Anika Liversage & Betül Özkaya

At falde fra – beretninger om religiøst frafald på tværs af majoritetsdanske og minoritets-etniske miljøer

Religiøst frafald i Danmark har ikke haft stor bevågenhed i forskningen. Ud fra biografisk narrative interviews med personer fra et »Meningsdannernetværk« undersøger artiklen derfor beretninger om frafald blandt både majoritetsdanskere og etniske minoriteter. Her ses klare fællestræk, uanset om man forlader kristendommen eller islam. Forløbene, fra man oplever den første tvivl til ens endelige brud med religionen, kan være særdeles udfordrende, blandt andet fordi det religiøse frafald kan få alvorlige sociale konsekvenser. I mindre kristne menigheder, såsom Jehovas Vidner, forekommer en stærkt institutionaliseret udstødelse af »frafaldne«, mens processen er mindre fastlagt, og kan være meget konfliktfyldt, i en muslimsk kontekst. Såvel oplevelser af sociale repressalier, som stor eksistentiel usikkerhed, kan bidrage til, at nogle »frafaldne« efterfølgende døjer med alvorlige psykiske udfordringer. Afslutningsvis diskuterer artiklen, hvordan »Meningsdannernetværkets« personlige beretninger om frafald indgår i en samfundsmæssig kontekst, hvor indvandreres og islams rolle er et emne, der udspiller sig forskellige samfundsmæssige kampe omkring. Dette kommer dels til udtryk ved, at deltagelsen af ekskristne netværksmedlemmer førte til en skarp politisk kritik af initiativet. Dels ved, at nogle etniske minoritetsmedlemmers fortællinger i højere grad handler om at forhandle og flytte på grænser, frem for kun om at ændre ens personlige placering i et statisk landskab.

Søgeord: religiøse minoriteter, religiøst frafald, forhandlinger af sociale grænser, etniske minoriteter i Danmark, biografiske interviews

Indledning

Der er næsten ingen forskningsmæssig viden om religiøse frafaldsprocesser i den sekulariserede danske kontekst (Zuckerman 2008). Denne artikel bidrager med viden om dette underbelyste emne på baggrund af biografiske narrative interviews med 11 personer, som i stort omfang har erfaringer med at »falde fra« deres religion. Fælles for informanterne var, at de havde meldt sig til et nyoprettet »Meningsdannernetværk«,[1] der i 2017 blev oprettet under Udlændinge- og Integrationsministeriets »*Nationale Handlingsplan til forebyggelse af æresrelaterede konflikter og negativ social kontrol*«. Intentionen med netværket var at tiltrække personer, som havde »*personlig erfaring med negativ social kontrol og æresrelaterede konflikter, og som allerede forsøger at tage et opgør med undertrykkende normer*«. Sådanne »*nye stemmer*« i debatten skulle kunne »*motivere flere unge til at turde sige fra over for negativ social kontrol og begrænsende normer*« (Regeringen 2016:19). Med oprettelsen under Udlændige- og Integrationsministeriet var initiativet fra politisk hold tænkt som et etnisk minoritetsnetværk, men det viste sig, at også personer med majoritetsdansk baggrund meldte sig til netværket. Det drejede sig om personer, der havde haft tilknytning til mindre kristne trossamfund såsom Jehovas Vidner og Indre Mission. At netværket fik en sådanne bredde førte til, at politikere fra blandt andet Dansk Folkeparti – dog uden held – krævede netværket nedlagt (Berlingske 2018). Netværkets aktiviteter ophørte, da finansieringen af netværket udløb ved udgangen af 2018.

I analyser af biografiske interviews kan man skelne imellem *det levede liv* og *den fortalte historie* (Wengraf et al. 2000). På den ene side handler en personlig beretning om informantens tidligere oplevelser og erfaringer – fortællingen har dermed reference til oplevede begivenheder i personens fortid (Bertaux 2003). På den anden side kan personlige beretninger konstrueres på mange forskellige måder og fortælles ind i en bestemt nutidig kontekst (Holstein & Gubrium 2000). Vi tager afsæt i dette dobbelt-perspektiv og deler analysen op i to dele.

Den første del af artiklen fokuserer på informanternes fortællinger om deres levede liv og sammenligner fortællingerne om frafaldsprocessen på tværs af personer med tidligere tilhørsforhold til såvel kristendom som islam. Dermed adskiller artiklen sig fra hovedparten af den eksisterende forskning, der undersøger religiøst frafald inden for enkelte (eventuelt beslægtede) religiøse retninger, som fx blandt jøder, muslimer, katolikker eller mindre »New Age«-religioner (Brooks 2018; Enstedt et al. 2020; Streib 2021). Den anden del af artiklen undersøger den nutidige kontekst, som disse beretninger – blandt andet igennem »Meningsdannernetværket« – indgår i. Den kommer dermed til at handle om beretningernes plads i en bredere dagsorden om, hvordan man forholder sig til de samfundsmæssige forandringer, som migration fra muslimske lande har medført.

I begge analysedele har vi fokus på betydningerne af grænser. Det drejer sig både om symbolske og sociale grænser (Lamont & Molnar 2002) – fx hvor-



Anika Liversage

Seniorforsker,
VIVE – Det Nationale Forsknings- og Analysecenter for Velfærd

E-mail:
Ani@vive.dk



Betül Özkaya

Cand.scient.soc.,
Ph.d.-studerende,
Institut for Sociologi og Socialt Arbejde,
Aalborg Universitet

E-mail:
Boz@socsci.aau.dk

dan krydsning af symbolske grænser (det kan fx være en indre grænse, hvor man »mister« sin tro) spiller sammen med sociale grænser i forhold til, hvilke mennesker man har relationer til, og hvilke sociale fællesskaber man er en del af. Men det handler også om, hvorvidt grænser opfattes som skarpe eller som mere slørede og dermed overskridelige – for her at bruge Richard Albas skelnen imellem »*bright and blurred boundaries*« (2005). Sådanne forskellige grænsekonstruktioner kan have vigtige implikationer for, hvordan individer kommer videre fra uønskede og undertrykkende oplevelser af forskellig slags.

Data og metode

Af vores 11 informanter havde fem majoritetsdansk baggrund og tilhørt kristne trossamfund som Jehovas Vidner, Mormonkirken, Indre samt Luthersk Mission. Seks havde etnisk minoritetsbaggrund og var enten selv født i eller havde forældre, der var født i landene Sri Lanka, Palæstina, Somalia, Libanon, Afghanistan og Iran. Fem ud af de seks minoritetsetniske informanter havde muslimsk baggrund. Som det fremgår, er der altså et stort overlap mellem etniske og religiøse grupperinger blandt informanterne. Dog havde én etnisk minoritetsinformant (Anthitha) kristen baggrund, og én majoritetsdansk informant (Mille) voksede op i et kristent miljø, men konverterede senere til islam i forbindelse med sit ægteskab. Tabel 1 giver et overblik over informanternes etniske og religiøse tilhørsforhold. Alle navne er pseudonymer.

Tabel 1 – oversigt over informanter

	Majoritetsdansk baggrund	**Etnisk minoritetsbaggrund**
Kristen	Morten, Søren, Astrid, Kasper	Anthitha
Kristen/Muslim	Mille	
Muslim		Mahmud, Rayan, Fatima, Zain, Yusuf

De 11 interviews blev udført såvel til en specialeafhandling (Özkaya & Shah 2019) som til en undersøgelse af blandt andet »Meningsdannernetværket« (Liversage & Mehlsen 2021). Informanterne blev orienteret om undersøgel-

sens formål, vores anvendelse af interviewene som forskningsmateriale og deres rettigheder som informanter (Kvale & Brinkmann 2015). Den metodiske tilgang – biografiske narrative interviews – blev valgt, da den er velegnet til at belyse personlige transformationsprocesser, som de udfolder sig i kontekst og over tid (Bertaux 2003; Antoft & Thomsen 2005). I sådanne interviews indgår ofte bestemte vendepunkter (Kien 2013), som informanterne fremhæver som værende vigtige for forståelsen af, hvem de er blevet til i dag. Sådanne interviews fungerer dermed også som identitetskonstruktioner i interaktionen med intervieweren (Holstein & Gubrium 2000). I interviewene blev der blandt andet spurgt ind til, hvad de enkelte informanter havde gjort op med og ønsket at distancere sig fra, og hvordan de havde gjort det, inden de nu – i regi af »Meningsdannernetværket« – ønskede at tale om det offentligt. Med deltagernes accept blev interviewene – der var af op til fire timers varighed – optaget elektronisk og efterfølgende udskrevet. Citaterne er rettet for grammatiske fejl og forstyrrende indskud. Udeladt tekst indikeres med »|« – et tegn, der emulerer det klip, der forekommer, når man sammensplejser to strimler film.

Delanalyse I – frafaldsfortællinger på tværs af kristne og muslimske miljøer

Den første del af analysen sammenligner fortællingerne om frafald på tværs af kristne og muslimske miljøer. Som struktur bruger vi Ebaughs fasemodel for, hvorledes frafald ofte forløber. Modellen er opbygget på baggrund af interviews med personer, der har forladt en lang række forskellige kontekster, herunder deres tidligere religiøse tilhørsforhold. Modellen har følgende fire faser: (1) *Den første tvivl*, (2) *begynder at søge alternativer*, (3) *vendepunktet* og (4) *skabelsen af den nye identitet* (Ebaugh 1988:182-185).

Et udgangspunkt for alle informanterne var, at de var opvokset i miljøer, som på forskellig vis adskiller sig fra det sekulære danske majoritetssamfund. Ekskristne fortalte således om en opvækst, der langt overvejende var foregået blandt personer med samme gruppetilhørsforhold som dem selv. Som Morten beskriver det:

> *Vi var venner med præsten i byen, og min far var prædikant.| Jeg gik jo på en kristen friskole, og mine forældre var begge lærere 500 meter fra mit hjem, og 50 meter derfra lå den kristne børneklub, juniorklub, ungdomsklub. Så alting var inden for den samme kilometer. Det er ligesom en af de der snekugler, hvor alt bare er indeni sådan én.*

For informanter med etnisk minoritetsbaggrund handlede afgrænsningen fra det sekulære majoritetsdanske samfund i stedet om en blanding af religiøst og kulturelt tilhørsforhold, (forældres) begrænsede danskkundskaber samt, for en dels vedkommende, om bosætning i udsatte boligområder. Hvor alle

majoritetsdanske informanter havde meldt sig til netværket på baggrund af en eksplicit erfaring med religiøst frafald, gjaldt dette endvidere ikke for alle de minoritetsetniske informanter – et tema, vi vender tilbage til i delanalyse II.

På tværs af etnisk tilhørsforhold og religion var der mange fælles typer af oplevelser. Flere af informanterne fortalte fx, at de i deres barndom var blevet indpodet en religiøs frygt (Børns Vilkår 2019). Mille fortæller, at »…*[Gud] kunne elske en så højt, men han kunne også finde på at udslette verden, hvis han havde en dårlig dag*«. Søren forklarer, at … »*hvis nogen gjorde noget dårligt, ville de blive slugt af løven [et billede på Satan] – jorden ville simpelthen åbne sig under en*«.

Med afsæt i en anden kosmologi talte minoritetsetniske eksmuslimer ikke kun om en frygt for Guds straf, men også om en frygt for onde ånder:

> *De ånder har altid jagtet mig som barn – altså mentalt. Jeg kiggede mig altid over skuldrene og kiggede i toilettet, fordi vi fik at vide, at ånderne var i toilettet, beskidte steder, begravelsespladser, kælderrum* (Mahmud).

Religionen blev altså brugt til at indgyde frygt for konsekvenserne, hvis man overtrådte fastlagte religiøse (eller – for nogen – kulturelle) grænser for, hvad der var rigtigt og forkert. Det var grænser, som informanterne i deres respektive fællesskaber lærte, at de skulle holde sig indenfor (fx Lamont & Molnar 2002).

På tværs af etnicitet og religion handlede vigtige grænser ofte om køn og seksualitet. Således fortæller Rayan, at hun i sin muslimske opvækst blev »*indoktrineret*« til, at det – som kvinde – »*var min opgave i livet, at jeg skulle finde en mand og please ham og få nogle børn*«. Næsten enslydende fortæller Astrid, at der i hendes kristne opvækst »*var virkelig stereotype opfattelser af, hvad en kvinde skulle. I teenageårene blev det tydeligt, at jeg skulle opdrages til at blive en god kone og en god søster nede i menigheden*«. På tværs af grupperne var der også en klar forventning om, at kun heteroseksualitet var acceptabelt (for lignende erfaringer se fx Jaspal & Cinnirella 2010; Holden 2002).

Informanterne fortæller endvidere alle, at de på et tidspunkt begynder at stille spørgsmålstegn ved det verdensbillede og de anvisninger af »korrekt livsførelse«, de voksede op med. Denne »*første tvivl*« er emnet for næste afsnit.

Fase 1 – den første tvivl

Zuckerman (2012) fremhæver, at den første tvivl i forhold til ens religion kan komme både tidligt og sent i livet. Søren fortæller, at han allerede om barn følte tvivl ift. sin religion, da han så, at han selv kunne lave sæbebobler med regnbuer i – og regnbuen var ellers noget, som Gud lavede som et tegn til Noah efter Syndfloden. Andre fortæller om en senere tvivl. Det gælder Rayan, der var stærkt troende som barn. Da hun var i tyverne, ændrede et længere ophold i et muslimsk land dog hendes syn på livet i Danmark i positiv ret-

ning. Det affødte også en religiøs tvivl, som blandt andet medførte overvejelser om at tage tørklædet af:

> *Jeg fik pludselig lyst til det, og så holdt jeg det selvfølgelig tilbage og tænkte: 'Ej, du må ikke lade Satan vinde over dig'. Så begyndte jeg bare at bede noget mere og gøre noget for at lade være med at blive fristet. Men det var sådan en fristelse, der kom.*

Religiøs tvivl kan også udløses af traumatiske oplevelser (Vliek 2019a). Omdrejningspunktet i Yusufs fortælling er fx, at han blev seksuelt misbrugt som barn. Da han som 10-årig spurgte sin mor, hvad islam siger herom, svarede moderen: »*…'Ja, så kommer du også i helvede'. Og så fortalte hun til min livlige 10-årige fantasi, hvad helvede var.*| Så jeg begyndte at tage total afstand til *islam*«.

Oplevelser af religiøs tvivl kan være udfordrende at håndtere, blandt andet fordi de er svære at dele i ens religiøse fællesskab. Som Kasper beskriver: »*Jeg var godt klar over, at man kunne lave fuck ups – som at knalde med nogen, ryge og sådan. Men at sige: 'Jeg er i tvivl om, om det, jeg tror på, er rigtigt', dét ville være langt værre. Det var simpelthen for skamfuldt*«. Søren fortæller, at han brugte en »*strudsetaktik*« for at undgå at forholde sig til sin tvivl. Hos Mahmud, derimod, fik en begyndende religiøs tvivl ham til at undersøge, om overtrædelser af religiøse forbud reelt fik de ventede negative konsekvenser:

> *Jeg tissede på en kirkegård. Det må man ikke, for så siger de, at der kommer ånder og overtager dig. Men der kom ikke nogen. Jeg tænkte: 'What the fuck'. Så gik jeg hjem, og så begyndte jeg at læse Koranen på toilettet, fordi det må man heller ikke, for så siger de, at der kommer ånder og besætter dig.*

Ved at afprøve og udfordre religiøse dogmer var Mahmud i gang med gradvist at distancere sig fra sin religion (se Hinderaker 2020:204 for en tilsvarende fortælling fra en eks-Mormon).

Fase 2 – begynder at søge alternativer

Fra den første tvivl melder sig, til man bryder med sin religion, kan der gå både år og årtier (fx Lundqvist 2020). Der er tale om en distanceringsproces, som udfolder sig på forskellig vis på tværs af informanternes livsfortællinger (Özkaya & Shah 2019). Astrid beskriver således, at hun i sine sene teenageår levede hos sine forældre, men i »*sådan en selvvalgt isolation*| *på kanten af det, der var tilladt*«. Andre flyttede helt væk fra det miljø, de var vokset op i og eventuelt forblevet i som voksne. Andre igen flyttede sig ikke fysisk, men ændrede fx gradvist deres udseende og dermed de signaler, de udsendte. Herom fortæller Rayan:

Jeg gik jo i sådan nogle jilbab – der er sådan nogle lange kjoler, som er meget løse. Og jeg begyndte jo stille og roligt at gå med nederdele og bukser, og så blev bukserne lidt strammere og bluserne lidt kortere osv. Det kunne jeg jo også mærke på de venner og den vennekreds, jeg havde kendt i alle de år, at dét syntes de ikke om. Jeg fik også at vide på et tidspunkt: 'Det er lidt for stramt, det tøj du har på', og jeg var sådan: 'Jeg er ligeglad'.

Med sin ændrede tøjstil udfordrede Rayan sit miljøs symbolske grænse for den »gode« kvindes påklædning. Det medførte kritik og irettesættelser fra sociale relationer, som derved patruljerede fællesskabets grænser og forsøgte at få hende tilbage på den »rigtige side« af grænserne igen (Lamont & Molnar 2002). Det kan altså få sociale omkostninger at udfordre symbolske grænser. Der kan være lignende sociale omkostninger ved at knytte bånd til »forkerte« personer. Derfor foregik sådanne distanceringsprocesser til dels i det skjulte – fx hvis man udforskede en seksualitet, der var uacceptabel i ens miljø. Egne følelser af frygt og angst kunne man dog ikke gemme sig for. Fx fortæller muslimske Zain, at »*første gang man kysser en fyr, første gang man ligger med en fyr| er man bange og rædselsslagen*«. Tilsvarende siger ekskristne Morten: »*Jeg eksperimenterede også med drenge, men der havde jeg sådan total dødsangst. Det troede jeg virkelig, jeg skulle i helvede for*«.

Også heteroseksuel tiltrækning kunne være udfordrende. Således vidste Anthitha, at det var problematisk, da hun – som kristen etnisk minoritet – forelskede sig i en majoritetsdansk ung mand, og hun holdt derfor sit forhold hemmeligt. Andre informanter fortæller modsat, at sådanne forhold på tværs af minoritet og majoritet godt kunne accepteres i den kontekst, de befandt sig i. Det gjaldt for Mahmud, som (dog efter en del udfordringer) giftede sig med en majoritetsdansk kvinde, og for Mille, der forlod sit kristne trossamfund, da hun giftede sig med en muslim. Mille fortæller, at der – i hendes familie – faktisk ikke var den store modstand imod, at hun konverterede til en anden religion, da det var forventeligt, at man fulgte sin ægtemands religion. De store problemer med sin familie fik hun først, da hun senere ønskede skilsmisse og dermed ikke levede op til forventningerne om, at en kvinde ikke forlader sin mand.

Relationer, som man i denne fase etablerede på tværs af sociale grænser – ud af ens egen minoritetsgruppe og »over på den anden side« – kunne komme til at udgøre en central støtte, hvis man senere brød med sit minoritetsmiljø (fx Berger & Luckmann 2003:198-199). Sådanne relationer kunne også opstå i uddannelsessammenhænge og skubbe på informanternes individuelle transformationsprocesser. I Mortens proces var et vigtigt omdrejningspunkt således en lærer, han hemmeligt betroede sin religiøse tvivl. For Rayan var det en VUC-underviser, der præsenterede hende for andre tanker end dem, hun kendte fra sit hjemmemiljø:

Han fik mig til virkelig at reflektere over nogle ting.| Han gav os aldrig rigtig et svar. Jeg var vant til, at hvis man spurgte en, der vidste mere end mig – især muslimske lærere, eller imamer, eller mine forældre, eller min bror – så havde de altid et svar til mig. Når vi spurgte om noget til denne lærer, så var han derimod altid: 'Det kan være det, det kan være det, det kan være det. Hvad tænker du selv?'. Det fik mig bare til at begynde at tænke på en anden måde.

På forskellig vis bevægede informanterne sig dermed gradvis frem imod det, som de selv fortæller frem som et vendepunkt i deres liv. Det var en specifik episode, hvor de – symbolsk og/eller socialt – krydsede en afgørende grænse, der var med til at ændre deres efterfølgende livsbane radikalt.

Fase 3 – vendepunktet

I informanternes fortællinger er der et tydeligt vendepunkt, som får en signifikant betydning for deres videre livsforløb. For nogen kom vendepunktet udefra, fordi deres sociale miljø (fx deres forældre) afslørede ellers hemmeligholdte kontakter på tværs af grænser. Det skete for Astrid, der i al hemmelighed havde fået sig en kæreste, der ikke var en del af hendes trossamfund:

Pludselig står der en af de ældste og ringer på min dør og spørger, om jeg har en kæreste, og om vi har sex sammen.| Jeg skulle straks gifte mig med ham eller straks slå op med ham, ellers blev jeg udstødt, og det havde jeg en uges betænkningstid til. Så det endte med en udstødelse, for jeg synes, det blev tvangsgifteri, for vi havde [kun] været kærester i to måneder|. Og slå op, det ville jeg ikke.

For Anthitha kom vendepunktet også udefra, da hun sendte en sms forkert og dermed afslørede, at hun havde en majoritetsdansk kæreste. Da hun ikke ville efterkomme familiens krav om at bryde med ham, skete der følgende:

Min far sagde: 'Så er du ikke min datter mere'.| Ved at tage afstand til mig, kunne de opretholde deres ansigter udadtil: 'Hende der gider vi ikke kendes ved'. Det er derfor man udstøder – for at genoprette æren.| Da jeg mistede kontakten til [forældrene], accepterede jeg det lidt, men at jeg pludselig ikke skulle se mine søskende mere – dét fyldte rigtig meget. Hvis jeg ikke havde en familie, hvem havde jeg så?

Både Astrids og Anthithas vendepunkter bestod altså i afsløringer af uacceptable kæresterelationer. Her blev de afsløret i at befinde sig i en intim relation til en person på den anden side af en klart optrukket grænse (Alba 2005). Disse relationer blev de begge presset til at vælge til eller fra – et valg, der samtidig blev knyttet til et til- eller fravalg af den familie og det miljø, som de var født og opvokset i.

For andre informanter opstod vendepunktet indefra – som en kognitiv oplevelse af pludselig ikke længere at føle sig som en del af ens tro og ens kollektiv. Morten beskriver, hvordan denne erkendelse kom til ham midt under en julegudstjeneste:

> *[Vi sad og sang]: 'Uden Gud var verden kold og øde, uden Gud var verden... et eller andet… forladt, uden Gud har kolde spekulanter skabt en hverdag uden lys og luft'. Jeg kan huske, at jeg virkelig følte, at det var propaganda. Og jeg tænkte: 'Wow, det kan jeg slet ikke synge, det her. Nu sidder jeg og dæmoniserer de mennesker udenfor, som om de er sådan nogle mørke skikkelser, der er imod os'. Og så gik det op for mig, at jeg jo faktisk også var en af dem, som de sang om.| Det føltes som om, at tæppet bliver revet væk under dig.| Det var ligesom at vågne op fra en syret drøm.*

Mortens oplevelse i kirken var en kulmination på mange forandringer, der var sket i løbet af hans gymnasietid. Episoden i kirken kan betegnes som »*… an epiphany – a turning point in one's understanding of oneself and one's relationship to the world*« (Kien 2013: 578). Morten krydsede indvendigt grænsen fra at tilhøre »de troende« til at tilhøre »de andre« og måtte pludselig indse, at han var en af dem, han selv tidligere havde »*dæmoniseret*«. Dette var en ganske rystende oplevelse for ham.

Rayan fortæller en lignende, rystende oplevelse af pludseligt at krydse en grænse i forhold til sin tro. Hun havde i længere tid overvejet at smide tørklædet, men havde ikke turdet. En dag, hvor hun var i særligt dårligt humør, stod hun af en bus og gik afsted med musik i sine høretelefoner, hvorefter hun oplevede følgende:

> *Så stod jeg lige pludselig ved sådan et kryds og skulle dreje af. Så begyndte mit tørklæde sådan at blæse af. Jeg var så irriteret på det i forvejen, så jeg tog det af og proppede det i min lomme.| Og så gik jeg ellers bare og kunne mærke den der vind i håret og hørte videre på det der musik, og så slog tanken mig pludselig: 'Hvad skal der ske nu? Hvad vil min mand sige? Hvad vil mine forældre sige? Hvad vil der ske?' Alle tankerne myldrede bare ind. Jeg nåede 200 meter, og så tænkte jeg bare: 'Åh nej, åh nej'. Jeg nåede for enden af vejen, og så var der en bro, og jeg tænkte: 'Jeg kaster mig ud her. Så er jeg færdig. Så skal jeg ikke tænke mere'.*

Da Rayan tog tørklædet af, materialiserede hun overskridelsen af en religiøs grænse, hun i længere tid havde overvejet at krydse. Hendes umiddelbare tanker handlede om, hvordan hendes nærmeste sociale relationer – hendes mand og forældre – ville reagere, når de så, hvad hun havde gjort. At hendes næste impuls var at tage livet af sig, bevidner de stærke kræfter, der kan være på spil i sådanne personlige vendepunkter.

Fase 4 – skabelsen af den nye identitet

Når man sammenligner konsekvenserne af de majoritetsdanske og minoritetsetniske informanters vendepunkter, er det tydeligt, at der i en del kristne trossamfund er en klar struktur for, hvad konsekvenserne af givne valg er: Man bliver udstødt og mister dermed i udstrakt grad sociale relationer, der tidligere har været centrale. Det oplevede Astrid, da hun ikke ville hverken gifte sig med eller forlade sin kæreste:

> *Jeg kan huske, jeg ringede hjem, den dag udstødelsen trådte i kraft kl. 12 om middagen. Det var min far, der tog telefonen, og så sagde jeg farvel. De første år var det egentlig befriende ikke at se mine forældre. Altså, det her skarpe brud – for jeg kunne ikke klare at skulle stå model for deres bebrejdelser og deres pres for, at jeg skulle komme tilbage.*

Søren oplevede også, hvordan en udstødelse kunne medføre et koordineret brud. Det skete, da han – efter en mangeårig distanceringsproces – var i medierne, hvor han offentligt og endegyldigt lagde afstand til sit religiøse miljø:

> *Der blev helt stille omkring mig. Jeg kunne ikke få fat i min søster eller i nogen som helst. [Min bedste ven] ville ikke svare på mine mails eller noget, så jeg skrev en SMS.| Der gik et halvt minut, og så lå der en SMS fra ham: 'Du er udstødt, så jeg kan ikke snakke med dig' og han spurgte, om jeg ikke vidste det – og nej, det gjorde jeg ikke. De havde glemt, at fortælle mig det.| Det er to forskellige verdener – to forskellige dimensioner, man lever i: Livet inden og livet efter udstødelsen.*

Flere informanter fortæller, at de havnede i en form for ingenmandsland, da de forlod deres tidligere miljø – noget, der kunne opleves som meget hårdt. Morten beskriver sin situation, da han, umiddelbart efter at han mistede sin tro, skulle fejre, at han var blevet student:

> *Så står de kristne, der ikke længere kunne lide mig i én gruppe, og så alle de andre ikke-kristne i en anden gruppe, som heller ikke kunne lide mig, fordi jeg var et dumt svin, da jeg var kristen – jeg var virkelig fordomsfuld. Fra den begivenhed kan jeg huske den der følelse af: Jeg har ikke nogen venner nu.| Det blev virkelig manifesteret, at jeg ikke hørte til nogen steder.*

En forskel i vores empiri er, at de majoritetsdanske informanter ofte havde klare forventninger til, hvilke sociale konsekvenser deres handlinger kunne få – altså hvis man fx dannede par med en »outsider« eller meldte ud, at man havde mistet sin tro. Her var situationen mere uforudsigelig for informanterne med etnisk minoritetsbaggrund. Her var der ikke – som nogle ekskristne informanter oplevede det – råd af religiøse »ældre«, som varetog en fastlagt

procedure for en udstødelse. I stedet måtte især informanternes nære familiemedlemmer forholde sig til, hvilke konsekvenser en given grænseoverskridelse skulle få. I forlængelse heraf kunne nogle familiemedlemmer vælge at bryde, mens andre holdt fast i kontakten – dog måske med nedsat intensitet. Rayan oplevede fx, at hendes lillebror tog afstand fra hende, allerede da hun lod tørklædet falde. Hun havde således to nevøer, hun aldrig havde mødt. Da hun senere eksplicit fortalte familien, at hun ikke længere var muslim, brød en søster med hende med ordene: »*Jeg er meget troende, så jeg skal prioritere min kærlighed til dem, der er muslimer, før andre – så jeg kan ikke elske dig på samme måde længere*«. Rayan havde dog fortsat kontakt med sin mor. At en sådan eksplicit afstandtagen fra islam kan have store sociale konsekvenser, og medføre, at en del muslimer holder religiøs tvivl og frafald for sig selv, fremgår også af Vliek 2019b og Lundqvist 2020.

Astrid fortæller ovenfor, at et »*skarpt brud*« til dels kunne være »*befriende*«, fordi man så slap for endeløse konflikter og kritik, hver gang man var sammen med sin familie. Når en del af de etniske minoritetsinformanter ikke havde samme skarpe brud med familien, kunne de i stedet blive udsat for repressalier, eventuelt i form af vold, fordi deres adfærd blev set som uacceptabel og som noget, der burde korrigeres (Black 1983). Som Yusuf fortæller:

> *Hver gang jeg var hjemme, var der vold.| [Men] jeg kunne bare have bøjet nakken over for religionen, som så mange andre gør – drikke når de ikke kan se mig. Der var én, der sagde til mig, at han troede mit problem var, at jeg blandede de to verdener [= inden for og uden for hans etniske minoritetsmiljø].*

Yusufs erfaringer handler dog langt fra kun om at krydse religiøst definerede grænser, som når han fx åbenlyst drak alkohol hjemme. Hans fortælling handler i højere grad om at lægge afstand til vold, misbrug og svigt. Som han fortæller om sin opvækst: »*Vi sad og kunne joke med, at vi alle fik tæsk.| Vi var flygtninge, og der er der meget vold – der slår man bare sine børn*«. Studier dokumenterer, at etniske minoritetsbørn er udsat for mere vold under opvæksten end majoritetsdanske børn (Oldrup et al. 2016), og at en del af volden kan forklares ud fra flygtningefamiliers udfordringer med traumatisering (Timshel et al. 2017; Montgomery et al. 2018). Når Yusuf (og også informanten Fatima) ønskede at stille sig offentligt frem og tale om deres baggrund, handlede det primært om en afstandtagen til dysfunktionelle opvækstmiljøer frem for om religiøse problematikker. Disse to informanter havde også begge været anbragt uden for hjemmet i en del af deres opvækst. Sådanne forskelle eksemplificerer dermed den større bredde, der var blandt de medlemmer af »Meningsdannernetværket«, som havde etnisk minoritetsbaggrund.

Et centralt træk ved de biografiske fortællinger er som tidligere nævnt de store udfordringer, der kan være knyttet til at bryde med sit opvækstmiljø. Yusuf beskriver fx, at han kom fra en baggrund, hvor der var »*stærke rammer*

for, hvem man var«. Bryder man med det, skal man finde ud af »*hvem man så i virkeligheden er. Så er der pludselig ikke længere noget at skulle tilpasse sig, men man skal skabe sin egen tilværelse*«. Og det kunne være »*meget, meget svært at finde ud af*«. Når der endvidere ikke er en fastlagt vej over »på den anden side«, kan det være svært at få sig en ny plads i verden. I forlængelse heraf kom flere af informanterne til at opleve stor ensomhed efter deres vendepunkter. Fx havde Søren – hvis frafald var knyttet sammen med en skilsmisse – på interviewtidspunktet ikke set sin datter i fem år. Astrid fortæller, at hun mistede kontakten næsten fuldstændigt til sin »*mor, far og fire søskende.*| *Det var bare så psykisk hårdt*«. Rayan havde også mistet mange relationer og oplevede sin ensomhed som »*at blive tortureret. Det gør fysisk ondt.*| *Man kan ikke tage noget smertestillende og gå til lægen*«. Andre udfordringer var af mere eksistentiel karakter, som da Rayan oplevede ikke at vide, hvad der skulle styre hendes handlinger, når hun ikke skulle følge religionens bud. Og Mille fortæller, at hun, når hun havde en dårlig dag, kunne få tanken: »*Det er fandeme også fordi, jeg valgte den kirke fra, at jeg ikke får et lykkeligt liv.*| *Gud fik ret*«.

Flere af især de majoritetsdanske informanter fremhæver også, at de oplevede belastninger i forhold til deres seksualitet. Astrid fortalte fx, at i forbindelse med sex »*dukkede Gud op i mit hoved og holdt øje med mig og fordømte mig*«, og Søren havde »*i flere år levet i cølibat, fordi sex var lagt som noget forkert og syndigt i mig*«. Uanset at de havde brudt med deres tro, var de stadig emotionelt formet af deres opvækst og kunne ikke komme fri af de grænser for rigtigt og forkert, som de var blevet indprentet. Dette kunne resultere i stærke følelser af skyld og skam, selv om de rationelt fortalte sig selv, at de ikke gjorde noget forkert.

Ud over ensomhed og eksistentielle samt seksuelle udfordringer fortæller en del informanter også om psykiske problemer, som fx depression og angst, som følge af deres brud med deres tidligere miljøer. Dette billede, der også kendes fra litteraturen, kan naturligvis også skyldes det liv, informanterne havde levet, før de – i forskelligt omfang – brød med deres tidligere miljøer (Wright 1991; Skoglund et al. 2008). Morten oplevede fx, at »*virkeligheden faldt lidt fra hinanden. Altså jeg blev lidt skør, simpelthen.*| *Hvad er sandt, og hvad er falskt, og hvad er virkeligt overhovedet?*«. Astrid havde problemer med »*rysteture, manglende søvn, mareridt, flashbacks*«, og Fatima led af både PTSD og angst. Det kunne være en lang og sej kamp at komme på fode igen og få etableret gode sociale relationer i en ny kontekst. Fra et sociologisk perspektiv understreger disse erfaringer, hvor omfattende konsekvenser religiøst frafald kan have. Derved kan en frygt for at komme til at opleve sådanne konsekvenser være med til at fastholde personer i de kollektiver, de er en del af, uanset en eventuel utilfredshed med nogle af de rammer, man lever under.

Delanalyse II – fortællingernes funktion i en multikulturel dansk samtid

Kontrovers om legitimiteten af frafaldsfortællinger fra kristne miljøer

De biografiske fortællinger er, som tidligere nævnt, indsamlet blandt personer, som alle havde meldt sig til et netværk, hvor de skulle tale offentligt om personlige erfaringer med at »*sige fra over for negativ social kontrol og begrænsende normer*«. Opfordringen til at deltage i netværket var dermed rettet imod personer, der havde forladt en tidligere kontekst, som de nu forholdt sig kritisk og afstandtagende til.

Dette er dog ikke den eneste måde, man kan forlade et socialt/religiøst miljø, og efterfølgende berette om det. Her er det relevant at anvende religionssociologen Massimo Introvignes skelnen imellem tre idealtypiske exit-forløb. Det drejer sig dels om »afhopning« (eng: *defection*), hvor exit-fortællingen er, at »afhopperen« ikke var i stand til at leve op til de krav, som medlemskabet af en given organisation stillede. Dette exit-forløb kan dominere i forhold til samfundsmæssigt respekterede institutioner. Type to er »almindeligt exit« (eng.: *ordinary leave-taking).* Her skilles individ og organisation fredsommeligt uden det store behov for forklaringer eller placering af skyld. Dette er den mest almindelige form for exit, som dog er upåfaldende, og lidet omtalt, netop fordi det er ukontroversielt. Endelig er der »frafald« (hvor man på engelsk bliver »*apostate*« – altså »*frafalden*«) hvor hovedpersonen i exit-fortællingen fremstilles som én, der blev udsat for undertrykkelse i den organisation eller det miljø, som vedkommende siden forlod (Introvigne 1999).

Ved at melde sig til »Meningsdannernetværket« må de 11 informanter anses for at være »frafaldne«, der altså retter et kritisk blik tilbage imod det, de har forladt. Når disse historier udbredes, handler det endvidere i høj grad om, at de (igennem netværket) bliver tilbudt en platform at fortælle deres beretninger – og dermed deres kritik – fra. Sådanne frafaldsberetninger har genremæssige paralleller til beretninger om at »undslippe mormonernes kløer«, der i 1800-tallet cirkulerede i USA, og til mere nutidige, dramatiske historier om at vriste sig fri af kultlignende nyreligiøse bevægelser. Den bredere samfundsmæssige kontekst for sådanne frafaldshistorier synes at være bekymringer for bevægelser, der ses som udfordrende for den etablerede orden. Her kan »frafaldnes« personlige vidnesbyrd blive brugt som virkemiddel ud fra ønsker om at begrænse forskellige »samfundsundergravende« bevægelsers indflydelse (Lewis 1989). Omvendt kan personer, som forlader mere magtfulde institutioner (som fx den Katolske Kirke) og efterfølgende ønsker at ytre kritik af den kontekst, de forlod, blive mødt med betragtelig modstand og forsøgt gjort tavse. Dette pres kan medvirke til, at »*apostate*«-historier undertiden omformes til »*defector*«-historier, hvor det er individets utilstrækkelighed, frem for institutionens legitimitet (eller mangel på samme), som står i centrum (Ebaugh 1988; Introvigne 1999).

Den nutidige kontekst, som »Meningsdannernetværket« blev oprettet i, er et Danmark under forandring. Siden 1990'erne har en stor samfundsmæssig debat omhandlet, hvordan man forholder sig til de ændringer, som indvandring fører med sig – herunder hvilken rolle islam skal have (Jacobsen 2015). I forlængelse heraf var det »*undertrykkende normer*« blandt muslimer, som Udlændige- og Integrationsministeriet forventede, at netværksmedlemmernes ville bruge deres statsfinansierede platform til at tale om. Realiteten blev dog, at en del af dem, der meldte sig til netværket, var »frafaldne« fra mindre kristne menigheder. Denne udvikling udløste som tidligere nævnt politisk kritik, hvor Dansk Folkepartis integrationsordfører, Martin Henriksen, fx udtalte, at »*det rammer jo helt, helt ved siden af skiven … Kampagnen går jo stik imod hensigten – og jeg kan ikke se andre løsninger end at lukke projektet ned*« (Berlingske, 19. april, 2018). Denne vrede – og krav om lukning, som dog ikke blev effektueret – kan dermed ses som et dansk eksempel på, at frafaldshistorier som genre bedre kan rettes imod religioner, der anses for at udfordre den samfundsmæssige orden, frem for imod religioner, der har større samfundsmæssig legitimitet. Det skal også bemærkes, at kritikken af »Meningsdannernetværket« kom frem i de relativt konservative aviser Berlingske og Kristeligt Dagblad, frem for i aviser længere til venstre på det politiske spektrum.

Når grænserne i fortællinger er slørede

Også på en anden måde indskriver »Meningsdannernetværkets« fortællinger sig i den igangværende debat om indvandring og etniske minoriteters plads i Danmark. Det ses i den større diversitet i de etniske minoritetsmedlemmers fortællinger. Som tidligere nævnt var alle majoritetsdanskernes – og de fleste etniske minoritetsmedlemmers – fortællinger klare frafaldsfortællinger. Disse fortællinger beskrev dermed en proces, hvor fortælleren forlader et religiøst og socialt kollektiv (med »*undertrykkende normer*«), som de krydsede en skarp (»*bright*«) grænse ud af (Alba 2005).

Især to fortællinger – Anthithas og Zains – afveg dog fra dette mønster. Her var grænserne mere slørede (»*blurred*«), og de beskrevne forandringer handlede i stedet om, at det var grænserne selv, der flyttede sig rundt om personer, normer og praksisser. Dermed handlede informanternes fortællinger ganske vist om at *gøre op med* »*undertrykkende normer*«, men uden at det nødvendigvis indebar, at de skulle bryde med det fællesskab, de var en del af.

I Anthithas historie hørte vi godt nok om, at hun mistede kontakten med sine forældre og søskende, da hun holdt fast i forholdet til sin majoritetsdanske kæreste. Over tid blev skårene i familien dog klinket, og forældrene kom gradvist overens med deres datters valg. De fulgte hende så at sige over en grænse til accept af mere mangfoldige partnervalg. Anthitha og hendes kæreste er siden blevet gift og har fået børn, og Anthitha fortæller, at hendes mor for nyligt sagde følgende:

[Min mor sagde:] 'Det er vist meget godt, du har [dansk ægtefælle], for han kan rumme dig. Hvis du havde mødt en [mand med samme etniske baggrund], ville han være stukket af, og så havde du stået med to unger under armen på dørtrappen'.

Ikke nok med at Anthitha havde magtet at overskride en central symbolsk og social grænse i sit partnervalg uden endegyldigt at miste centrale familierelationer. Hendes kamp for hendes forhold havde også påvirket hendes mor i en sådan grad, at moderen nu så sin datters inter-etniske ægteskab som en god ting. Her var en grænse altså blevet sløret og havde flyttet sig imod en situation med større accept af »blandede« forhold. At dette kunne lade sig gøre peger imod bredere forandringsprocesser i Anthithas etniske minoritetsmiljø. Her er mange familiers erfaringer med at leve i Danmark forholdsvis nye, og grænserne for acceptabelt/uacceptabelt er dermed ikke så institutionaliserede og fasttømrede, som de ser ud til at være i de etniske danske, kristne trossamfund. Hvor Astrid fx var klar over de konsekvenser – i form af udstødelse – det ville få, hvis hendes hemmelige kæresterelation blev opdaget, kunne informanter med etnisk minoritetsbaggrund ikke på samme sikre måde forudsige, hvad der ville ske, hvis de blev afsløret i – eller selv fortalte om – en »uacceptabel« romantisk relation. Anthithas historie kan dermed give indblik i den relativt store ustabilitet i dragningen af symbolske og sociale grænser i dele af den minoritetsetniske befolkning i Danmark, hvor nogle grænser er – eller bliver – slørede, og mange forhold dermed kan være åbne for forhandling.

Også den transkønnede Zains historie handler om slørede grænser. Zain anså sig på interviewtidspunktet for at være religiøs (som muslim), mens de resterende 10 informanter alle definerede sig som værende enten ateister eller areligiøse. Zains distanceringsproces i forhold til sin tilskrevne mandlige kønsidentitet foregik som ung ved at bruge make-up og lade håret vokse, så »*familien spurgte, om jeg ikke snart skulle have klippet mit hår, for det var langt som en piges*«. Senere havde Zain – ved hjælp af såvel hormoner som påklædning – transformeret sig i forhold til etablerede grænser imellem det maskuline og det feminine. Uanset at »*for nogen er det, jeg gør, en synd*«, var Zain dog ikke blevet udstødt af sin familie eller sit etniske minoritetsmiljø. Zain fortæller, at der aldrig havde været oplevelser af »*…at ens mor eller far siger, at du kommer i helvede, fordi du er en LGBT-person – fordi det står i Koranen.*| *De siger, det er forkert, men at det er op til mig*«. Zain fortæller endvidere følgende:

Der er aldrig nogen i min familie, der er blevet slået, fordi de skulle bede. Vi har aldrig skulle være bange for Allah. Når jeg holder foredrag, fortæller jeg også, at der er forskel på den religion, der er syd for Sahara [hvor Zain stammer fra], og så den islam, der er nord for Sahara og i Mellemøsten. Den, der er

i Danmark, domineres meget af den, der kommer fra Mellemøsten, og i den er der ikke plads til homoseksuelle [og transseksuelle].

Modsat Morten, der bare vidste, at homoseksualitet var uacceptabelt i hans kristne miljø, arbejdede transseksuelle Zain dermed på at sløre – og flytte – grænser ift. islam og seksualitet. På trods af sin seksualitet havde Zain dermed heller ikke et behov for at krydse en skarp grænse ud af islam. I stedet talte Zain om sit liv og sine valg i offentligheden og søgte ad den vej at overbevise andre (også andre muslimer) om, at »*i den religion, jeg kommer fra, er der plads til forskellige seksualiteter*«. Han søgte derved at bløde de skarpe grænser i en mellemøstlig islam op ved at fremdrage, og promovere, elementer fra en mere inklusiv afrikansk islam. De anderledes erfaringer med at krydse – og flytte – grænser, som Anthithas og Zains historier eksemplificerer, viser dermed noget af den store spændvidde, der kan eksistere blandt muslimske etniske minoriteter i Danmark.

Diskussion og konklusion

Denne analyse bygger på interviews med personer, der alle havde meldt sig til et netværk, hvor formålet var at »*sige fra over for negativ social kontrol og begrænsende normer*« offentligt. Informanternes fortællinger viser for det første, at religion var noget, næsten alle havde gjort op med, ud fra oplevelser af, at religionen havde været med til at forhindre dem i at leve det liv, de ønskede. For det andet viser analysen en tæt sammenvævning imellem processer omkring henholdsvis religiøst frafald og det at knytte og at miste sociale relationer: Frafaldet kan således både være betinget af at indgå i nye sociale relationer, der anses for uacceptable i et givent fællesskab, som medfører, at individer afskæres fra at være en del af sociale relationer, de tidligere har været indlejret i (Vliek 2019a). For det tredje viser en sammenligning af frafaldsprocesser på tværs af informanter med majoritetsdansk og minoritetsetnisk baggrund og på tværs af henholdsvis mindre kristne trossamfund og islam, at der er klare tværgående ligheder: Uanset baggrund var informanterne alle vokset op som en del af fællesskaber, der havde klare grænser for gruppemedlemmernes acceptable adfærd. Disse grænser handlede blandt andet om køn og seksualitet: I form af kønstraditionelle forventninger til især kvinder, i form af heteronormative forventninger til alle og i form af grænser for acceptabel indgåelse af partnerskab. Betydningen af netop disse former for praksisser må ses i lyset af sådanne praksissers centrale betydninger for gruppers reproduktion og dermed for deres overlevelse over tid (Yuval-Davis 1997).

Samlet set peger netværksmedlemmernes erfaringer altså på, at man i miljøer med stærk religiøs overbevisning kan opleve begrænsende normer – uanset om konteksten er kristen eller muslimsk. Denne oplevelse underbygges af nyere kvantitative data (Als Research 2019). For uagtet om man tidligere havde været kristen eller muslim, kunne man opleve både udstødelse, repressa-

lier og psykiske konsekvenser, når man »faldt fra« sin religion. Disse ligheder er vigtige at holde sig for øje, når man beskæftiger sig med religiøst frafald, såvel i en dansk som i en international sammenhæng.

Analysen viser også forskelle imellem forskellige typer af informanter. Der var en betragtelig homogenitet blandt de majoritetsdanske ekskristne informanter. Her var man ofte vokset op i sammentømrede trossamfund, hvilket – som Morten formulerede det – kunne minde om at vokse op i »*en snekugle*« med en skarp (»*bright*«) grænse til det omgivende samfund. I disse trossamfund kunne der være store og forudsigelige sociale konsekvenser, hvis man valgte at overskride centrale symbolske eller sociale grænser: Så ville man blive udstødt og dermed miste relationerne til sine nærmeste. Som den sociologiske litteratur har vist, er grænser og grænsedragningsprocesser centrale for konstituering og reproduktion af grupper af mange forskellige slags. I forhold til små trossamfunds overlevelse kan de klare grænser omkring dem – og medlemmernes viden om de store konsekvenserne, det vil få at overskride disse grænser – dermed være vigtige i forhold til at forhindre sådanne små trossamfund i at blive opslugt af det omgivende storsamfund.

Diversiteten var klart større blandt informanterne med etnisk minoritetsbaggrund. Her varierede religionens betydning fra stor til meget lille, og enkelte havde hverken brudt med troen eller familien. To informanter (Yusuf og Fatima) var endvidere tidligere anbragte, der primært havde meldt sig til netværket for at tale om erfaringer med meget dysfunktionelle familieforhold. Denne større diversitet kan dels knyttes til, at igangsætterne af »Meningsdannernetværket« ønskede at tiltrække personer med etnisk minoritetsbaggrund, og dels til, at migration skaber ustabilitet – blandt andet i forhold til, hvordan man som individer og grupper tilpasser sig til nye forhold. Mødet med, og grænsedragningen i forhold til, det sekulære majoritetsdanske samfund er dermed af relativ ny dato for disse informanter og sker i en samfundsmæssig kontekst i forandring.

En sidste pointe er, at »Meningsdannernetværket« blev oprettet som et initiativ for offentlige penge. Dette faktum – såvel som opstandelsen, da også ekskristne meldte sig til netværket – viser de politiske interesser impliceret i at støtte op om at få fortællinger om frafald fra og afstandtagen til islam ud i det offentlige rum. Det var da også fortællinger, der genremæssigt var frafaldsfortællinger (om end fra såvel kristne som muslimske miljøer), som »Meningsdannernetværket« blev ophav til. Dog peger enkelte af netværksmedlemmernes fortællinger hen imod et mere komplekst og foranderligt landskab end den dominerende nationalstatslige fortælling, ifølge hvilken unge muslimer skal forlade og distancere sig fra islam, hvis de vil gøre sig håb om at blive frie, danske subjekter (Jaffe-Walter 2019). I forlængelse af den sociologiske litteratur om grænsedragning og gruppetilhørsforhold peger netværksmedlemmernes fortællinger således også på, at optrukne grænser kan sløres og flyttes (Alba 2005). Det ses i historien om, at Anthithas forældre først

helt afviste, at deres datter giftede sig dansk, men siden støttede op om hendes partnervalg. Og det ses i Zains insisteren på, at man godt kan være både transseksuel og muslim, og at man dermed ikke behøver at bryde med sin religion og sin familie for at kunne leve et frit liv uden undertrykkelse.

Note

1. »Meningsdannernetværket« blev udliciteret af Styrelsen for International Rekruttering og Integration til Als Research, der stod for det konkrete arbejde med netværket. Se mere i Liversage og Mehlsen (2021).

Litteratur

Alba, R. 2005: Bright vs. blurred boundaries: Second-generation assimilation and exclusion in France, Germany, and the United States. *Ethnic and Racial Studies* (Vol. 28, Issue 1). https://doi.org/10.1080/0141987042000280003

Als Research 2019: *Supplerende analyser af religions betydning for maskulinitetsopfattelser og holdninger til ligestilling* (april). København: Als Research.

Antoft, R. & T.L. Thomsen 2005: »Når livsfortællinger bliver en sociologisk metode – en introduktion til det biografisk narrative interview« i M.H. Jacobsen, S. Kristiansen & A. Prieur (red): *Liv, fortælling og tekst – Strejftog i kvalitativ sociologi*. Aalborg: Aalborg Universitetsforlag.

Berger, P.L. & T. Luckmann 2003: *Den sociale konstruktion af virkeligheden – En videnssociologisk afhandling*. København: Akademisk Forlag.

Berlingske 2018: »DF vil lukke kampagne mod social kontrol: 'Kæden er hoppet helt, helt af, og jeg er målløs over, at Integrationsministeriet er gået med til det'«, *Berlingske*, 19. april 2018.

Bertaux, D. 2003: »The Usefulness of Life Stories for a Realist and Meaningful Sociology« i Humphrey, R.R. Miller, & E. Zdravomyslova (red.): *Biographical Research in Eastern Europe - Altered Lives and Broken Biographies.* Hampshire, Ashgate.

Black, D. 1983: »Crime as Social Control«. *Sociological Review*, 48(1), 34-45. https://doi.org/10.2307/2095143

Brooks, E.M. 2018: *Disenchanted Lives. Apostasy and Ex-Mormonism among the Latter-day Saints*. New Brunswick: Rutgers University Press. https://doi.org/10.36019/9780813592220

Børns Vilkår 2019: Adfærdskontrol og Tankefængsel – Børns Oplevelser med Negativ Social Kontrol. København: Børns Vilkår og Roskilde Festival Foreningen.

Ebaugh, H.R.F. 1988: *Becoming an Ex: The Process of Role Exit*. Chicago: University of Chicago Press. https://doi.org/10.7208/chicago/9780226160535.001.0001

Enstedt, D., G. Larsson & T.T. Mantsinen 2020: *Handbook of leaving religion.* Leiden: Brill. https://doi.org/10.1163/9789004331471

Hinderaker, A. 2020: »Leaving Mormonism« i Enstedt, D., G. Larsson & T.T. Mantsinen (red.): *Handbook of leaving religion*. Leiden: Brill, s.200-209. https://doi.org/10.1163/9789004331471_017

Holden, A. 2002: *Jehovah's Witnesses: Portrait of a Contemporary Religious Movement*. London: Routledge

Holstein, J.A. & J.F. Gubrium 2000: *The Self We Live By.* New York: Oxford University Press.

Introvigne, M. 1999: Defectors, Ordinary Leavetakers and Apostates: A Quantitative Study of Former Members of New Acropolis in France. *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, *3*(1), 83-99. https://doi.org/10.1525/nr.1999.3.1.83

Jacobsen, B.A. 2015: Islam and Muslims in Denmark. I M. Burchardt & I. Michalowski (red.), *After Integration: Islam, Conviviality and Contentious Politics in Europe* (s. 171-186). Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-658-02594-6

Jacobsen, M.H., A. Jørgensen & S. Svendsens-Tune 2005: »Sensitiv sociologi: Undersøgelser af udsatte og udstødte mennesker« i M.H. Jacobsen, S. Kristiansen & A. Prieur (red*): Liv, fortælling og tekst – Strejftog i kvalitativ sociologi*. Aalborg: Aalborg Universitetsforlag.

Jaffe-Walter, R. 2019: Ideal liberal subjects and Muslim »Others«: liberal nationalism and the racialization of Muslim youth in a progressive Danish school. *Race Ethnicity and Education*, *22*(2), 285-300. https://doi.org/10.1080/13613324.2018.1468744

Jaspal, R., & Cinnirella, M. 2010: »Coping with potentially incompatible identities: Accounts of religious, ethnic, and sexual identities from British Pakistani men who identify as Muslim and gay«. *British Journal of Social Psychology*, 49(4), 849-870. https://doi.org/10.1348/014466609X485025

Kien, G. 2013: »The nature of epiphany«, *International Review of Qualitative Research*, 6(4), 578-584. https://doi.org/10.1525/irqr.2013.6.4.578

Kvale, S. & S. Brinkmann 2015: *Interview – Det kvalitative forskningsinterview som håndværk*. København: Hans Reitzels Forlag.

Lewis, J.R. (1989). Apostates and the legitimation of repression: Some historical and empirical perspectives on the cult controversy. *Sociology of Religion: A Quarterly Review*, *49*(4), 386-396. https://doi.org/10.2307/3711224

Liversage, A. 2005: *Finding a Path – Labour Market Life Stories of Immigrant Professionals*. Ph.d.-afhandling, Institut for Organisation og Arbejdssociologi. København: Copenhagen Business School.

Liversage, A. & L. Mehlsen. 2021: *Undersøgelse af tre indsatser over for negativ social kontrol samt radikalisering*. København: VIVE – Det Nationale Forsknings- og Analysecenter for Velfærd.

Lundqvist, E.L. 2020: »Leaving Islam from a Queer Perspective« i Enstedt, D., Larsson, G., & Mantsinen, T.T. (red.): *Handbook of leaving religion*. Leiden: Brill, s. 220-230. https://doi.org/10.1163/9789004331471_019

Molbo, K. 2007: *Frafald fra religiøse sekter.* Speciale. Aalborg: Sociologi, Aalborg Universitet.

Montgomery, E.E., E. Just-Østergaard & S.S. Jervelund 2018: »Transmitting trauma: a systematic review of the risk of child abuse perpetrated by parents exposed to traumatic events«. *Int. Journal of Public Health*, 64(2), 241-251. https://doi.org/10.1007/s00038-018-1185-4.

Oldrup, H., M.N. Christoffersen, I.L. Kristiansen & S.V. Østergaard 2016: *Vold og seksuelle overgreb mod børn og unge i Danmark* 2016. SFI - Det Nationale Forskningscenter for Velfærd.

Pannofino, N. & M. Cardano 2017: »Exes Speak Out, Narratives of Apostasy: Jehovah's Witnesses, Scientology and Soka Gakkai«. *International Journal for the Study of New Religions,* 8(1), 1-26. https://doi.org/10.1558/ijsnr.34152

Regeringen 2016: Æresrelaterede konflikter og negativ social kontrol – national handlingsplan. København: Regeringen og Udlændinge-, Integrations- og Boligministeriet.

Skoglund, A., A.T. Sveinall, M. Paulsen & I.L. Lien 2008: *Religiøse grupper og bruddprosesser – Kunnskapsstatus, erfaringer og hjelpebehov*. Oslo: NKVTS.

Stjernholm, A. 2017: *Eftertro – lad os tale om tro, tvivl og det svære valg at forlade en religion.* København: Gyldendal.

Streib, H. 2021: »Leaving religion: Deconversion«. *Current Opinion in Psychology*, 40, 139-144. https://doi.org/10.1016/j.copsyc.2020.09.007

Timshel, I., E. Montgomery & N.T. Dalgaard 2017: »A systematic review of risk and protective factors associated with family related violence in refugee families«. *Child Abuse and Neglect*, 70, 315-330. https://doi.org/10.1016/j.chiabu.2017.06.023

Vliek, M. 2019a: »'It's Not Just about Faith': Narratives of Transformation When Moving Out of Islam in the Netherlands and Britain«. *Islam and Christian-Muslim Relations*, 30(3), 323-344. https://doi.org/10.1080/09596410.2019.1628459

Vliek, M. 2019b: »'Speaking out would be a step beyond just not believing' – on the performativity of testimony when moving out of Islam«. *Religions,* 10 (10), 1-20. https://doi.org/10.3390/rel10100563.

Wengraf, T., J. Bornat, & P. Chamberlayne. 2000: The Turn to Biographical Methods in Social Science - Comparative Issues and Examples. London, Routledge.

Wright, S.A. 1991: »Reconceptualizing Cult Coercion and Withdrawal: A Comparative Analysis of Divorce and Apostasy«. *Social Forces*, vol 70, 125-145. https://doi.org/10.2307/2580065

Yuval-Davis, N. 1997: *Gender and Nation*. Sage Publications.

Zuckerman, P. 2008: *Society without God: What the Least Religious Nations can tell us About Contentment*. New York: New York University Press.

Özkaya, B. & S. Shah 2019: *Et opgør med negativ social kontrol – en emotionssociologisk undersøgelse af en distanceringsproces på tværs af minoritetsmiljøer*. Specialeafhandling. Aalborg: Institut for Sociologi og Socialt Arbejde, Aalborg Universitet.

Leaving religion – a comparison of narratives from majority Danes and ethnic minorities

Drawing on biographical narrative interviews with individuals from the state-initiated "Opinion Maker Network" with both majority Danish and ethnic minority participants, this article investigates the underexplored issue of religious apostasy in Denmark. This process has clear similarities regardless of whether persons are leaving Christianity or Islam, with the process commonly being both lengthy and challenging. Moreover, the interviews document that leaving one's religion is often a highly social process: Firstly, it may be propelled by relationships (including secret ones) with people outside one's own religious environment. Secondly, when the religious apostasy becomes known it often leads to both social repercussions and existential insecurity, sometimes engendering severe psychosocial challenges. Furthermore, the article discusses how the personal testimonies of members of the "Opinion Maker Network" occur in a societal context where the roles of immigrants and of Islam are presently highly debated subjects. One illustration of this is that the network's inclusion of formerly Christian members led to harsh political criticism of the initiative. Another is that some ethnic minority network members' narratives were more about negotiating and moving boundaries than about changing personal positions in a static landscape, pointing towards the dynamic changes related to processes of immigration and settlement.

Keywords: Religious minorities, Apostasy, Social boundary negotiations, Ethnic minorities in Denmark, Biographical interviews