterer for, at dette har ledt til en privatisering af den religiøse praksis. Dette resulterer i, at en synlig muslimsk identitet typisk er frivillig og et tilvalg (Hammer 2012, 104). Konsekvensen heraf er, at islamisk feministisk koraneksegese indeholder en grad af 'religiøs forbrugerisme' (Hammer 2012, 104). Hammer peger også på, at islamisk feministisk koraneksegese deler overbevisningen om tekstens autoritet med salafisme, en fundamentalistisk islamisk diskurs. Hammer udfolder ikke yderligere dette i sin bog, og jeg har i mit speciale benyttet det som en invitation til at undersøge religiøsitetstyperne i islamisk feministisk koraneksegese.

2.5. Ruth Roded

I artiklen "Human Creation in the Hebrew Bible and the Qur'an – Feminist Exegesis" fra 2012 undersøger Ruth Roded jødisk og islamisk feministisk eksegese med særligt fokus på fortolkningen af skabelsesberetningen. Roded gennemgår skabelsesberetningen i henholdsvis Den hebraiske Bibel og Koranen, analyserer eksegetiske bidrag fra jødiske og islamiske feminister og afslutningsvis sammenligner hun de to fænomener. Roded fokuserer på skabelsesberetningerne og argumenterer for, at skabelsen er det naturlige udgangspunkt for en feministiske eksegese, fordi kvinden bliver skabt med udgangspunkt i manden, og Roded mener at dette har tjent som fundament for patriarkatet (Roded 2012, 277). Derudover skriver Roded "clearly, both Jewish and Muslim feminists were certainly justified in returning to this sacred text" (Roded 2012, 278), hvilket afslører hendes emic tilgang til analysen. Til trods for dette emic engagement, er der i artiklen nogle relevante pointer, som jeg vil fremhæve.

Ligesom i den ovenstående forskning placerer Roded islamisk feminisme i den reformistiske og modernistiske tradition og beskriver islamisk feminisme som et intellektuelt fænomen. Roded lægger vægt på den klassiske filologiske metode og sprogets betydning i islamisk feministisk koraneksegese, og peger på, at man med filologi kan ændre hele vers og narrativer i Koranen (Roded 2012, 280). Roded gennemgår kort et eksempel på Amina Waduds koraneksegese og beskriver hendes bog fra 1999 *Qur'an and Woman – Rereding the Sacred Texts from a Woman's Perspective* som værende

banebrydende. Roded påpeger i gennemgangen, at Wadud i sin eksegese af skabelsesberetningen (Q4:1) kategoriserer bestemte ord som ”signs of the Unseen world. They are divine, can only be known through revelation, and reveal the secret of creation” (Roded 2012, 282). Dette vil Rhouni formegentlig beskrive som ”mystifying narratives” (jf. min gennemgang af Rhouni ovenfor), men Roded forholder sig ikke kritisk overfor Waduds eksegese, og ej heller til det faktum at Wadud på sin vis afviser at forholde sig til dele af skabelsesberetningen på grund af ordenens hellighed. I forhold til den sproglige betydning fremhæver Roded at islamisk feministisk eksegese udføres af kvinder, hvis modersmål er engelsk eller et andet sprog, som ikke har grammatisk køn (genus). Dette har en betydning, når man anskuer Koranen på originalsprog, fordi det arabiske sprog netop har grammatisk køn. Denne sproglige forskellighed har motiveret, hvad Roded beskriver som innovative læsninger af Koranen (Roded 2012, 284). Roded pointerer, at en konsekvens heraf er, at islamisk feminisme kan spredes transnationalt, når eksegesen formuleres på engelsk, men også at tilgængeligheden for arabisktalende begrænses. Dette understreger islamisk feminismes transnationale identitet.

I artiklen beskriver Roded, at Waduds inspirationskilder til eksegesen spænder bredt fra henholdsvis mutazilismen (en rationalistisk teologisk retning inden for islam), islamisk modernisme, og at hun citerer Abu’l A’la Maududi og Sayyid Qutb, som er repræsentanter for en islamistisk koraneksegese (Roded 2012, 282). Derudover beskriver hun, at islamisk feminisme generelt trækker på forskellige traditioner, såsom klassiske islamiske værker, moderne tænkere og fundamentalister. Roded forholder sig ikke kritisk til dette. Netop denne pointe er relevant for dette speciale, da det understreger nødvendigheden af en analyse af religiøsiteten i islamisk feminisme, eftersom inspirationen til eksegesen ideologisk spænder så bredt, som ovenstående vidner om.

Jeg har ikke kommenteret Rodeds analyse af jødisk feministisk eksegese, da det ikke er relevant for dette speciale. Dog har jeg noteret mig en problematik i forhold til sammenligningen af jødisk og islamisk feministisk eksegese. Grundlaget for Rodeds sammenligning af henholdsvis jødisk og islamisk feministisk eksegese er følgende: ”the foundations of Judaism and Islam are their holy books – the Hebrew Bible and The Qur’an – which believers regard as the eternal word of God” (Roded 2012, 277). Den forståelse af Den hebræiske Bibel som værende Guds evige ord, som Roded her fremhæver, tilhører ortodoks jødedom og er altså en minoritetsposition i jødedommen. Forståelsen af Koranen som Guds hellige ord er derimod en majoritetsposition i islam, som

også er problematiseret i forskningen ovenfor. Roded kan derfor kritiseres for at sammenligne på et skævt grundlag.

2.6. Carool Kersten

Carool Kerstens bog fra 2019 *Contemporary Thought in the Muslim World* er en undersøgelse af nuværende islamisk tænkning med et globalt fokus på perioden fra 1960'erne til begyndelsen af det 21. århundrede. Kersten forholder sig ikke kritisk til islamisk feminisme eller islamisk feministisk koraneksegese, men han fremlægger en kategorisering af islamisk tænkning, som han placerer islamisk feminisme i. Kersten inddeler islamisk tænkning i tre kategorier: Traditionel, reaktionær og progressiv tænkning.

Kersten definerer den traditionelle islamiske tænkning som moderat og som den, de fleste muslimer verden over kan identificere sig med. Med moderat mener Kersten, at traditionel islam følger en mellemvej, som er karakteriseret ved afholdenhed og tolerance. Dem, som tilskriver sig den traditionelle position, er kendetegnet ved at være praktiserende og engagerede troende, som orienterer sig mod den doktrinære ortodoksi (Kersten 2019, 7). I sunni islam har de religiøse retslærde, *ulama*, beskrevet dem, der følger traditionel islam som 'folk af traditionen og fællesskabet' (*ahl al-Sunna wa'l-ja- maʿa)*, og de anser sig selv som vogtere af denne tradition (Kersten 2019, 8). Traditionel islamisk tænkning udfolder sig inden for organiseret islam og etablerede institutioner.

Reaktionær islamisk tænkning er i Kerstens kategorisering defineret ved en generel utilfredshed ved moderniteten og nutidens muslimske verden. Reaktionære grupper orienterer sig mod den islamiske fortid for løsninger på nutidens problemer og anser det islamiske samfund i 700-tallet som islams gyldne fortid og som et forbilledligt samfund. Kersten påpeger, at reaktionære grupper ikke nødvendigvis er umoderne eller ligefrem arkaiske, men han anser dem for at være anakronistiske (Kersten 2019, 14). Kersten benytter begrebet reaktionær som en samlebetegnelse for fundamentalisme, islamisme og salafisme (Kersten 2019, 12).

Den sidste kategori er progressiv islamisk tænkning. Kersten påpeger, at denne form for islamisk tænkning begyndte i starten af det 20. århundrede og er tæt forbundet med islamisk modernisme. Karakteristisk for denne tænkning er, at de, der repræsenterer den, kommer fra mange forskellige kulturer og ofte har en vestlig akademisk baggrund, som de kombinerer med en viden om den islamiske tradition. Afledt af

denne kulturelle og sproglige diversitet er der i den progressive islamiske tænkning udviklet en intellektuel kreativitet "from which they have developed novel ways of engaging with the Islamic tradition, arriving at innovating interpretations of the intellectual heritage of the Muslim world through the methodological lenses of the humanities and social sciences" (Kersten 2019, 19). Konsekvensen af den intellektuelle kreativitet og den innovative eksegese er, at den progressive islamiske tænkning primært appellerer til den højtuddannede del af samfundet (Kersten 2019, 20). Kersten peger dog på, at publikummet for denne islamiske tænkning vil vokse i takt med, at flere og flere unge mennesker får en højere uddannelse (Kersten 2019, 20). Det er i denne kategori, Kersten placerer islamisk feminisme.

Udover at kategorisere islamisk feminisme som progressiv islamisk tænkning gennemgår Kersten kort islamisk feminismes historiske udvikling, som er i tråd med Badrans historiske oprids. Kersten fremhæver Amina Wadud og hendes to bøger *Qur'an and Women – rereding the Sacred Text from a Women's Perspective* (1999) og *Inside the Gender Jihad* (2006) og beskriver den første bog som apologetisk og inspireret af islamisk modernisme (Kersten 2019, 151). Derudover placerer Kersten Waduds eksegese i en underkategori af progressiv islamisk tænkning, som han kalder en kontekstualistisk tilgang til Koranen. En kontekstualistisk tilgang til Koranen indebærer en forståelse af Koranen som et historisk produkt, som man til enhver tid kan fortolke i forhold til nutiden (Kersten 2019, 60). Kerstens undersøgelse drejer sig ikke om at bestemme religiøsiteten i islamisk feminisme. Det er derimod mit fokus og den undersøgelse, som jeg vil indlede i specialets analyseafsnit. Jeg vil i specialets perspektiverende afsnit vende tilbage til, hvorledes disse ovenstående forskningshistoriske bidrag har påvirket min analyse, og omvendt hvordan mine analyseresultater bidrager til den eksisterende forskning.

3. Teori og metode

I mit forskningshistoriske afsnit positionerede jeg mig løbende i forhold til den eksisterende forskning i islamisk feminisme. Her argumenterede jeg for, at man bør undersøge religiøsiteten i islamisk feminisme. Jeg vil i dette afsnit introducere religionssociologen Martin Geoffroys teori om religiøsitetstyper i det senmoderne samfund og antropologen Roy Rappaports religionsteori - med særligt fokus på hans teoretiske begreber om hellighed og ultimative hellighedspostulater. Derudover vil jeg introducere den religionshistoriske og religionsfænomenologiske kildeanalytiske metode, som jeg vil benytte i analysen. Geoffroy og Rappaports teorier forsyner min religionshistoriske analyse med teoretiske begreber, og jeg vil således, i en samtænkning af teori om religiøsitet i det senmoderne samfund, religionsteori og et fokus på religionsfænomenologisk indhold, belyse islamisk feminisme på en måde, som ikke tidligere er udført i forskningen.

3.1. Martin Geoffroys religiøsitetstypologi

Til analysen af religiøsiteten i islamisk feminisme vil jeg blandt andet tage udgangspunkt i den canadiske religionssociolog Martin Geoffroys teori om religiøsitetstyper i det senmoderne samfund. Teorien er beskrevet i artiklen ”Theorizing Religion in the Global Age: A Typological Analysis” fra 2004. Geoffroys teori er en typologisering af de forskellige religiøse positioner i det senmoderne samfund: Den intransigente, den konservative, den pluralistiske og den relativistiske. Geoffroys formål med teorien er at skabe en typologisering, som kan tjene som analyseværktøj til klassificeringen af religiøse grupper og bevægelser i nutidens samfund. Derfor er teorien relevant for besvarelsen af mit forskningsspørgsmål.

Før Geoffroys teori kan præsenteres, vil jeg kommentere hans brug af begrebet ”The Global Age”. Geoffroys forståelse af den nuværende tidsalder beror på den britiske sociolog Martin Albrows forståelse af den globale tidsalder (Albow 1999). Abrow mener, at den globale tidsalder er den tidsalder, der kommer efter moderniteten, eller det moderne samfund, og at mennesket derfor lige nu befinder sig i en overgang imellem disse to tidsaldre. Albrow opponerer mod brugen af begrebet postmoderne til at beskrive den nuværende og den nye tidsalder. Han mener ikke, at man kan bruge modernitetsbegrebet til at beskrive de forandringer, som tiden er karakteriseret af, da han mener, at der i det nuværende samfund er tale om en underminering af moderniteten, frem for en fortsættelse af moderniteten. Karakteristisk for den globale tidsalder er, at internationale

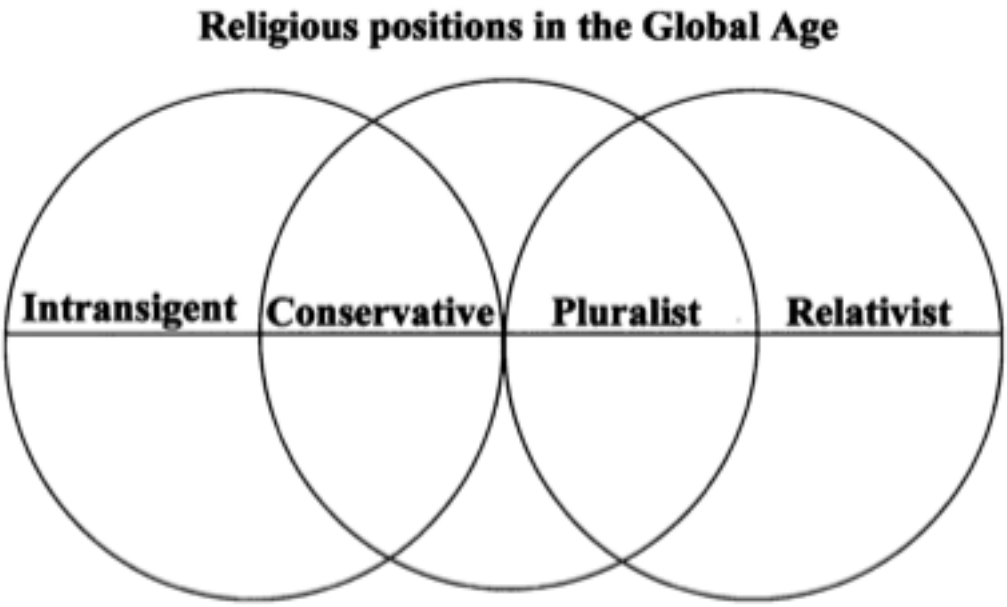
selskaber, det frie marked, kulturer og sociale bevægelser ikke kan leve inden for nationalstatens grænser. I moderniteten var netop nationalstaten i centrum, mens den i den globale tidsalder smuldrer, hvilket er eksempel på en underminering af moderniteten (Schaeffer 1998). Til brugen af Geoffroys teori i dette speciale vil jeg bruge begrebet det senmoderne samfund frem for den globale tidsalder, som beskrivelse af den nuværende tidsalder. Dette gør jeg, fordi Geoffroy er utydelig i sin tidsfæstelse. Geoffroys er utydelig, idet han beskriver religiøsitetstyper i det eksisterende samfund, hvor det moderne stadigvæk har effekt i mange sfærer, men som ovenstående indikerer, er den globale tidsalder en periode, som menneskeheden er i bevægelse imod. Det uklare består altså i, at Geoffroy beskæftiger sig med religiøsitetstyper i det nuværende samfund, men han benytter en tidsfæstelse, som ikke eksisterer endnu. Begrebet det senmoderne samfund er udviklet af den britiske sociolog Anthony Giddens og dækker over den samfundstype, som brød frem fra 1970'erne, og som erstattede moderniteten eller det moderne samfund. Giddens fastholder ordet moderne i sit begreb, da han argumenterer for, at det senmoderne samfund er en udvikling af moderniteten og peger dermed ikke på det definitive brud, som Geoffroy og Albrow gør (Giddens 1991,46). Det senmoderne samfund er karakteriseret ved teknologiske udviklinger, det frie marked, aftraditionalisering, individualisering og anti-institutionalisering (Giddens 1991, 150). I præsentationen af Geoffroys religiøsitetstyper vil det også fremhæves at Geoffroys karakteristik af den relativistiske religiøsitetstype, som han associerer med den globale tidsalder, stemmer overens med Giddens' ovenstående definition af det senmoderne samfund.

Geoffroy er motiveret af at supplere de eksisterende teorier om religion i det senmoderne samfund. Ifølge Geoffroy får de eksisterende teorier ikke greb om religion som et socialt fænomen og placerer religion i en politisk kontekst ved eksempelvis at definere religiøse positioner som enten liberale eller konservative jf. religionssociologien Peter Beyers teori om religion (Geoffroy 2004, 35). Derudover er Geoffroy kritisk over for dem, som anskuer religion som en fundamentalistisk reaktion på moderniteten og henviser til den israelske sociolog Shmuel Eisenstadts teori om flere moderniteter (Geoffroy 2004, 35). Geoffroy positionerer sig op imod den eksisterende forskning ved at pointere religioners relevans for individer i nutiden og i bevægelsen mod en ny tidsalder:

> My hypothesis is that religion has a major role to play in the passe from the Modern Age to the Global Age because it is a socio-cultural agent that mostly functions outside of the influence of the nation-state. Four types of positions have been developed by religion towards

> society in the state of flux of the competing multiple modernities which have been provoked by the globalization process ushering in the Global Age (Geoffroy 2004, 37)

Geoffroys argument er altså, at religion udvikler sig og forholder sig til samfundets forandringer og globaliseringsprocesser. De fire positioner, som nævnes i citatet ovenfor, refererer til Geoffroys idealtyper på religiøse positioner eller religiøsitetstyper i det senmoderne samfund. Hver enkelt position er ifølge Geoffroy knyttet til hver deres historiske tidsperiode, men alle fire typer er til stede synkront i nutiden, og de kan også overlappe hinanden, hvilket illustrationen nedenfor viser.



Figur 1: Geoffroys typologi over religiøsitetstyper (Geoffroy 2004, 38)

Den intransigente religiøsitetstype kendes for så vidt fra før-moderne samfund, hvor samfundet var styret af sædvaner og traditioner, faste normer, lav mobilitet og et lavt teknologisk niveau. Positionen kan også betegnes som den uforsonlige eller kompromisløse position. Karakteristisk for positionen er modstand mod modernitetens sekulære værdier og etik samt dens afvisning af videnskabelige indsigter om eksempelvis biologi og i nogle tilfælde verdenshistoriens udvikling. Den intransigente position er kendetegnet ved at være ekstremt rigid og i konflikt med verden. De, som bekender sig til positionen, er styret af en binær tankegang, som skaber et negativt forhold til omverdenen og andre mennesker. Denne religiøsitetstype er ydermere kendetegnet ved at forsvare et sæt af dogmer, som betragtes som uantastelige og påstanden om helligtekstens absolutte autoritet er central i positionen (Geoffroy 2012, 39). Derudover har positionen en tidløs

opfattelse af historien, hvilket betyder at helligteksterne ikke fortolkes ud fra den givne historiske situation, og at den ikke må bryde med helligtekstens uantastelige status. Ofte vil fortolkningen af helligteksten være bogstavelig og forstået som udtryk for den absolutte sandhed (Geoffroy 2004, 39-41). Set i lyset af den britiske antropolog Mary Douglas' teori om fire teoretiske udgaver af samfund (isolater, hierarkier, individualisme og enklavisme) har denne religiøsitetstype enklaviske træk (Douglas 2001, 45). Enklaven er kendetegnet ved at være en minoritetsposition i samfundet, som har en stærk grænsedragning over for det omkringliggende samfund, fordi gruppen positionerer sig selv og sine egne ideer op imod dette samfund. Derudover er enklaven kendetegnet ved at have en svag social struktur, og hvor forholdet til det omkringliggende samfund er negativt, er forholdet mellem enklavens egne medlemmer positivt og enklavens fællesskabsfølelse er stærk (Douglas 2001, 45).

Den konservative religiøsitetstype opstod med det tidlige moderne samfund, som var karakteriseret ved en teknologisk fremvækst, begyndende sekularisering i den politiske sfære og videnskabens øgede betydning. Modsat den intransigente position er den konservative position ikke i kamp mod eller modstander af moderniteten, men er villig til at leve inden for det moderne samfunds dominerende rammer. Dette gør positionen til en moderat position i Geoffroys teori. Positionen er kendetegnet ved at udøve et mildt religiøst forsvar af status quo, da et af kernepunkterne i den konservative religiøsitetstype er, at traditionen har en betydning. Derudover er der i denne type et moderat ønske om tolerance mellem en selv og andre trossamfund. De, som bekender sig til positionen, ønsker at begrænse pluralismens (som præsenteres nedenfor) udvikling i samfundet og plæderer for, at man skal stræbe efter indflydelse i offentlige og religiøse institutioner. Positionen er forbundet med organiserede religioner, som benytter demokratiske politiske institutioner til at formidle deres budskab (Geoffroy 2004, 41-42).

Den pluralistiske religiøsitetstype opstår med moderniteten, som er karakteriseret ved en omfattende individualisering, sekularisering og rationalisering. Ligesom den konservative position er den pluralistiske position typisk associeret med organiseret religion og er i Geoffroys typologi en moderat position. Grupper, der kategoriseres som pluralistiske, foretrækker et tilhørsforhold til en religiøs tradition, men primært som et kulturelt holdepunkt. Den pluralistiske position bekender sig ikke til én religiøs sandhed, men ønsker en interreligiøs dialog med andre religiøse grupper. Den interreligiøse dialog

har til formål at anerkende den religiøse diversitet i verden. Dog er den interreligiøse dialog kun en mulighed under det vilkår, at den anden religiøse position ikke er i konflikt eller i uoverensstemmelse med den sociale norm i samfundet. I den forstand udtrykker den pluralistiske position en relativ stor tolerance. Geoffroy pointerer, at denne position er sværest at definere, idet pluralisme er den sociale norm i mange samfund (Geoffroy 2004, 42-43).

Den relativistiske religiøsitetstype opstår ifølge Geoffroy med den globale tidsalder. Jf. min redegørelse for Geoffroys uklare tidsfæstelse, vil jeg betegne den relativistiske type som en senmoderne religiøsitetstype. Individualisering kommer til udtryk i grupper, der kategoriseres som relativistiske, da disse grupper mener, at der ikke findes en universel moralsk standard eller religiøs tradition, der gælder for alle mennesker. Der er derimod forskellige moralske opfattelser, om muligt én for hvert individ. Positionen er anti-dogmatisk og yder modstand over for enhver kontrol over egne ideer. Relativistiske grupper er kendetegnet ved at have en decentraliseret magtstruktur, hvilket bevirker, at den religiøse autoritet ikke er pålagt én person, men er hos mange talspersoner på samme tid. Den relativistiske position drager fordel af, hvad Geoffroy kalder 'det spirituelle supermarked', som i Juliane Hammers forskningsbidrag blev beskrevet som religiøs forbrugerisme (Hammer 2012, 104). Religiøs forbrugerisme eller det spirituelle supermarked indebærer, at individet har den højeste grad af valgfrihed i forhold til egen religiøsitet og kan vælge til og fra mellem flere traditioner. Geoffroy fremhæver, at relativistiske grupper grundlæggende er anti-institutionelle sociale bevægelser. Derudover er der, modsat de tre andre positioner, ubegrænset tolerance over for alle meningssystemer. Den relativistiske position overlapper med den intransigente position, fordi positionerne deler samme synspunkt på moderniteten som værende roden til det onde i denne verden. Geoffroy fremhæver særligt formålsrationaliteten[2] som værende en fælles fjende for de to positioner, da det efterlader mennesket med en følelse af meningsløshed og fastlåshed (Geoffroy 2004, 43-44). Man kan derfor argumentere for, at Geoffroy i sin illustration af sin teori burde have placeret cirklerne som en kæde, således at den intransigente og den relativistiske position også overlapper rent illustrativt (jf. illustrationen ovenfor).

[2] Når en handling tilvælges fordi det er det mest effektive middel til at nå til et bestemt mål. Handlingen er derimod ikke valgt ud fra værdifulde principper som eksempelvis moralske handlinger er (Andersen 2009).

3.1.1. Metodiske konsekvenser af Martin Geoffroys teori

For at operationalisere Martin Geoffroys teori til et analysemetodisk greb har jeg uddraget tre punkter fra teorien, som jeg vil undersøge min empiri for i analyseafsnittet. Disse tre punkter drejer sig om henholdsvis synet på sandhedspostulater, syn på andre religioner og deltagelse i det omkringliggende samfund. For hver religiøsitetstype har jeg nedfældet stikord til hvert af de ovenstående punkter, således at jeg i undersøgelsen af min empiri kan kategorisere, hvilken religiøsitetstype mine fund kan placeres i. Min operationalisering af Geoffroys teori ser således ud:

1. Den intransigente religiøsitetstype:
    a. Synet på sandhedspostulaterne: Disse er uantastelige.
    b. Synet på andre religioner: Negativt og intolerant.
    c. Deltagelsen i det omkringliggende samfund: Minimalt, idet religiøsitetstypen yder modstand mod det senmoderne samfunds sekulære værdier.
2. Den konservative religiøsitetstype:
    a. Synet på sandhedspostulaterne: Ønsker at bevare traditionen og opretholde den religiøse status quo gennem indflydelse på de religiøse institutioner.
    b. Synet på andre religioner: Moderat ønske om tolerance mellem religioner.
    c. Deltagelsen i det omkringliggende samfund: Understøtter samfundets rammer.
3. Den pluralistiske religiøsitetstype:
    a. Synet på sandhedspostulaterne: Der findes ikke ét universelt sandhedspostulat. Tilhørsforholdet til den religiøse tradition sikrer kulturel forankring.
    b. Synet på andre religioner: Ønsker en interreligiøse dialog og anerkender flere religiøse sandheder.
    c. Deltagelsen i det omkringliggende samfund: Understøtter samfundets rammer.
4. Den relativistiske religiøsitetstype
    a. Synet på sandhedspostulaterne: Anti-dogmatisk forhold til sandhedspostulaterne. Der er om muligt én sandhed for hvert individ.

b. Synet på andre religioner: Ubegrænset tolerance over for alle meningssystemer og dermed også religioner.
c. Deltagelsen i det omkringliggende samfund: Modstander af moderniteten og især dets formålsrationalitet. Imod al kontrol over egne ideer, derfor er deltagelsen i det omkringliggende samfund udfordret.

Formålet med at indskrænke religiøsitetstyperne til tre punkter er at have få, men konkrete, punkter at lede efter i undersøgelsen af empirien. Eksempelvis strækker Geoffroys redegørelse for den intransigente religiøsitetstype sig over tre sider, og derfor er en indskrænkning nødvendigt for at omsætte teorien til en metode.

3.2. Roy Rappaports religionsteori

For at diskutere og analysere religiøsiteten og det hellige i fænomenet islamisk feminisme vil jeg inddrage Roy Rappaports religionsteori. Rappaport fokuserer på religion i fænomenets grundlæggende elementer og er optaget af hvilke elementer, der gør, at et religiøst fællesskab kan bestå. Teorien er præsenteret i bogen *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, som blev udgivet i 1999. Bogen er udgivet posthumt og er en sammenskrivning af flere teoriudkast og empiriske studier. Jeg vil supplere introduktionen af religionsteorien med Hans Jørgen Lundager Jensens omtale af bogen (Jensen 2003). Rappaport fremlægger flere teoretiske perspektiver. Jeg vil dog forholde mig til de dele af religionsteorien, som er relevant for dette speciale, hvilket er hans teoretiske begreb om hellighed og ultimative hellige postulater.

Rappaport forstår grundlæggende mennesket som et kulturelt væsen, der kun kan leve, hvis det skaber betydninger i sin verden (Rappaport 1999, 1). Derudover argumenterer han for, at mennesket er menneske i kraft af at have kultur. Han er inspireret af Durkheims tanke om, at disse kulturer er skrøbelige og eksisterer under det vilkår, at de er i konstant risiko for at forsvinde. Med dette udgangspunkt undersøger Rappaport, hvilke elementer der bevirker, at religion, som et eksempel på en kultur, kan fastholdes over tid, og hvad der forudsætter, at religiøse fællesskaber kan bestå. Rappaports religionsteori tager afsæt i hans Durkheim-inspirerede forståelse af de grundlæggende og universelle elementer, som religion består af. De grundlæggende elementer er det hellige, det numinøse, det okkulte og det guddommelige. Disse fire elementer sammenfattes i det hellige (på engelsk ”the Holy”). Rappaport benytter den mulighed som det engelske sprog giver til at skelne mellem ”The Sacred” og ”The Holy”, to begreber som på dansk

begge oversættes til det hellige. I hans teori er det hellige (The Holy) det overordnede og abstrakte religionsbegreb, og det skal forstås som det helhellige og totaliteten af de fire elementer (Jensen 2003, 70). Rappaport beskriver det hellige (The Sacred) som den måde, hvorpå religioner diskursivt kommer til udtryk, eksempelvis ved myter, liturgier og teologier, altså det som kan udtrykkes i sproget (Rappaport 1999, 371). Det hellige (The Sacred) er det, som i et religiøst fællesskab ikke kan diskuteres, og som er evigtgyldigt. Det numinøse er derimod det ikke-diskursive, som kan være dét at have en oplevelse af noget overnaturligt. Det er altså alt det, som ikke kan udtrykkes med ord, men som opleves spontant. Det okkulte indebærer det magiske og er de faktiske effekter af det hellige og numinøse, eksempelvis at gennemgå en ændring i kraft af at deltage i nadveren. Til sidst fremhæver Rappaport det guddommelige, som er det overnaturlige. Det guddommelige er rationelt uforståeligt, men udfolder sig i form for væren, såsom Zeus eller Kristus (Rappaport 1999, 397). Det hellige (The Sacred) og det numinøse skaber grundlaget for det guddommelige, eksempelvis er det skriften og ritualet, som tillægger Jesus Kristus guddommelighed. I Rappaports teori er det hellige (The Holy) i lighed med religionsbegrebet, og de fire elementer smelter sammen heri ved udførelsen af et religiøst ritual. Dette vurderer Rappaport, fordi han grundlæggende argumenterer for, at ritualet er udgangspunktet for religion, og at ritualet har forrang over myten. Dermed udpeger Rappaport menneskets gøren som det væsentligste, fremfor hvad gruppen tror på (Jensen 2003, 74). Det er i denne gøren, altså den rituelle handling, at gruppen forpligter sig på en fælles ideologi og underkaster sig en fælles norm. Ritualet kan både være kropsligt og symbolsk. Rappaport understreger dog, at ritualet kan suppleres med symbolske handlinger, såsom mundtlige eller skriftlige meddelelser, men det kan ikke erstatte den kropslige forening af gruppens medlemmer (Jensen 2003, 71). Ifølge Rappaport skal der i et religiøst fællesskab være en basal enighed om normative regler og fælles grundantagelser, og det er denne enighed, som gruppens medlemmer underkaster sig i udførelsen af et ritual.

Rappaport ønsker som nævnt at undersøge, hvad der bevirker, at et religiøst fællesskab består. I den forbindelse fremlægger Rappaport et værdihierarki og introducerer begrebet ”Ultimate Sacred Postulates” - ultimative hellighedspostulater. Værdihierarkiet angiver, hvor urørlige og uforanderlige de normer og fælles grundantagelser er, som et religiøst fællesskab underkaster sig. De mest urørlige og uforanderlige normer betegner Rappaport ultimative hellighedspostulater. Det er af afgørende betydning, at

der eksisterer ultimative hellighedspostulater i et religiøst fællesskab, da disse postulater er det, som sikrer den indiskutable konsensus i fællesskabet, som ifølge Rappaport er en forudsætning for at fællesskaber kan bestå og overleve over tid. Et eksempel på et ultimativt hellighedspostulat er den islamiske trosbekendelse, *shahada:* ”Jeg bekender, at der ikke er nogen gud undtagen Gud, og Muhammad er hans sendebud”. Ultimative hellighedspostulater er altså postulater, som er fundamentale for et religiøst fællesskab (Rappaport 1999, 293). Disse postulater kan hverken verificeres eller falsificeres og er i princippet urørt af historiens gang. Derudover er disse postulater kendetegnet ved ikke at udtrykke noget materielt eller eksplicit udtrykke en social forskrift i samfundet (Rappaport 1999, 371). Ultimative hellighedspostulater er dermed ukonkrete, men indiskutable postulater. Det er denne egenskab af indiskutabelhed, som er essensen af det hellige (Rappaport 1999, 372). Udledt af de ultimative hellighedspostulater er kosmologiske aksiomer, som er en eller flere grundsætninger, som beskriver universitets sammenhæng. Nederst i Rappaports værdihierarki er konkrete regler og handlingsnormer. Mens de ultimative hellighedspostulater er abstrakte og uforanderlige, er kosmologiske aksiomer i højere grad konkrete, mens handlingsnormer er de mest konkrete og foranderlige elementer, som udledes af et ultimativt hellighedspostulat (Jensen 2003, 72). Eksempelvis er et kosmologisk aksiom, der udledes af den islamiske trosbekendelse, at Koranen er Guds åbenbaringer overdraget til Muhammad, og dermed er Koranen Guds ord. En handlingsnorm eller regel udledt heraf er den teologiske umulighed i at fortolke Koranen ved hjælp af en kontekstualistisk og historisk metode, som tillader at anskue Koranen som skabt af mennesker.

Rappaport introducerer værdihierarkiet for at illustrere, hvilke elementer af religion, der kan ændres for at tilpasse sig den foranderlige verden og fortsat eksistere. Hans værdihierarki angiver altså en adaptiv fordelagtighed, fordi handlingsnormerne og de kosmologiske aksiomer kan ændres eller justeres, hvis disse udfordres af andre kosmologier og normer. Dette bevirker, at religion kan vedholde sin eksistens i et forandret samfund (Jensen 2003, 72). Det afgørende er, at det religiøse fællesskab fortsat bekræfter hinandens indiskutable sandhed i det ultimative hellighedspostulat. Rappaport fremhæver, at kosmos opretholdes ved at ”udfolde” det ultimative hellighedspostulat, og det er muligt at gøre dette i et ritual, fordi det er i ritualet det religiøse fællesskab virkeliggør og manifesterer det ultimative hellighedspostulat. Det hellige bliver altså til i den verden, det religiøse fællesskab skaber sammen, hvor gruppen er enig om, at det hellige er til

stede. Man accepterer postulatet, når man deltager i ritualer, hvor postulatet bliver udtrykt, og Rappaport fremhæver, at accepten af det ultimative hellighedspostulat bør ske gennem en offentlig handling, som skal være synlig for udøveren og de andre i det religiøse fællesskab (Rappaport 1999, 291). Det er gentagelsen af ritualet, som ”modvirker den nedslidning af de fælles værdier, der uundgåeligt vederfares dem i det daglige liv” (Jensen 2003, 74).

3.2.1. Metodiske konsekvenser af Roy Rappaports teori

Roy Rappaports teoretiske begreber om hellighed, ultimative hellighedspostulater, kosmologiske aksiomer og handlingsnormer muliggør en dybdegående undersøgelse af, hvad der er helligt, og hvad der binder det religiøse fællesskab sammen i islamisk feminisme. Da Rappaport mener, at det hellige er udtrykt i de ultimative hellighedspostulater, vil jeg fokusere på hvilke ultimative hellighedspostulater, der kommer til udtryk i min empiri. Dette betyder konkret, at jeg vil undersøge, hvilke urørlige og uforanderlige grundantagelser der kommer til udtryk i empirien. Rappaport fremhæver, at værdihierarkiet har en adaptiv fordel. Jeg vil derfor også undersøge, hvilke kosmologiske aksiomer og handlingsnormer der udtrykkes i empirien og undersøge, hvorledes disse har undergået en justering i mødet med andre normer og kosmologier. Dette betyder, at jeg i analysen vil lede efter passager, som udtrykker kosmologiske grundantagelser, og som udtrykker konkrete regler og normer. Da Rappaport grundlæggende fokuserer på handling og gøren, vil jeg også undersøge, om der i empirien fremhæves nogle gentagelige handlinger, som det religiøse fællesskab kan underkaste sig ved, og dermed bekræfte hinanden i de ultimative hellighedspostulaters indiskutable sandhed.

3.3. Religionshistorisk og religionsfænomenologisk metode

Martin Geoffroy og Roy Rappaports teorier og de metodiske konsekvenser heraf repræsenterer de teoretiske redskaber, jeg vil benytte i specialets analyseafsnit. De metodiske redskaber, jeg vil benytte til analysen, er religionsvidenskabens to grundlæggende discipliner, nemlig en religionshistorisk og en religionsfænomenologisk metode. Disse metoder er to selvstændige, dog relaterede discipliner (Fibiger og Jensen 2021, 10). Den religionshistoriske metode benyttes overordnet til at formidle, hvordan religioner har fremtrådt og fremtræder i forskellige historiske perioder. Metoden er diakron og beskriver de historiske religioner og deres forandringer igennem tid, fordi ”samfundsforandringer indebærer religionsforandringer og omvendt” (Fibiger og Jensen 2021, 10). Den

religionsfænomenologiske metode er, modsat den religionshistoriske mere systematisk. Dette betyder, at man ved brug af en religionsfænomenologisk metode fokuserer på fænomener på tværs af religioner eller på ét fænomen i én religion. Fokusset er i denne metode ikke på en religion, men derimod på et fænomen, som findes i mange religioner. Den religionsfænomenologiske metodes undersøgelsesobjekter er religiøse fænomener, og disse kan defineres som ”kilder, der relateres til dyrkelse af guder eller til opretholdelse af noget helligt” (Fibiger og Jensen 2021, 83). Til disse kilder spørges der i en religionsfænomenologisk metode til, hvilke fænomener kildeteksterne giver eksempler på. Metoden er deskriptiv, og formålet er at beskrive de dele, som religioner består af. I en religionsfænomenologisk analyse behandles de religiøse fænomener som isolerede fænomener, og der fokuseres ikke på fænomenets tidsmæssige eller geografiske kontekst.

Jeg vil i dette speciale benytte metoderne i et samspil med hinanden ved at tage udgangspunkt i en religionshistorisk kildeanalytisk metode med fokus på det religionsfænomenologiske indhold. Denne fremgangsmåde er inspireret af undervisningen i religionshistorie og religionsfænomenologi på bacheloruddannelsen i religionsvidenskab ved Aarhus Universitet, og af bogen *Andre verdener: indføring i religionshistorie og religionsfænomenologi* (Fibiger og Jensen 2021). I bogen *Andre verdener: indføring i religionshistorie og religionsfænomenologi* fremhæves det, at religionsfænomenologiens manglende fokus på historisk og geografisk kontekstualisering kan lede til den misforståelse, at alle religiøse fænomener kan optræde på alle tider og alle steder. Som det påpeges i bogen:

> Indebærer udeladelsen af tid, rum og kontekst en udeladelse af fænomenets ’situerethed’, dvs. dets placering i den særlige kontekst, der er relevant for at forstå, hvordan det konkrete fænomen har haft betydning for netop de bestemte mennesker på dette sted og i denne bestemte tid (Fibiger og Jensen 2021, 86).

For at opnå en fyldestgørende analyse af et religiøst fænomen, som islamisk feminisme, er det altså fordelagtigt at inddrage elementer fra begge metoder.

Konkret vil fremgangsmåden til analysen af dette speciales empiri følge en elementær religionshistorisk analysemetode. Først og fremmest præsenteres empirien, som består af tre kildetekster. Herefter stilles der spørgsmål til kildeteksternes kontekst – deres historiske, kulturelle, geografiske, sociale og religiøse kontekst. Herunder spørges der til, hvornår og hvordan kildeteksterne er blevet til, samt hvilken tradition de bygger på. Derudover spørges der til, hvilken genre kildeteksterne kan kategoriseres

som. Kildeteksternes centrale emner belyses, og herefter vil følge en beskrivelse af de fænomener, som kildeteksterne giver eksempler på. Disse fænomener kan være institutioner, sociale organisationsformer, roller (herunder eksperter og embeder), ritualer og religiøse praksisformer, teologier, myter, kommunikationsformer og ontologiske grundforestillinger, såsom kosmologier, antropologi, gudsforestillinger, tid og eskatologi. Herefter analyseres kildeteksterne med udgangspunkt i de metodiske konsekvenser, som er draget af Martin Geoffroy og Roy Rappaports teorier, og som er præsenteret i afsnittende ovenfor.

4. Analyse

Med udgangspunkt i ovenstående teori, vil jeg nu analysere den valgte empiri, som repræsenterer fænomenet islamisk feminisme. Empirien udvalgt til formålet er Amina Waduds bog *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam* fra 2006 (Wadud 2006) og bogen *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an* af Asma Barlas fra 2019. Disse to udgivelser er valgt på baggrund af deres toneangivende og centrale placering inden for islamisk feminisme. Forfatterne og deres udgivelser er blandt andet beskrevet som "two treatises that are considered seminal texts of Islamic feminism" (Badran 2009, 324) og min empiri består dermed af den mest banebrydende litteratur inden for emnet. Begge forfattere er bosiddende i USA, hvilket ikke har været et krav i min empiriudvælgelse, men som det blev belyst i det forskningshistoriske afsnit, produceres meget af den islamisk feministiske litteratur på engelsk i lande, hvor den religiøse identitet i højere grad er et individuelt tilvalg.

4.1. Introduktion til empiri

Amina Wadud (1952-) er professor i islamstudier ved Virginia Commonwealth University og har gennem sin karriere primært beskæftiget sig med kvinders rolle i islam. Waduds udgivelser er både baseret på hendes professionelle virke og personlige oplevelser som muslimsk kvinde. Bogen, som blev Waduds gennembrud, *Qur'an and Women*: *Rereding the Sacred Text from a Women's Perspective* (Wadud 1999) er baseret på hendes doktorafhandling og var hendes første forsøg på at inddrage køn som kategori i koraneksegese. Denne metode har været toneangivende for den koraneksegese, der kendetegner den islamisk feministiske disciplin i det 21. århundrede. Wadud gjorde sig særligt bemærket i 1994 ved at give præ-khutbahen[3] i en moske i Cape Town, men også i 2005, hvor hun ledte fredagsbønnen for mænd og kvinder i New York. Denne begivenhed er omdrejningspunkt for Juliane Hammers forskning, jf. dette speciales forskningshistoriske afsnit. Jeg har valgt at undersøge Waduds bog *Inside the Gender Jihad: Women's reform in Islam* fra 2006 frem for *Qur'an and Women: Rereding the Sacred Text from a Woman's Perspective*, fordi Wadud i udgivelsen fra 2006 betegner sig selv som værende pro-feministisk, hvilket hun tidligere har været kritisk over for. Derudover indeholder *Inside the Gender Jihad* refleksioner over hendes tidligere syn på koraneksegese, hvilket

[3] Præ-khutbah er den prædiken, der ligger lige inden fredagsprædiken i en moske.

er relevant for dette speciale (Wadud 2006, 15, 199-200). Som det forskningshistoriske afsnit har illustreret, har Waduds udgivelser været genstand for meget af den forskning, der allerede er udgivet på området. For at bidrage med et nyt perspektiv til den eksisterende forskning, har jeg derfor valgt også at udsætte Waduds udgivelser for mine analytiske spørgsmål.

Asma Barlas (1950-) er en pakistansk forfatter og akademiker, som indtil 2020 var professor ved Ithaca College i New York. Barlas kom til USA og fik politisk asyl, efter hun blev smidt ud af den pakistanske udenrigstjeneste for at have kritiseret landets diktator, general Zia ul Haq (Barlas, Ithaca College u.d.). Barlas har en ph.d. i internationale studier fra Denver University og har gennem sin karriere beskæftiget sig med international politik, islam og koraneksegese samt kvindestudier. Barlas gjorde sig første gang gældende i den islamisk feministiske disciplin i 2002 med bogen *Believing Women in Islam: Unreading Patriarhcal Interpretations of the Qur'an*. I bogen kritiserer Barlas patriarkalske læsninger af Koranen og argumenterer for, at Koranen er antipatriarkalsk og tilskynder kvinders frigørelse. I 2019 udkom en revideret udgave, og det er netop denne udgave, jeg har valgt at inddrage som empiri. Barlas' koraneksegetiske metode bygger på Waduds, dog er der områder, hvorpå de to er forskellige. Barlas er mere kritisk over for betegnelsen islamisk feminisme end Wadud.

Dette ses blandt andet idet Barlas er mere kritisk over for om hendes eget arbejde kategoriseres som islamisk feministisk, medmindre islamisk feminisme forstås ud fra Margot Badrans definition (som også er beskrevet i det forskningshistoriske afsnit): "a discourse of gender equality that derives its mandate from the Qur'an and seeks rights and justice for all human beings across the totality of the public-private continuum" (Barlas 2008, 18). Denne definition accepterer Barlas, fordi den understreger, at ligestillingen mellem kønnene er indeholdt i Koranen. Dette er netop Barlas' standpunkt. Barlas frygter for, at når hun kategoriseres som islamisk feminist, vil hendes arbejde blive forvekslet med sekulære muslimske feminister, som ifølge Barlas læser undertrykkelse ind i islam og frigørelse ind i sekularisering (Barlas 2008, 20). På trods af denne skepsis over for begrebet kategoriserer jeg *Believing Women in Islam* som en del af fænomenet islamisk feminisme, da jeg først og fremmest læner mig opad Badrans definition af fænomenet. Desuden tjener begrebet i sin oprindelse netop til at differentiere islamisk feminisme som et religiøst fænomen og koraneksegetisk disciplin fra de liberale og socialistisk muslimske feminister, som orienterer sig mod sekulære værdier frem for religiøse

værdier. Derfor mener jeg, at kategoriseringen af Barlas' arbejde som islamisk feministisk netop differentierer det fra sekulære muslimske feminister. Der ligger derfor en opgave i at formidle og udbrede viden om henholdsvis forskellen på disse to positioner eller - som i dette speciale - at analysere islamisk feminisme med det formål at uddrage og udbrede ny viden om fænomenet.

4.2. Analyse af *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam* af Amina Wadud

Inside the Gender Jihad udkom i 2006 i kølvandet på Waduds fredagsbøn i New York i 2005. Denne begivenhed skabte international bevågenhed og gav anledning til kontroverser og diskussioner over kvinders muligheder og rettigheder - specifikt som bønneledere, men også generelt som muslimer. Wadud var ikke synlig i medierne efter begivenheden, men hun udgav i stedet *Inside the Gender Jihad,* og kildeteksten belyser derfor også den kritik, hun modtog i denne forbindelse (Wadud 2006, viii). Bogen er en semi-autobiografisk bog, idet det overordnede narrativ er Waduds bevægelse ind i islam og hendes oplevelser af ulighed, som hun har haft som muslimsk kvinde og professor i islamstudier. På baggrund af disse oplevelser beskriver Wadud sine feministisk-teoretiske perspektiver på Koranen og islam. Det drivende argument i bogen er, at ligestilling mellem kønnene er afgørende for at opretholde den guddommeligt indstiftede orden i verden (Wadud 2006, 10).

Wadud skriver fra et amerikansk udgangspunkt, og det empiriske indhold i kildeteksten stammer fra Waduds egne observationer i hendes hjemland, men også observationer, hun har gjort i henholdsvis Mellemøsten, Europa, Sydøstasien og Afrika (Wadud 2006, 3). Kildetekstens historiske kontekst er det senmoderne samfund, og som nævnt i gennemgangen af Martin Geoffroys teori, er dette samfund karakteriseret ved individualisering, anti-institutionalisering, globalisering og aftraditionalisering. I denne tidsperiode er der også et øget fokus på ligestilling mellem kønnene, og flere kvinder og piger end tidligere er aktive på uddannelsesinstitutionerne og på arbejdsmarkedet. Kildetekstens religiøse kontekst er islam i det 21. århundrede. Med Waduds amerikanske udgangspunkt er der tale om islam som minoritetsreligion i et samfund, der primært er orienteret mod sekularisme. Dette har den konsekvens, at en synlig muslimsk identitet ofte er et personligt tilvalg (jf. Juliane Hammers forskning, som er præsenteret tidligere

i dette speciale). Wadud er grundlæggende forankret i en modernistisk islamisk tradition, og hun trækker særligt på arven efter den islamiske tænker Fazlur Rahman (1919-1988). Rahman præsenterede i det 20. århundrede en reformistisk og modernistisk koraneksegetisk metode, hvormed han forsøgte at tilpasse islam, således at muslimer kunne deltage og gøre sig relevante i den moderne verden (Kersten 2019, 65). Det var afgørende for Rahman, at det ikke drejede sig om at forkaste Koranen, men derimod om at forny og vække islam gennem en genfortolkning af Koranens budskaber. Grundlæggende ønskede Rahman at forstå Koranen i sin totalitet som en holistisk tekst, der giver udtryk for et bestemt verdenssyn (Kersten 2019, 66). Wadud skriver sig ind i denne tradition og har Koranen som sin ”main source of inspiration to transform historical practices of gender asymmetry” (Wadud 2006, 10). Hun argumenterer altså for, at det er muligt at tage udgangspunkt i Koranen for at forandre og modernisere islam.

Wadud beskriver, at formålet med hendes udgivelse er at reformere islam. Samtidig omtaler Wadud også denne reform som et paradigmeskift i islamisk tænkning og som en transformation af islam (Wadud 2006, 11). I forhold til Margot Badrans sondring mellem transformation og reformation er det dog nærmere en transformation end en reformation af islam, som Wadud præsenterer i kildeteksten, idet hun ønsker at indtænke køn i koraneksgesen. Dermed ønsker Wadud at tilføje, snarere end at fjerne noget fra islam. Wadud konverterede fra metodisme til islam 1972 under den såkaldte anden bølge af feminisme i vesten. Dette har haft stor betydning for hendes forfatterskab og dermed også denne kilde (Wadud 2006, 3). Den feministiske bevægelse gav Wadud et sprog for ligestilling og kvinderettigheder, som hun har overført til sit arbejde med islamisk teologi og i sin identitet som muslim. Dette resulterer i, at Wadud betegner sig selv ”pro-faith, profeminist muslim woman” (Wadud 2006, 4). Dermed er kildeteksten også påvirket af den globale feminisme.

Ud over at være en semi-autobiografisk bog kan *Inside the Gender Jihad* som religionshistorisk kilde karakteriseres som en ikke-narrativ tekst, også kaldet en diskursiv tekst (H. J. Jensen 2021, 103). Diskursive tekster kan være bønner, lister, ritualinstrukser, belæringer, diskussioner eller polemiker (Jensen 2021,103). I dette tilfælde har kildeteksten karakter af at være en diskussion af - og polemik mod - det bestående. Dette fordi kildetekstens primære formål er at præsentere perspektiver, som skal lede til en transformation af islam. I kildeteksten yder Wadud kritik mod de patriarkalske læsninger af Koranen og de heraf afledte normer, som ifølge Wadud forhindrer kvinder i at

udleve deres fulde potentiale som mennesker (Wadud 2006, 2). En polemisk diskursiv tekst er kendetegnet ved at kritisere de bestående forestillinger og normer, men også at formulere og formidle det nye normative grundlag, hvorpå vedkomnes overbevisning står (H. J. Jensen 2021, 121). Det er netop denne vekslen mellem kritik af de hidtidige læsninger af Koranen og fremstillingen af Waduds egne teoretiske perspektiver på Koranen og islam, som foregår i kildeteksten.

Det primære tema i kildeteksten er (som titlen indikerer) ”Gender *Jihad”*. *Jihad* forstås i denne kontekst som den menneskelige stræben eller kamp for at gøre det rigtige i den rette tro. Gender *Jihad* kan derfor oversættes til kønskamp. Som tema i kildeteksten drejer denne kønskamp sig om at transformere islam ved at inddrage køn som en kategori i fortolkningen af Koranen med det formål at opnå ligestilling mellem kønnene i islam og dermed opfylde Guds vilje (Wadud 2006, 85). Afledt af dette primære tema er temaer som islam i det 21. århundrede, Koranen og koraneksegese og Allah som *al-Wadud,* en retfærdig og kærlig gud (Wadud 2006, 2) samt feminisme og kvinders religiøsitet omdrejningspunkter i kildeteksten.

De religionsfænomenologiske hovedpunkter i *Inside the Gender Jihad* er ontologiske grundforestillinger, inklusive teologier, roller og religiøse praksisformer. Det teologiske indhold er centralt i kildeteksten i kraft af, at både kildetekstens genre anses som en polemisk diskursiv tekst, men også fordi Wadud argumenterer for, at svaret på den kønskamp, hun ønsker at kæmpe, kan findes i den islamiske teologi (Wadud 2006, 187). Wadud forstår grundlæggende Gud som en omnipresent og omniscient overnaturlig skikkelse, som garanterer ligestillingen mellem mænd og kvinder (Wadud 2006, 30). Guds omsciente karakter udtrykkes på følgende måde: “the Creator of the Universe knows and has always known the actual reality of movement of the matter in the universe” (Wadud 2006, 212). På baggrund af denne forståelse beskrives Gud som den ultimative dommer over mennesket (Wadud 2006, 40). Wadud tilskriver sig det islamiske åbenbaringsbegreb, hvor Gud har åbenbaret sine ord i Koranen gennem Muhammad. På baggrund af dette fremhæver Wadud, at det udelukkende er gennem koraneksegese, at mennesker kan opnå en forståelse af hensigten med disse ord (Wadud 2006, 197). Den religiøse praksisform, der gives eksempel på i kildeteksten, er altså koraneksegese, som spiller en afgørende rolle i den forandring af islam, som Wadud ønsker at bidrage til.

I forbindelse med koraneksegese kommer fænomenet roller til udtryk. De to roller, der gives eksempler på i *Inside the Gender Jihad*, er Muhammads profetrolle og menneskets rolle som et individ, der kan handle frit, i forhold til at vælge Gud til[4]. Muhammad fremhæves som værende "the exemplar *par excellence* under the specific circumstances of his community" (Wadud 2006, 43). Wadud lægger i kildeteksten vægt på, at Koranen bør forstås i lyset af den specifikke kontekst Muhammad levede i, nemlig det 7. århundredes Arabien, og det faktum, at han var en mand (Wadud 2006, 214). Wadud fremhæver, at det 7. århundredes Arabien var et patriarkalsk samfund, hvor kvinder havde få eller ingen rettigheder, og deres roller var bundet op på deres biologi som mødre og omsorgspersoner (Wadud 2006, 47). Dette faktum bør man ifølge Wadud inddrage i arbejdet med koraneksegese for at skabe en forandring, der kan lede til øget ligestilling mellem mænd og kvinder. Derudover skriver Wadud, at "the mind of the Prophet acts as a filter through which divine disclosure takes place" (Wadud 2006, 214). I kildeteksten forstås Muhammad udelukkende som et sendebud. Wadud er kritisk over for den rolle, man tidligere har tillagt profeten, hvis handlinger har været forbilledlige, og grundlaget for flere fundamentale principper i islam (Wadud 2006, 43). At profeten var en mand, er relevant i Waduds optik da hun påpeger, at dette har betydet, at Gud primært henvendte sig til det mandlige køn og i mindre grad til kvinder, fordi Gud tilfældigvis kommunikerede med en mand. Da det primært har været mænd, der gennem historien har fortolket Koranen, har de fokuseret på det indhold i Koranen, som talte til dem, hvilket har skabt den kønslige ulighed i de hidtidige udlægninger af Koranen (Wadud 2006, 216). Det er i denne sammenhæng, at mennesket som et individ med et råderum til at handle frit bliver relevant. I kildeteksten tildeles mennesket en aktiv rolle og et ansvar for at islam og Koranen bevarer sin relevans i det aktuelle samfund (Wadud 2006, 192). Wadud tildeler mennesket denne rolle, fordi hun grundlæggende forstår islam som "engaged surrender", altså som engageret overgivelse. Dermed afviger hun fra den normative forståelse af islam som underkasten sig for Guds vilje (Wadud 2006, 23). Wadud afviser begrebet underkastelse, fordi det hentyder til en ikke-frivillig handling. Hun anser derimod dét at være muslim som en frivillig handling, og derfor finder hun betegnelsen engageret overgivelse mere passende (Wadud 2006, 23). Konsekvensen af en sådan forståelse af islam er, at Wadud tillægger mennesket en rolle som handlefrit individ, der kan vælge til og fra. Wadud understreger, at hvis man har valgt at engagere

[4] Waduds betegnelse er "human agent" og "human agency".

sig i at overgive sig til islam bør det lede til en højere grad af personlig deltagelse i formuleringen og udlægningen af Guds vilje og meningen med islam. Dette engagement i islam, kan lade sig gøre gennem koraneksegese (Wadud 2006, 22-23). Wadud argumenterer for, at dette vil gøre islam til en mere dynamisk religion (Wadud 2006, 24). Et konkret eksempel på dette er Waduds gennemgang af koranverset Q4:34, som udtrykker, at mænd har lov til at disciplinere eller tugte ulydige kvinder. Verset lyder således:

> Mænd står over kvinder, fordi Gud har givet nogle fortrin frem for andre, og fordi de har givet ud af deres ejendom. De kvinder, der handler ret, er lydige og vogter det skjulte, fordi Gud vogter det. De fra hvem I frygter genstridighed, skal I formane, lade alene i sengen og slå. Hvis de så adlyder jer, skal I ikke foretage jer mere mod dem. Gud er ophøjet og stor. (Q4:34, oversat af Ellen Wullf, 2006)

Wadud har tidligere i *Qur'an and Women: Rereding the Sacred Text from a Women's Perspective* beskæftiget sig med dette vers. Her argumenterede hun for, at verset udtrykte, at hustruafstraffelse var almindeligt i Koranens åbenbaringssamtid, men at der i verset fastsættes en ramme for hvornår og hvordan dette må udføres. Dermed mente Wadud at påvise, at verset viser en bevægelse mod en begrænsning af hustruafstraffelse (Wadud 1999, 64-73). Da Wadud argumenterer grundlæggende for, at mennesket selv er ansvarligt for at skabe mening med Guds ord, konstaterer hun i *Inside the Gender Jihad*, at verset nu er uacceptabelt ifølge hendes eget moralske kompas og i lyset af det nuværende samfunds normer og praksisser. Resultatet af denne refleksion er, at Wadud afviser verset: "I have finally come to say "no" outright to the literal implementaiton of this passage" (Wadud 2006, 200). Wadud understreger, at også hendes fortolkninger, (eller i dette tilfælde afvisning) af Koranen er et udtryk for hendes egen historiske kontekst, og at hun er fri til at finde netop den mening med Koranen, som hun finder rigtig (Wadud 2006, 197).

I forståelsen af islam som engageret overgivelse giver kildeteksten også udtryk for en ontologisk forestilling om forholdet mellem Gud og mennesker, idet begrebet konstruerer et dynamisk forhold mellem de to. Wadud beskriver det således: "Engaged surrender binds human agency and divine will into the dynamic and enduring relationship" (Wadud 2006, 24). Det er bevidstheden om valgfrihed, som skaber det dynamiske forhold mellem Gud og mennesker, i modsætningen til at agere marionetdukke for de eksisterende fortolkninger af Koranen, som ifølge Wadud tidligere har været tilfældet og stadigvæk er det i flere andre religiøse positioner inden for islam (Wadud 2006,23). I kildeteksten gives der også udtryk for en kosmologisk forestilling om den

almægtige guddom, som i sidste ende suverænt bestemmer over verdens og menneskets skæbne. Denne ontologiske forestilling synes at indeholde et paradoks, som Wadud ikke italesætter. Paradokset består i, at hvis man overgiver sig til en almægtig guddom, har man i teorien afskrevet sig sin valgfrihed, fordi denne er irrelevant, hvis guddommen har magt over én. Omvendt, hvis mennesket har en valgfrihed og er et handlefrit individ, som Wadud betegner det, så har guddommen ikke magten over individet, og er dermed ikke en almægtig guddom. I Waduds teologi er Gud netop en almægtig guddom, som suverænt bestemmer over et menneske med valgfrihed og selvbestemmelse, og heri består den teologiske inkonsistens og paradokset.

Begrebet *tawhid,* Guds enhed, er også centralt i kildeteksten. Det opfattes her som det princip, der opretholder den kosmiske orden: "*tawhid* is the operating principle of equilibrium and cosmic harmony. It operates between the metaphysical and physical realities of the created universe, as well as within them both" (Wadud 2006, 28). Dette leder mig til inddragelsen af Roy Rappaports teoretiske begreber.

Den kosmologiske grundantagelse om Guds enhed kan med Rappaports begreber karakteriseres som et ultimativt hellighedspostulat. Det er et ultimativt hellighedspostulat, fordi det hverken kan verificeres eller falsificeres, og som citatet ovenfor indikerer, er postulatet ukonkret men gør sig gældende i både den fysiske og metafysiske verden. Wadud påpeger, at "islam is only possible with *tawhid*" (Wadud 2006, 185), hvilket gør postulatet til en urørlig og uforanderlig grundsten i islam. Wadud tilføjer til dette ultimative hellighedspostulat, at Guds enhed ikke blot drejer sig om monoteisme. Det kan også forstås som et socialt begreb, som understreger alle menneskers enhed under Gud, uanset køn, race eller socialklasse (Wadud 2006, 185). Denne forståelse af Guds enhed leder Wadud til at formulere en teori, som hun kalder "The Tawhidic Paradigm" (Wadud 2006, 24). Rationalet bag det tawhidiske paradigme er, at Koranen udtrykker, at alle skabninger er inddelt i par - såsom mænd og kvinder, sol og måne, dag og nat. Bortset fra Gud som ikke er skabt, men derimod står udenfor disse pardannelser, hvorfra han bevarer den kosmiske orden. På baggrund af dette og koranverset Q58:7, som udtrykker, at når to mennesker er sammen, er Gud den tredje blandt dem, legitimerer Wadud sin teori, som hun illustrerer som en trekant (Wadud 2006, 30):

Allah

I Thou

Gud er altså på grund af sin enhed placeret som det højeste punkt i trekanten, mens de to mennesker er placeret på den horisontale linje herunder. Hvis det ene af de to mennesker sætter sig selv over det andet, indtager vedkomne Guds position, og anfægter dermed det ultimative hellighedspostulat og begår *shirk*, flerguderi. Dette leder Wadud til den konklusion, at Guds enhed kun kan opretholdes, hvis mænd og kvinder er ligestillede, og at al form for undertrykkelse er *shirk*[5]. Med undertrykkelse mener Wadud udsagn som ”woman is *not* to man as man is to woman” og ”men and women are equal in islam…but men have a degree over them”. Disse udtryk har Wadud ofte mødt i sit personlige liv, og hun argumenterer for, at når disse ord manifesterer sig i samfundet, placerer det kvinder i en underordnet position i forhold til mænd (Wadud 2006, 24-25). Det tawhidiske paradigme er et eksempel på et kosmologisk aksiom, da teorien udtrykker en kosmologisk grundantagelse, som i højere grad end det ultimative hellighedspostulat er konkret, idet aksiomet udtrykker en social forskrift i samfundet, nemlig ligestillingen mellem mænd og kvinder. Afledt af det kosmologiske aksiom formulerer Wadud følgende handlingsnorm:

> The *tawhidic* paradigm becomes the inspiration for removing gender stratification from all levels of social interaction: public and private, ritual and political…. Social, liturgical, and political functions become determined by the capacity of both women and men in a larger realm of education, dedication, and contribution with no arbitrary exclusion of women from performing any of these functions (Wadud 2006, 32).

Handlingsnormen er mere håndgribelig end det kosmologiske aksiom, da der henvises til konkrete områder, hvorpå der ved hjælp af det tawhidiske paradigme skal skabes en forandring. Det tawhidiske paradigme er altså et udtryk for et værdihierarki, som øverst har det ultimative hellighedspostulat om Guds enhed som den urørlige grundantagelse. Afledt heraf er den mere konkrete antagelse om ligestilling mellem mænd og kvinder, hvilket leder til en handlingsnorm, som gør det ultimative hellighedspostulat relevant i det eksisterende samfund.

Ifølge ovenstående gennemgang af det religionsfænomenologiske indhold i *Inside the Gender Jihad* kan postulatet om Allah som en kærlig og retfærdig gud også karakteriseres som et ultimativt hellighedspostulat. Dette udsagn kan heller ikke hverken

[5] I artiklen, ”Islam Beyong Patriarchy Through Gender Inclusive Qur’anic Analysis” fra 2009, præciserer Wadud at det er patriarkatet som samfundsstruktur, der er *shirk* (Wadud 2009, 109)

verificeres eller falsificeres. På baggrund af Waduds egen forståelse af retfærdighed udleder hun, at Gud dermed ikke tilskynder ulighed mellem kønnene (Wadud 2006, 4). Wadud fortolker her, hvordan det ultimative hellighedspostulat har konsekvenser for, hvordan verden er indrettet, hvilket med Rappaports begreber er et kosmologisk aksiom. På baggrund af dette fastslår Wadud vigtigheden i at udfordre de bestående læsninger af Koranen og implementere køn som en kategori i en feministisk koraneksegese. Formålet med den feministiske koraneksegese er følgende: "We need to make the text mean more for women's full human dignity than it has been conceived to do or applied towards at any other time in Muslim history" (Wadud 2006, 204). Dette citat er et eksempel på en handlingsnorm, da det netop henviser til en konkret handling.

Det sidste ultimative hellighedspostulat, jeg vil fremhæve, relaterer sig til eksemplet fra specialets teori- og metodeafsnit. I gennemgangen af Rappaports teori fremhævede jeg *shahada,* den islamiske trosbekendelse, som et eksempel på et ultimativt hellighedspostulat. Her beskrev jeg, at et kosmologisk aksiom afledt heraf er åbenbaringsbegrebet, nemlig at Koranen er Guds åbenbaringer overdraget til Muhammad, og dermed er Koranen Guds ord. Wadud tilskriver sig dette ultimative hellighedspostulat og åbenbaringsbegrebet og understreger, at det ikke er muligt at ændre på Koranens ord, da disse ord er uforanderlige (Wadud 2006, 206). Den handlingsnorm, hun udleder heraf, er, at Koranen netop bør fortolkes ved hjælp af en kontekstualistisk og historisk tilgang til teksten. Ovenstående understreger handlingsnormernes foranderlighed, idet Wadud udleder handlingsnormen, fordi hun er indlejret i en feministisk kontekst, hvor hun først og fremmest er kritisk over for Muhammads filter, på grund af profetens mandlige køn. Derudover udleder hun denne handlingsnorm, fordi hun er indlejret i en modernistisk tradition, som forstår Koranen som en historisk skabt tekst, der giver udtryk for et bestemt verdenssyn.

Da det hellige er udtrykt i de ultimative hellighedspostulater, er det hellige i *Inside the Gender Jihad* altså Guds enhed, Gud som en kærlig og retfærdig gud og Koranen som Guds ord. Desuden fremstår postulatet om, at Gud ikke tilskynder ulighed mellem mænd og kvinder, og at ligestilling er afgørende for at opretholde kosmos, også som helligt. Postulatet er helligt, fordi det i Waduds argumentation ikke kan diskuteres og er evigt gyldigt. Derudover kan man anskue ønsket om en transformation af islam som helligt i *Inside the Gender Jihad*, da Wadud fremsætter det som en urørlig sandhed, at der skal skabes en forandring og et paradigmeskift i islamisk tænkning for at opfylde

Guds vilje. Den eneste religiøse praksisfrom og gøren, der kommer til udtryk i *Inside the Gender Jihad*, er som nævnt koraneksegese. Det må derfor forstås som den gentagelige handling, hvormed det religiøse fællesskab kan underkaste sig og bekræfte hinanden i de ultimative hellighedspostulaters sandhed. Jf. Rappaports teori er formålet med den gentagelige handling (i dette tilfælde koraneksgesen) netop at producere fortolkninger af virkeligheden, hvilket grundlæggende er dét som gør religioner dynamiske. Islam viser sig at have en adaptiv fordel, netop i form af eksegesen, hvilket kommer til udtryk i Waduds argumentation.

Ovenstående gennemgang af de ultimative hellighedspostulater, de kosmologiske aksiomer og handlingsnormer illustrerer den adaptive fordel som værdihierarkiet har. Wadud legitimerer sit feministiske projekt med udgangspunkt i de ultimative hellighedspostulater, som grundlæggende er urørligere og dermed upåvirket af historiens gang. Waduds reformprojekt er derimod i høj grad påvirket og muliggjort af den historiske, kulturelle og religiøse kontekst hun befinder sig i. Wadud forsøger at tilpasse islam til den historiske kontekst, hun er indlejret i ved at fremsætte teorier, som det tawhidiske paradigme, der legitimerer ligestilling i alle sfærer, uden at anfægte det ultimative hellighedspostulat. Ifølge Rappaport er det netop denne adaptive fordel, som muliggør, at religioner kan fortsætte med at eksistere i et forandret samfund. Ud over at tilpasse islam til det øgede fokus på ligestilling og feminisme kan man også anskue *Inside the Gender Jihad* som et forsøg på at tilpasse islam den individualisering, som det senmoderne samfund er kendetegnet ved. Dette er eksemplificeret ved begrebet engageret overgivelse, hvormed Wadud aktiverer individet og peger på, at forholdet mellem Allah og mennesker skal være dynamisk og vedvarende. Netop ordet vedvarende er centralt, da det understreger Waduds indlejring i en kontekst, hvor mennesket har en tendens til flygtighed, og hvor den religiøse identitet i højere grad er et tilvalg. Med udgangspunkt i ovenstående analyse vil jeg i det følgende afsnit forsøge at konstatere Waduds religiøsitetstype, som den kommer til udtryk i *Inside the Gender Jihad.*

Med Martin Geoffroys begreber er Waduds syn på sandhedspostulaterne, at disse er uantastelige. Dette kommer til udtryk i de ultimative hellighedspostulaters indiskutabelhed, som er gennemgået ovenfor. Dette dogmatiske forsvar er kendetegnet ved den intransigente religiøsitetstype. Waduds syn på helligteksten er i højere grad dynamisk. Det udtrykkes gentagende gange i kildeteksten, at Koranen som tekst er skabt i en historisk kontekst, og at hvert individ bør forholde sig til teksten med udgangspunkt

i egen etik og moral samt historisk og kulturelle kontekst for at kunne benytte den som vejledning i sit liv (Wadud 2006, 22-23, 192). Dette peger væk fra den intransigente religiøsitetstype, da det bryder med denne types tidløse opfattelse af historien og påstand om helligtekstens absolutte autoritet. Den individualistiske forholden-sig-til Koranen kan lede til, at der om muligt er én sandhed for hvert individ, hvilket den relativistiske religiøsitetstype er kendetegnet ved. Dette understøttes af, at Wadud netop forstår sig selv som fri til at finde den mening med Koranen, som hun finder rigtig, jf. hendes afvisning af Q4:34. At Wadud tildeler mennesket en aktiv rolle og et ansvar for islam, som skal sikre Koranens relevans i det aktuelle samfund, kan anses som en individualisering af koraneksegesen. Men denne individualisering af koraneksegesen tjener netop til at sikre islams overlevelse, og opmærksomheden på traditionens overlevelse er et træk fra den konservative religiøsitetstype.

I *Inside the Gender Jihad* udtrykkes der ikke et syn på andre religioner, men derimod på andre religiøse positioner inden for islam. Grundlæggende er Waduds syn på disse andre religiøse positioner følgende:

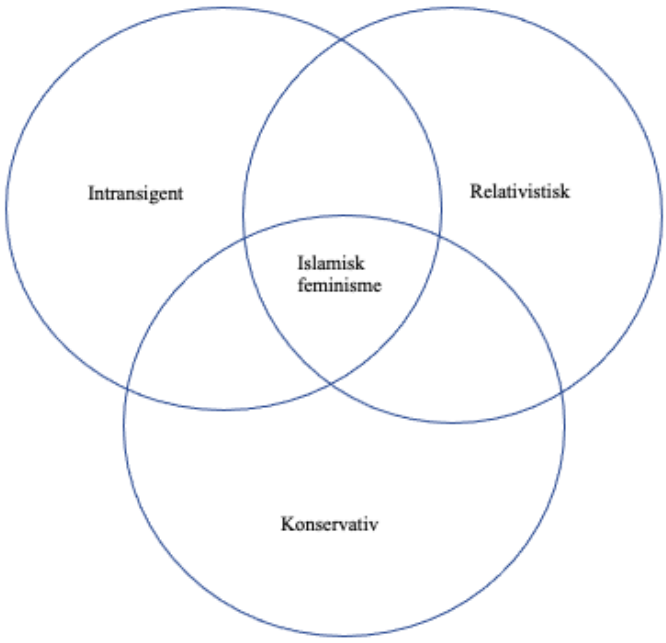
> Neither their "islam" nor my "islam" has ultimate privilege. We are all part of a complex whole, in constant motion and manifestation through the history of multifaceted but totally human constructions of "islam" (Wadud 2006, 6).

Wadud anerkender her, at hverken den ene eller anden forståelse af islam har forrang frem for hinanden. Dette udtrykker nærmest en ubegrænset tolerance over for alle forståelser af islam, hvilket er karakteristisk for den relativistiske religiøsitetstype. Men da kildeteksten er en polemistisk diskursiv tekst, er tolerance ikke det primære forhold til andre religiøsiteststyper inden for islam, som Wadud udtrykker i kildeteksten. Wadud er gennemgående kritisk over for mænd, primært dem, som tidligere har drevet koraneksegese (Wadud 2006, 53). Hun er kritisk over for konservative muslimske mænd, da disse ifølge Wadud, forstår et fuldendt menneske som en mand, og mener, at en kvinde ikke bør drage unødig opmærksomhed til sig. Hun er også kritisk over for progressive muslimske mænd, der til trods for også at forstå kvinder som fuldendte mennesker, argumenterer for, at kvinder ikke skal være "too much woman" (Wadud 2006, 183). Derudover udtrykker Wadud også skuffelse over selvsamme gruppe af muslimer, fordi de ikke har støttet hende i hendes kønskamp (Wadud 2006, 190-191). Hermed fremhæver Wadud, at hun tilhører en minoritetsposition inden for religionen, idet hun laver en grænsedragning over for de andre religiøse positioner inden for islam. Dette er et enklavistisk

og dermed også intransigent træk. Dette kendetegner dog ikke Waduds syn på andre religioner, da det som nævnt ikke belyses i kildeteksten.

På trods af de enklavistiske træk som udtrykkes i *Inside the Gender Jihad*, er formålet med Waduds feministiske koraneksegese netop at sørge for, at islam og Koranen fortsat er relevant i det senmoderne samfund. Forholdet til det omkringliggende samfund er derfor positivt, og kildeteksten udtrykker et ønske om at deltage i dette samfund. Wadud er ikke i kamp mod moderniteten og ønsker netop at forene islam med moderne universelle menneskerettighedsprincipper (Wadud 2006, 16-17). Både den intransigente og den relativistiske religiøsitetstype er udfordrede i deltagelsen i det omkringliggende samfund, og dette standpunkt peger derfor mod den konservative religiøsitetstype. Dog udtrykker Wadud et ønske om en forandring i samfundet (jf. det tawhidiske paradigmes implementering i samfundet), dermed understøtter hun ikke samfundets rammer uden forbehold, som ellers kendetegner den konservative religiøsitetstype.

I min analyse af *Inside the Gender Jihad* har det altså vist sig, at der er elementer, som peger på, at Waduds religiøsitetstype kan bestemmes som henholdsvis relativistisk, intransigent, og konservativ. Dette har jeg illustreret med figuren nedenfor, som er inspireret af Geoffroys illustration af religiøsitetstyperne.



Figur 2: Illustration af Waduds religiøsitetstype

Waduds religiøsitet er et eksempel på, at flere religiøsitetstyper er til stede synkront i nutiden, og at disse overlapper hinanden, hvilket netop er en mulighed ifølge Geoffroys

teori. Waduds ubegrænsede tolerance over for andre meningssystemer (bortset fra konservative og progressive muslimers) og hendes fokus på en decentraliseret magtstuktur, hvor den religiøse autoritet ikke er pålagt én person, gør det muligt at bestemme hendes religiøsitetstype som relativistisk. Desuden tilvælger Wadud elementer fra den globale feminisme, hvilket også er et element fra den relativistiske religiøsitetstype. Det er Waduds forsvar af nogle bestemte dogmer og hendes klare grænsedragning og intolerance over for andre positioner inden for islam, der gør det muligt at bestemme hendes religiøsitetstype som intransigent. Selvom Wadud gentagende gange påpeger, at hun ønsker at reformere islam, handler det ikke om at reformere trosopfattelsen eller åbenbaringsbegrebet i islam. Det handler derimod om at gøre det muligt at deltage i eksegesetraditionen på trods af hendes minoritetsposition som kvinde i denne tradition. Wadud respekterer eksegesen som den eneste vej til en forståelse af Guds ord. Ved at deltage i eksegesetraditionen vil hun udlede nye handlingsnormer, som kan lede til øget ligestilling mellem kønnene og dermed sikre islams tilpasning til det senmoderne samfund. Det er denne respekt for traditionen, som peger mod den konservative religiøsitetstype.

4.3. Analyse af *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an* af Asma Barlas

Asma Barlas' bog *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an* fra 2019 er som nævnt en revideret udgave af bogen, der bærer samme titel fra 2002. Den reviderede udgave fra 2019 udkom på baggrund af en udvikling i litteraturen om muslimske kvinders rettigheder, islamisk feminisme og koraneksegese (Barlas 2019, xiv). Den reviderede udgave indeholder derfor to nye kapitler, hvor Barlas responderer på den udvikling, der er sket på området siden 2002. I *Believing Women in Islam* er det centrale spørgsmål, hvorvidt Koranen er en patriarkalsk og misogyn tekst eller ej. I samme anledning spørger Barlas, om Koranen behandler mænd som det normative og dermed privilegerer mænd over kvinder i kraft af deres biologi som mænd. Derudover spørger Barlas, om Koranen tillader og opmuntrer til kvindefrigørelse, herunder om Koranens teologi udfordrer ulighed mellem kønnene og patriarkatet som samfundsstruktur (Barlas 2019, 1-2). Formålet med bogen er at udfordre de hidtidige læsninger af Koranen og tilbyde en læsning, som medvirker til at kvinder kan "struggle for equality from within the framework of the Qur'ans teachings") (Barlas 2019 1). Dette citat bekræfter, at Barlas' arbejde kan kategoriseres som islamisk feministisk, hvis man følger Margot

Badrans definition (jf. den modstand Barlas' ellers har haft mod begrebet, som blev præsenteres i empiripræsentationen). Med et teologisk og epistemologisk udgangspunkt samt en historisk og kontekstuel eksegetisk metode ønsker Barlas at udgøre en modstemme til de autoritære og patriarkalske læsninger af Koranen. Ifølge Barlas vil dette have en betydning for muslimske kvinders fremtid (Barlas 2019, 2).

Believing Women in Islam er skrevet i USA i det 21. århundrede. Kildeteksten er dermed blevet til i et senmoderne samfund, og som nævnt i gennemgangen af *Inside the Gender Jihad* er dette samfund kendetegnet ved individualisme, globalisering og aftraditionalisering. Det amerikanske senmoderne samfund er orienteret mod en sekulær og liberal tankegang, der er fokuseret på individets rettigheder, og hvor disse rettigheder og dertilhørende frihed prioriteres højt. Kildetekstens religiøse kontekst er således islam som minoritetsreligion i et samfund, hvis offentlighed primært orienterer sig mod sekulære værdier. *Believing Women in Islam* er indlejret i en akademisk og teologisk social kontekst. Barlas skriver sig ind i samme tradition som Wadud, idet hun bygger videre på Waduds forståelse af koraneksegese. Barlas anerkender Waduds teoretiske perspektiver som de eneste, der omfavner Koranens "internal unity" (Barlas 2019, 238), men forholder sig kritisk til, at Wadud skriver om patriarkalske læsninger af Koranen, uden at definere hvad hun forstår ved et patriarkat (Barlas 2019, 238). *Believing Women in Islam* er også indlejret i den modernistiske islamiske tradition, og Barlas trækker eksplicit på Fazlur Rahmans synspunkter, både på et generelt og mere specifikt plan. På det generelle plan kommer dette til udtryk i kildeteksten, idet Barlas forstår Koranen som genstand for evige fortolkningsmuligheder, og at det er i sin evne til at skabe mening for nye generationer, at Koranen konstituerer sig som en levende og universel tekst (Barlas 2019, 39). Specifikt trækker Barlas på Rahmans koraneksegetiske teori om en dobbelt bevægelse (kendt som "the double movement theory"), som drejer sig om først at undersøge den historiske kontekst og det kulturelle miljø, hvori Koranen blev åbenbaret (Akbar 2020, 134). Denne viden benyttes herefter til at skelne mellem, hvad i Koranen der kan tolkes som universelt, og hvad der skal forstås som specifikt for koranens åbenbaringskontekst. Rahman ønskede på baggrund af det universelle indhold at udpege etiske idealer, som skulle lede de muslimske samfund til at udvikle den rette lovgivning. Barlas er inspireret af Rahmans teori, men hendes formål med at undersøge Koranens historiske og kulturelle kontekst, det hun kalder at læse foran teksten (Barlas 2019, 24), er at genfinde det skriftlige grundlag for ligestilling i islam (Barls 2019, 265). Barlas er

ikke på samme måde drevet af et ønske om at reformere islam, som Wadud udtrykker det i *Inside the Gender Jihad.* Hendes primære sigte er at udfordre patriarkalske læsninger af Koranen.

Believing Women in Islam kan ligesom *Inside the Gender Jihad* karakteriseres som en diskursiv tekst. Kildeteksten er i høj grad en polemisk diskursiv tekst, idet formålet med bogen er at påvise, hvor de hidtidige læsninger har misforstået og overset den rette læsning af Koranen og at fremlægge den rette læsning, som kan genfinde det skriftlige grundlag for ligestilling mellem kønnene. Som det kendetegner genren, kritiserer og polemiserer Barlas mod de bestående forestillinger og normer. Barlas polemiserer i kildeteksten mod to positioner. Først og fremmest de hidtidige konservative læsninger af Koranen, som har fortolket at Koranen udtrykker en ontologisk forskel på mænd og kvinder, og at Gud derfor har rangeret mænd højere end kvinder. Barlas understreger, at dette har medvirket til at kvinder har været fastlåst i ”seventh-century modes of male authority even though the world has changed” (Barlas 2019, 264). Derudover polemiserer Barlas mod sekulære muslimske feminister, som ønsker at sekularisere Koranen, og sætter spørgsmålstegn ved Koranens hellighed. Barlas fremhæver, at dette spørgsmål krænker det teologiske grundlag i islam, og hvis man tilskriver sig dette, vil det ”put one outside the pale of Islam” (Barlas 2019, 263). Hun anser altså sekulære muslimske feminister som værende udenfor den islamiske tradition. Som det også kendetegner genren, præsenterer Barlas sit modsvar til de bestående forhold, og Barlas veksler i kildeteksten mellem at fremlægge en kritik af de hidtidige læsninger af Koranen og at fremlægge sin egen fremgangsmåde.

Det overordnede tema i kildeteksten er lighed og ligestilling mellem kønnene, og hvorledes disse temaer er indeholdt i Koranen. Dermed er koraneksegese også et centralt emne i kildeteksten, da det er gennem eksegesen, at Barlas vil vise at Koranen grundlæggende er en anti-patriarkalsk tekst. Herunder optræder flere temaer som ulighed, undertrykkelse, kvinder og mænds roller gennem historien, patriarki og anti-patriarki, og koranens lære om køn og kvinder.

De fænomenologiske hovedpunkter i *Believing Women in Islam* er sociale organisationsformer, ontologiske grundforestillinger, inklusive teologi og kosmologi, religiøse praksisformer og roller. Patriarkatet som en social organisationsform er et centralt fænomen i kildeteksten, idet Barlas grundlæggende ønsker at modarbejde patriarkalske læsninger af Koranen, hvorfor begrebet er hyppigt forekommende i kildeteksten. På

grund af Barlas' positionering i forhold til Wadud, definerer hun, hvad hun forstår ved patriarkatet, før hun påbegynder sin analyse og besvarer sine forskningsspørgsmål. Barlas definerer patriarkatet i en snæver og bred forstand. Den snævre definition af patriarkat er følgende:

> A specific mode of rule by fathers that, in its religious and traditional forms, assumes a real as well as symbolic continuum between the "Farther/fathers"; that is between a patriarchalized view of God as Farther/male and a theory of farther-right extending to the husband's claim to rule over his wife and children (Barlas 2019, 12).

Her forstås patriarkatet altså som en guddommelig indstiftet orden, som placerer mænd i en overlegen position over kvinder. Barlas fremhæver, at det var denne sociale organisationsform, der var den herskende i det samfund, Koranen blev åbenbaret i. Den brede definition af patriarkatet er den sekulære forståelse af forskellen på mænd og kvinder, som transformerer de biologiske forskelle til politiske forskelle. Denne form for patriarkat viser sig som følgende:

> This manifests itself in three claims…: that there are essential ontological and ethical-moral differences between women and men, that these differences are a function of nature/biology, and that the Qur'ans different, hence unequal, treatment of women and men affirms their inherent inequality (in a series of step, difference is thus transformed into inequality (Barlas 2019, 13)

I denne kontekst er patriarkatet altså en kulturel og biologisk indstiftet orden. Grundlæggende for begge definitioner af patriarkatet er, at mænd forbindes med suverænitet og forstås som det normative, mens kvinder er underlagt manden og forbindes med andethed. Barlas operationaliserer disse definitioner i en analysemetode og spørger til, hvorvidt Koranen repræsenterer Gud som en fader eller ophøjer fædre og mænd som guddomme over deres husstand – altså om Koranen understøtter den snævre definition af patriarkatet. Derudover spørger hun, om Koranen giver udtryk for de tre påstande om forskelle mellem kønnene, som ovenstående citat udtrykker, og dermed understøtter den brede definition af patriarkatet. Når Barlas omtaler en patriarkalsk læsning af Koranen, må det altså forstås som en læsning, hvortil der kan svares ja til de spørgsmål, Barlas stiller i sin analyse. Organisationsformen spiller en væsentlig rolle i Barlas' argument for at udføre en kontekstualistisk koraneksegese. Som modsætning til patriarkatet som social organisationsform er antipatriarkatet, hvilket er et begreb, som også spiller en central rolle i kildeteksten. Barlas definerer ikke begrebet, men hun beskriver, at Koranen har et antipatriarkalsk episteme (Barlas 2019, 13). Her benytter Barlas et begreb fra filosofien. Episteme må i denne sammenhæng siges at betyde den evigt sande viden,

som Koranen udtrykker, og at det er denne sande viden, som Barlas mener, grundlæggende er antipatriarkalsk. Barlas' argument må derfor forstås at være, at Koranen ikke understøtter den patriarkalske sociale organisationsform ud fra hendes egen definition af begrebet. Grunden til at de hidtidige læsninger har overset denne pointe er ifølge Barlas et spørgsmål om både eksegese og teologi.

Teologien, der kommer til udtryk i kildeteksten, er uddraget fra det Barlas kalder "divine self-disclosure", som er de steder i Koranen, hvor Gud afslører noget om sig selv (Barlas 2019, 14). Barlas tilskriver sig det islamiske åbenbaringsbegreb og skriver at "the Qur'an is God's speech and not the work of human authors" (Barlas 2019, 22). Fordi Koranen er Guds ord er det udelukkende gennem Guds selvafsløringer i Koranen, at man kan vide noget om Gud, idet Koranen indeholder fundamentale postulater om Gud, mennesker og Universet (Barlas 2019, 2). På denne baggrund formulerer Barlas tre doktriner om Gud: Gud er én, Gud er usammenlignelig og Gud er retfærdig. Derudover påpeger Barlas, at Guds enhed fordrer, at Gud er udelelig, og at Guds usammenlignelighed bevirker, at intet jordisk kan repræsentere Gud (Barlas 2019, 14). Barlas understreger, at disse doktriner bevirker, at Gud er "beyond sex/gender" (Barlas 2019, 22). Dette betyder ifølge Barlas, at Gud ikke bør betegnes med pronominerne 'han' eller 'hun'. Derudover påpeger hun, at Gud i Koranen omtaler sig selv med de kønsneutrale begreber 'vi', 'os' og 'jeg'. Der udtrykkes i kildeteksten også en kosmologisk forestilling om forholdet mellem Gud og mennesker - særligt forholdet mellem Gud og kvinder: "Women too are among those oppressed whom God comes to vindicate and liberate, and that in islam they have a direct relationship with God that is not dependent upon the mediation of male authority" (Barlas 2019, 21). Dette citat illustrerer, at der er et kommunikativt og aktivt forhold mellem Gud og mennesker. Barlas tilføjer: "For divine speech to be responsive to us, we should be willing to engage it critically by asking the right sorts of questions" (Barlas 2019, 21). Den måde, hvorpå Barlas argumenterer for, at man kan engagere sig kritisk, er gennem den religiøse praksisform, eksegese.

Koraneksegese som religiøs praksisform spiller en central rolle i kildeteksten, da Barlas respekterer traditionen om, at det udelukkende er gennem eksegesen, man kan forstå meningen med Guds ord. Barlas anerkender, at man ikke direkte kan påvirke patriarkalske og udemokratiske regimer ved hjælp af koraneksegese (Barlas 2019, 3), men, som det kommer til udtryk i følgende citat, kan det være et led i at skabe en forandring:

> There is a relationship between reading (sacred texts) and liberation… If we wish to ensure Muslim women their rights, we not only need to contest readings of the Qur'an that justify

> the abuse and degradation of women: we also need to establish the legitimacy of liberatory readings. Even if such readings do not succeed in effecting a radical change in Muslim societies, it is safe to say that no meaningful change can occur in these societies that does not derive its legitimacy from the Qur'an's teachings… (Barlas 2019, 3).

Eksegesen er altså Barlas' metode til at påvirke samfundsstrukturer og normer. I citatet fremsættes det som den eneste mulige vej til forandring i muslimske samfund og fællesskaber. Barlas er altså bevidst om, hvilken magtkamp hun træder ind i med sin bog, som er kampen for at udlede den sande mening af Koranens budskaber.

I forbindelse med koraneksegese kommer fænomenet roller til udtryk. Det understreges i kildeteksten, at der i islam ikke er en gejstlighed, som har monopol på at udlægge troen (Barlas 2019, ix). Derfor er rollen som ekseget ikke begrænset til en bestemt gruppe, og hver muslim bærer et ansvar som menneske for at skabe mening med Guds ord (Barlas 2019, xi). Barlas definerer en muslims rolle som "human vice-regency" (Barlas 2019, 111). Begrebet indbefatter, at muslimer først og fremmest frivilligt accepterer Guds enhed og Guds suverænitet. Med denne accept tildeles muslimer titlen som Guds stedfortrædere på jorden (Barlas 2019, 111). Dette betyder, at hver generation har en aktiv rolle at spille i forhold til at gøre Guds ord relevante i den historiske kontekst, hvori de lever (Barlas 2019, 111). Profetrollen berøres også kort i kildeteksten, idet Barlas fremhæver, at Muhammad som profet ikke forbindes med en faderrolle, men udelukkende forstås som sendebud og rollemodel (Barlas 2019, 126). Barlas påpeger, at Muhammad modtog privilegier fra Gud i kraft af sin rolle som sendebud, ikke på grund af sit mandlige køn (Barlas 2019, 130). Mand/kvinde-rollerne er desuden centrale roller igennem hele kildeteksten. Rollerne præsenteres ikke som binære modsætninger, det fremhæves derimod at selvom mænd og kvinder er biologisk forskellige, er de ikke ulige eller modsætninger til hinanden (Barlas 2019, 169). Det fremhæves særligt, at den biologiske forskel ikke afføder, at kvinder skulle være svagere eller mindre værd end mænd, og at begge køn kan erhverve sig *taqwa*, bevidsthed om Gud og gudsfrygt, og dermed praktisere islam på lige vilkår (Barlas 2019, 167). Denne forståelse af mand/kvinde-rollerne afspejler den kosmologiske grundforståelse, der også kommer til udtryk i kildeteksten: nemlig at kvinder og mænd blev skabt fra en *nafs*, hvilket kan oversættes til sjæl, menneske eller jeg, og først derefter blev konstitueret i par (Barlas 2019, 158).

De ultimative hellighedspostulater, der kommer til udtryk i *Believing Women in Islam* er først og fremmest postulatet om Koranens hellighed og status som Guds ord. Postulatet italesættes gentagende gange i kildeteksten, eksempelvis i følgende citater:

”For Muslims, the Qur’an is the source of truth” (Barlas 2019, 34), “All believing Muslims accept… the Qur’an, as the embodiment of divine speech” (Barlas 2019, 53) og “One cannot be an observant Muslim without taking the Qur’an to be God’s sacred and inerrant word” (Barlas 2019, 274). Disse tre citater illustrerer, hvorledes postulatet er en urørlig og uforanderlig grundantagelse, som i kildeteksten uløseligt hænger sammen med dét at betegne sig som muslim. Barlas understreger, at hendes ærinde med bogen ikke er at sætte spørgsmålstegn ved postulatet, da hun definerer sig selv som en *muslimah*, en muslimsk kvinde (Barlas 2019, 20). Dette understreger, at postulatet hverken kan verificeres eller falsificeres. I læsningen af *Believing Women in Islam* synes det magtpålæggende for Barlas at understrege og fremhæve dette ultimative hellighedspostulat. Dette kan skyldes Barlas’ frygt for at blive forvekslet med sekulære muslimske feminister, som blev beskrevet i præsentationen af empirien, og at hun derfor ønsker at markere sin indlejring i den islamiske tradition. På baggrund af det ultimative hellighedspostulat påpeger Barlas, at man skal skelne mellem ”divine speech and its earthly realization” (Barlas 2019, 36). Det er altså Guds ord, der er det hellige, og ikke menneskets forståelse af det. Mennesket er til enhver tid påvirket af den historiske kontekst, hvori det lever. Dette betyder, at Barlas nedgraderer de autoritative læsninger af Koranen og hadith-litteraturen og understreger, at disse ikke er hellige og dermed ikke uantastelige, fordi det er mennesker, der har produceret disse tekster (Barlas 2019, 40). Barlas fortolker her, hvordan det ultimative hellighedspostulat har konsekvenser for øvrige opfattelser af verden, hvilket med Rappaports begreber er et kosmologisk aksiom.
Handlingsnormen, som Barlas udleder af det kosmologiske aksiom, er, at muslimske kvinder, som ønsker en forandring i samfundet, bør udfordre de hidtidige læsninger af Koranen, fordi det er i disse menneskelige fortolkninger, at misogyne og patriarkalske normer legitimeres.

Ifølge ovenstående gennemgang af det religionsfænomenologiske indhold i *Believing Women in Islam*, kan de tre doktriner, som Barlas fremsætter om Gud, nemlig at Gud er én, Gud er usammenlignelig og at Gud er retfærdig, kategoriseres som tre ultimative hellighedspostulater. Med udgangspunkt i postulatet om Guds enhed påpeger Barlas, at monoteisme og forståelsen af én gud gennemsyrer islam i en sådan grad, at dét at tænke binært om Guds skabninger er at gøre modstand mod enhedsprincippet (Barlas 2019, 100). Dette kan forstås som et kosmologisk aksiom, idet denne fortolkning

af enhedsprincippet er en konkret konsekvens af det ultimative hellighedspostulat. Derudover fortæller aksiomet noget om universets indretning, om ikke andet så Barlas' ønske om hvordan verden bør indrettes. Desuden producerer Barlas også et kosmologisk aksiom, som er i overensstemmelse med Waduds tawhidiske paradigme, nemlig at Guds enhed forudsætter, at ingen mennesker eller andre skabninger kan tage del i Guds suverænitet, da det ville være at begå *shirk*, flerguderi (Barlas 2019, 100).

Med afsæt i det ultimative hellighedspostulat om Guds usammenlignelighed producerer Barlas det kosmologiske aksiom, at Gud ikke kan beskrives som hverken søn, far eller mand (Barlas 2019, 100). Barlas understreger, at Gud hverken står i et symbolsk eller bogstaveligt fader-, sønne- eller partnerforhold til mennesker. Da Gud ikke kan forstås som fader, drager Barlas den konklusion, at det derfor er "unconscionable to read Islam as a theological patriarchy" (Barlas 2019, 102). Dette kan kategoriseres som en konkret handlingsnorm - eller nærmere en norm for, hvordan man ikke skal handle. Barlas beskriver, at ethvert forsøg på at sidestille Gud og mænd som fædre eller ægtemænd skal afvises som "unsufferable heresy", altså utåleligt kætteri, hvilket understreger kildetekstens genre som en polemisk diskursiv tekst.

Det ultimative hellighedspostulat om Gud som en retfærdig guddom konkretiseres, idet Barlas understreger, at selvom Gud er streng og vedholdende, udfører Gud ikke *zulm*, uretfærdige og onde handlinger, mod nogen. Med dette forstår Barlas, at Gud ikke krænker en anden persons ret til at være et frit menneske, og mere konkret betyder dette, at Guds ord derfor ikke kan forstås misogyne (Barlas 2019, 15). Dette er en fortolkning af det ultimative hellighedspostulat og dermed et kosmologisk aksiom ifølge Rappaports teori.

Disse ovenstående ultimative hellighedspostulater, og de deraf ufledte kosmologiske aksiomer og handlingsnormer, danner baggrunden for det sidste ultimative hellighedspostulat, som jeg vil fremhæve: nemlig postulatet om Koranens antipatriarkalske episteme (Barlas 2019, 2). Alle argumenter i kildeteksten tjener til at understøtte dette ultimative hellighedspostulats urørlighed og uforanderlighed. Man kan anskue kildeteksten som et langt forsøg på at verificere og falsificere dette ultimative hellighedspostulat, men som det kendetegner ultimative hellighedspostulater, konstaterer Barlas, at postulatet er indiskutabelt. Postulatet om Koranens antipatriarkalske episteme legitimerer de andre ultimative hellighedspostulater, fordi postulatet indeholder, at Koranen er Guds ord, at Gud er én, at Gud er usammenlignelig og at Gud er en retfærdig guddom.

Barlas forsøger med sin bog at vise, at hvis man mener, at Koranen er en patriarkalsk tekst, så krænker man de ultimative hellighedspostulater. Hvis postulaterne kan rangeres, så er det primære ultimative hellighedspostulat derfor, at Koranens episteme er antipatriarkalsk.

Da det hellige ifølge Rappaports teori er udtrykt i de ultimative hellighedspostulater, er det hellige i kildeteksten Koranen som Guds ord, Guds enhed, Gud som en usammenlignelig og retfærdig guddom og Koranens antipatriarkalske episteme. Den religiøse praksisform og gøren, der kommer til udtryk i kildeteksten, er koraneksegese, og ligesom i Waduds bog *Inside the Gender Jiha,* må eksegesen derfor forstås som den gentagelige handling, hvormed det religiøse fællesskab kan bekræfte hinanden i de ultimative hellighedspostulaters indiskutable sandhed. Barlas påpeger, at det ideelle religiøse fællesskab er en gruppe af mænd og kvinder, som beror på de lighedsprincipper, som hun har præsenteret i kildeteksten, og dermed uddrager en fælles antipatriarkalsk mening af Koranen. Barlas påpeger, at både mænd og kvinder kan producere patriarkalske læsninger, og derfor er hun imod et fællesskab af udelukkende kvindelige muslimske eksegeter. Denne opfordring til at danne fællesskaber centreret om eksegesen kan anses som et eksempel på Juliane Hammers begreb embodied *tafsir*, i den forstand at et fællesskab omkring eksegese, bidrager til en demokratisering af tilgangen til helligteksten. Man kan netop anskue kildeteksten som Barlas' forsøg på at gøre koraneksegese vedkommende for kvinder og mænd i det senmoderne samfund. Opgøret med de hidtidige læsninger kan dermed ses som et forsøg på at demokratisere retten til at fortolke Koranen. Ifølge Barlas kan fællesskabet omkring eksegesen forme moralske individer og fællesskaber (Barlas 2019, 22).

Ifølge Rappaports teori er de kosmologiske aksiomer og handlingsnormer de elementer i en religion, som kan justeres i mødet med konkurrerende kosmologier og normer. Ovenstående analyse illustrerer, hvorledes det senmoderne amerikanske samfunds (som Barlas er indlejret i) kosmologier om menneskerettigheder og individualiseringsnormer kan lede til tilpasninger og justeringer i islam. Dette kommer til udtryk i det kosmologiske aksiom, hvor Barlas oversætter begrebet *zulm* til uretfærdige og onde handlinger og sidestiller det med at krænke et andet menneskes ret til at være et frit menneske. Dette er et eksempel på, at Barlas forsøger at tilpasse islam til det samfund, hun er indlejret i, som er præget af en liberal tankegang med fokus på individets rettigheder. Desuden kan man forstå Barlas' gennemgående formål med *Believing Women*

in Islam som et forsøg på at tilpasse islam til den individualisering, som præger det senmoderne samfund, idet hun opfordrer muslimer til at udnytte den aktive rolle, mennesket spiller på Jorden som Guds stedfortræder og udfordre de hidtidige læsninger af Koranen. Med Rappaports begreber er det denne tilpasning, der skal sikre, at islam fortsat har sin eksistensberettigelse i en foranderlig verden, hvor kulturer, herunder religioner, er i konstant risiko for at forsvinde.

Med Geoffroys begreber er synet på sandhedspostulaterne i *Believing Women in Islam,* at disse er uantastelige. Helligteksten fremhæves som den absolutte sandhed, og Barlas ønsker at fjerne alt, som forstyrrer denne sandhed fra at være den dominerende og eneste sandhed. Dette dogmatiske syn på sandhedspostulaterne kendetegner den intransigente religiøsitetstype. Barlas' historiske og kontekstualistiske eksegetiske metode peger dog i en retning væk fra den intransigente religiøsitetstype. Disse eksegetiske metoder modarbejder den intransigente religiøsitetstypes opfattelse af historien, som mener, at helligteksten ikke må fortolkes ud fra den givne historiske kontekst. Umiddelbart kan Barlas' modstand mod at tillægge en gruppe muslimer monopol på at udlægge troen sammen med hendes opfordring til individuel koraneksegese anskues som et udtryk for modstand mod enhver kontrol over egne ideer. Dette element er et kendetegn ved den relativistiske religiøsitetstype. Men idet Barlas' i sin opfordring til individuel eksegese netop er loyal over for traditionen som den eneste metode til at forstå meningen med Guds ord, og fordi formålet er, at hun vil sikre traditionens tilpasning til det moderne samfund, er det nærmere et træk fra den konservative religiøsitetstype. Modsat Wadud mener Barlas ikke, at alle fortolkninger af Koranen er lige legitime, hvilket kommer til udtryk i følgende citat: "it does not mean we can never know the Qur'ans menings or intent, or that alle the meanings we derive from it are equally legitimate" (Barlas 2019, 6). Dette peger også væk fra den relativistiske religiøsitetstype, som netop er af den opfattelse, at der om muligt er én sandhed for hvert individ.

I *Believing Women in Islam* udtrykkes der både et syn på andre religioner og andre religiøse positioner inden for islam. Barlas delvist anerkender, delvist polemiserer mod jødedommen og kristendommen i kildeteksten. Først og fremmest fremhæver Barlas forholdet mellem islam, jødedommen og kristendommen, som henholdsvis en tekstuel og historisk kontinuitet af den monoteistiske guddom og profetrækken, og som et brud med, hvad hun kalder "Their patriarchalization of God as Farther" (Barlas 2019,

62). Det er dog det polemiserende og negative syn på andre religioner, der er gennemgående i kildeteksten, hvilket kendetegner den intransigente religiøsitetstype. Dette kommer til udtryk, idet Barlas pointerer, at de patriarkalske og misogyne elementer, som de hidtidige eksegeter har læst ind i Koranen, og som har haft en direkte indvirkning på det islamiske kvindesyn, oprindeligt stammer fra den jødiske og kristne teologi (Barlas 2019, 164). Barlas fremhæver særligt den kristne skabelsesberetning og syndefaldet som de elementer, der har skabt et narrativ om kvinden som sekundær til manden, og dermed en andengørelse af kvinden (Barlas 2019, 162). Tilsammen argumenterer Barlas for, at disse to elementer har forbundet kvinder med sex og synd i kristen teologi, og at det er roden til den misogyni, som forefindes i patriarkatet i både den snævre og brede forstand (Barlas 2019, 163). Dette benytter Barlas som et afsæt til at fremhæve Koranens antipatriarkalske episteme som den af de tre monoteistiske religioners helligtekster, der tager en ”radical departure from such views” (Barlas 2019, 177). Denne andengørelse af andre religioner understøtter bestemmelsen af Barlas’ religiøsitetstype som intransigent. Barlas udtrykker sig også negativt og intolerant over for konservative muslimer og progressive muslimer, herunder sekulære muslimske feminister. Det negative Barlas fremhæver ved konservative muslimer er, at de vil undgå al innovation og romantiserer det 7. århundredes arabiske samfund og det første muslimske fællesskab (Barlas 2019, 56). Barlas’ intolerance over for sekulære muslimske feminister drejer sig om deres ønske om at sekularisere Koranen, hvilket Barlas mener, er en krænkelse af det ultimative hellighedspostulat om Koranen som Guds ord. Barlas udtrykker sig i negative vendinger om disse feminister, eksempelvis ”Many of these reveal what I can only call bad faith” (Barlas 2019, 242). Dette understøtter bestemmelsen af Barlas’ religiøsitetstype som den intransigente type.

På baggrund af synet på sandhedspostulaterne og synet på andre religioner (herunder religiøse positioner inden for islam) er det tydeligt, at Barlas befinder sig i en udtalt minoritetsposition. Barlas udtrykker sin egen minoritetsposition således:

> This is the end toward which I have offered a reading that I hope will, one day, allow Muslims to contest the Qur’an’s patriarchal exegesis, if nothing else. I am, of course, aware that such a possibility is remote in my lifetime given the nature of most Muslim states and my own standing in Muslim communities…. I belong to no interpretive community, and I am not a male or a recognized scholar of Islam… (Barlas 2019, 272).

Som citatet udtrykker, er det den islamiske tradition og de islamiske fællesskaber, som Barlas udtrykker en minoritetsposition og grænsedragning overfor, og ikke det omkringliggende samfund. Forholdet til det omkringliggende samfund er derimod positivt, og ligesom Wadud er Barlas ikke i kamp mod moderniteten, men forsøger netop at tilpasse islam til det aktuelle senmoderne samfund. Den modernistiske islamiske tradition, som Barlas er placeret indenfor, har netop til formål at sikre muslimers deltagelse i det omkringliggende foranderlige samfund, hvilket også kommer til udtryk i kildeteksten. Denne holdning til det omkringliggende samfund er kendetegnet ved den konservative religiøsitetstype, som ønsker at tage del i samfundet og som understøtter samfundets rammer.

Som ovenstående analyse viser, er der en gennemgående kompromisløshed at finde i Barlas' argumentation i *Believing Women in Islam.* Kompromisløsheden kommer til udtryk i hendes forsvar af de ultimative hellighedspostulater og hendes negative syn på andre religioner og religiøse positioner inden for islam. Det er netop disse elementer, der gør det muligt at bestemme hendes religiøsitetstype som intransigent. Barlas er ikke modstander af moderniteten; hun respekterer eksegesetraditionen og forsøger netop at sikre denne traditions overlevelse og tilpasning til det senmoderne samfund. Disse elementer gør det muligt at bestemme hendes religiøsitetstype som konservativ. Barlas' religiøsitetstype overlapper også med den relativistiske religiøsitetstype, fordi hun er inspireret af den sekulære og globale feminisme. Selvom hun tager afstand fra det i kildeteksten, er den feministiske strømning uomgængelig i tilvejebringelsen af Barlas' projekt. Det relativistiske kommer også til udtryk, idet Barlas står fast på retten til at være intransigent og retten til at deltage i eksegesetraditionen. Denne frihed til at vælge det, som er meningsfuldt for én selv, er netop et element fra den senmoderne og relativistiske religiøsitetstype. Derfor stemmer Barlas' religiøsitet også overens med den illustration, jeg præsenterede i analysen af Amina Waduds *Inside the Gender Jihad*.

5. Konklusion

I indledningen til dette speciale stillede jeg spørgsmålet: Hvad kendetegner religiøsiteten, og hvad er det hellige i fænomenet islamisk feminisme? For at kunne besvare dette forskningsspørgsmål har jeg analyseret to centrale bøger inden for islamisk feminisme; nemlig *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam* fra 2006 og *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an* fra 2019, som er forfattet af henholdsvis Amina Wadud og Asma Barlas. Formålet med Waduds bog er

at påpege, hvorledes køn som kategori i koraneksegese kan skabe ligestilling, som dermed opretholder den guddommeligt indstiftede orden i verden, fordi Gud tilskynder ligestilling. Barlas ønsker derimod at udfordre hidtidige læsninger af Koranen og derigennem bevise, at Koranen er en antipatriarkalsk tekst. I analysen diskuterede jeg med udgangspunkt i Rappaports begreber om de ultimative hellighedspostulater, hvad Wadud og Barlas fremsætter som det hellige i de to kildetekster. Her argumenterede jeg for, at det hellige for begge forfattere er Guds enhed, Gud som en kærlig og retfærdig gud og Koranen som Guds ord. Derudover diskuterede jeg i analysen, hvorledes det er muligt at konstatere Waduds og Barlas' religiøsitetstype som enten intransigent, konservativ, pluralistisk eller relativistisk. Her fandt jeg, at både Wadud og Barlas udtrykker noget intransigent i deres teologi og i forsvaret af de ultimative hellighedspostulater. Derudover udtrykker de også begge noget konservativt, idet de respekterer eksegesetraditionen, og de ønsker at bevare traditionen om at skabe mening med Guds ord gennem koraneksegesen. I mobiliseringen af deres argumenter tenderer de begge til den relativistiske religiøsitetstype. Jeg fandt, at Barlas generelt er mere intransigent end Wadud, som tolererer, at der om muligt er én sandhed for hvert individ. Wadud vedkender sig også sin inspiration fra den globale og sekulære feminisme, som spiller en rolle for muligheden for at tilvejebringe både Waduds og Barlas' argumenter. I bestemmelsen af religiøsitetstypen viser min analyse, at selvom Barlas og Wadud fremhæves som to centrale forfattere inden for islamisk feminisme, placerer de sig på nogle punkter i hver sin ende af Geoffroys spektrum. På baggrund af fundene i min analyse kan jeg besvare mit forskningsspørgsmål og konkludere, at det hellige i islamisk feminisme er postulaterne om Guds enhed, beskrivelsen af Gud som en kærlig og retfærdig gud, og Koranens hellighed som Guds ord. Derudover giver fundene i analysen mig belæg for at konkludere, at religiøsiteten i islamisk feminisme er kendetegnet ved at have elementer fra henholdsvis den intransigente, den relativistiske og den konservative religiøsitetstype.

Jeg har i dette speciale forsøgt at gå dybere ind i de elementer, jeg mener er underbelyst i forskningen i islamisk feminisme. Disse har jeg pointeret i det forskningshistoriske afsnit. Med hjælp fra mine teoretiske og metodiske redskaber, hvor Martin Geoffroy og Roy Rappaport har været de bærende teoretikere, har jeg kunnet udpege, hvilke postulater der er ultimative, og hvilke der er fortolkninger af disse. Uden Rappaports teori havde jeg ikke kunne skelne mellem disse, og Geoffroys teori har været afgørende for at konstatere religiøsitetstypen. Et erkendelsesmæssigt perspektiv af mit

speciale er, at islamisk feminisme i højere grad bør forstås som et ligestillingsprojekt, som er dybt forankret i den islamiske teologi. Min analyse viser, at islamisk feminisme ikke har til formål at bryde med islam eller at reformere hverken trosopfattelsen eller åbenbaringsbegrebet. Primært udtrykkes der i islamisk feminisme et ønske om at deltage i eksegesetraditionen som kvinde. I forhold til den eksisterende forskning betyder disse fund, at Margot Badrans forhåbning om, at islamisk feminisme potentielt kan transformere islam, må justeres til at dreje sig om, at islamisk feminisme potentielt kan transformere kvinders tilgang til koraneksegese. I forhold til Raja Rhounis forslag til islamiske feminister om at gentænke åbenbaringsbegrebet i islam kan dette speciale bidrage med et modsvar til Rhouni. Dette fordi min analyse viser, at forslaget vil krænke et af de ultimative hellighedspostulater i islamisk feminisme. I forhold til Juliane Hammers og Ruth Rodeds forskning kan mit speciale bidrage med at forklare, hvorfor de ser de tilsyneladende meget forskellige inspirationskilder i islamisk feminisme. Begge forskere påpeger, at de ser nogle typiske senmoderne elementer i islamisk feminisme, men også elementer fra både mutazilismen, islamisk modernisme og islamistiske forfattere. Mit speciale bidrager med at sætte begreber på disse elementer. Mit speciale er ikke entydigt dækkende for islamisk feminisme, idet jeg har begrænset mig til at analysere to forfattere inden for disciplinen. Jeg har dog analyseret bøger af de to mest prominente forfattere inden for islamisk feminisme, hvilket gør det muligt at bidrage med nogle væsentlige pointer til den eksisterende forskning.

6. Litteraturliste

Akbar, Ali. 2020. "Fazlur Rahman's Influence on Contemporary Islamic Thought." *The MusliM World*, 129-153.

Albrow, Martin. 1999. *The Global Age: State and Society Beyond Modernity.* London: Polity Press.

Andersen, Heine. 2009. *Den Store Danske.* Februar 1. Accessed September 29, 2022. https://denstoredanske.lex.dk/rationalitet.

Badran, Margot. 2009. *Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences.* New York: Oneworld Publications.

Barlas, Asma. 2019. *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an* . London: SAQI Books .

—. n.d. *Ithaca College* . Accessed November 22, 2022. https://www.ithaca.edu/faculty/abarlas.

Douglas, Mary. 2001. *In the Wilderness: The Doctrine of Defilement in The Book of Numbers.* Oxford: Oxford University Press.

Fadl, Khaled Abou El. 2006. "Foreword." In *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam* , by Amina Wadud, vii-xvi. Oxford: Oneworld Publications .

Fibiger, Marianne C. Qvortrup, and Hans Jørgen Lundager Jensen. 2021. *Andre verdener: indføring i religionshistorie og religionsfænomenologi.* Højbjerg: Univers.

Geoffroy, Martin. 2004. "Theorizing Religion in the Global Age: A Typological Analysis." *International Jonal of Politics, Culture and Society vol. 18*, 33-46.

Giddens, Anthony. 1991. *The Consequences of Modernity* . Stanford: Stanfors University Press.

Hammer, Juliane. 2012. *American Muslim Women, Religious Authority and Activism: More Than a Prayer.* Austin : University of Texas Press.

Jensen, Hans J. Lundager. 2021. "Sprog: tegn, tale og skrift." In *Andre verdener: Indføring i religionshistorie og religionsfænomenologi*, by Marianne Qvortrup Fibiger and Lundager Jensen Hans Jørgen , 87-124. Højbjerg: Forlaget Univers.

Jensen, Hans Jørgen Lundager. 2003. "Roy Rappaport: Ritual and Religions in the Making of Humanity." *Religionsvidenskabeligt tidsskrift 43*, 69-75.

Jeppesen, Mette. 2006. "Koranen i kvindeperspektiv: en komparativ analyse af Fatima Mernissi og Amina Waduds fortolkninger af Islams religiøse kilder." København.

Kersten, Carool. 2019. *Contemporary Though in the Muslim World: Trends, Themes, and Issues.* New York: Routhledge.

Petersen, Anders Klostergaard. 2021. "Eksperter: embeder, funktioner og roller." In *Andre verdener: indføring i religionshistorie og religionsfænomenologi*, by Marianne Qvortrup Fibiger and Lundager Hans Jørgen Jensen, 212-243. Højbjerg: Forlaget Univers.

Rappaport, Roy A. 1999. *Ritual and Religion in the Making of Humanity.* Cambridge: Cambridge University Press.

Rhouni, Raja. 2009. *Secular and Islamic Feminist Critiques in the Work of Fatima Mernissi.* Boston: BRILL.

Roded, Ruth. 2012. "Human Creation in the Hebrew Bible and the Qur'an - Feminist Exegesis ." *Religion compass*, 277-286.

Schaeffer, Robert. 1998. "The Global Age: State and Society Beyond Modernity. By Martin Albrow"." *Social Forces*, 1542-1543.

Wadud, Amina. 2006. *Inside the Gender Jihad.* Oxford: Oneworld Publications.

—. 1999. *Qur'an and Women: Rereding the Sacred Text from a Women's Perspective.* New York: Oxford University Press .

—. 2009 . "Islam Beyond Patriachy Thorugh Gender Inclusive Qur'anic Analysis." *Wanted: Equality and Justice in the Muslim Family*, 95-112.

Wehr, Hans. 2013. *The Hans Wehr Dictoionary of Modern Written Arabic.* Snowball Publishing.

Wulff, Ellen. 2006. *Koranen* . København: Forlaget Vandkunsten .