

## FOKUS: ISLAM OG EUROPA

Om religionspluralisme, reformasjon,  
og postsekularitet

Egil Asprem\*,

*biträdande lektor, Institutionen för etnologi, religionshistoria och genusvetenskap,  
Stockholms universitet*

## Innledning

Skandinavia huser i dag noen av tidenes mest verdslige land. Samtidig har religion aldri blitt tatt mer seriøst som en faktor i samfunnsutviklingen enn akkurat nå. Skiftet i offentlige fremstillinger av religionenes potensielle rolle som sosiopolitiske faktorer har ledet noen til å snakke om en «postsekulær» tilstand. I snaut et århundre har man antatt at religion mister sin relevans og vil forsvinne i møtet med moderniseringen og at samfunnsutvikling og historiske prosesser forklares best med henvisning til rasjonelle politiske aktørers søken etter egeninteresser. Hendelser som den iranske revolusjon i 1979, evangeliske kristnes politiske mobilisering i USA, oppblomstringen av katolske og ortodokse maktbaser i det tidligere Sovjetsamveldet, eller buddhistisk politisk vold i Sri Lanka og Burma, har forrykket denne forståelsen og minnet oss på at religion også kan være kilde til politisk handling og endog politisk vold og ekstremisme. Den postsekulære tilstanden er, som Jürgen Habermas (2008) uttrykker det, først og fremst knyttet til en økt *bevissthet*, i de samfunn som har ansett seg selv som sekulære, om at religiøse grupper stadig eksisterer og opptrer som politiske aktører man må forholde seg til.

Det er først og fremst *diskursen* om religioners rolle i samfunnet, snarere enn deres *faktiske* rolle, som har endret seg i sekulære europeiske land. For mens religionenes synlighet i mediebildet og den politiske debatten om religion øker, fortsetter sekulariseringen (målt i aktivitet blant organiserte trossamfunn og selvrapportert «tro») med tilsynelatende uforminskert styrke (se f.eks. Bruce 2011). Sekularisering er et faktum, men det er også religionens økte synlighet i den offentlige samtalen.

Diskursen om islam står i denne sammenhengen i en særstilling. De fremvoksende høyrepopulistiske strømningene plasserer islam som en trussel mot «sekulære» og «demokratiske» verdier, en forestilling som også finner gjenklang blant et bredere spektrum av «islamkritiske» røster. Islam anses som et fremmedelement, noe ikke-europeisk, en trussel utenfra som nå er på vei «inn» og dermed kan undergrave den europeiske sekulære tradisjon innenfra («snikislamisering»). I kjølvannet av flyktningkrisen, Brexit, Trump og

---

\*Korrespondanse: Egil Asprem, biträdande lektor, Institutionen för etnologi, religionshistoria och genusvetenskap, Stockholms universitet. Email: [egil.asprem@rel.su.se](mailto:egil.asprem@rel.su.se)

fremveksten av høyrepopulistiske partier på tvers av kontinentet, synes det som om kjernen i dette fiendebildet og drivkraften bak dets projisering i offentligheten har mer å gjøre med klassiske *nativistiske* forestillinger enn med religion som sådan: det dreier seg om å beskytte privilegiene til den innfødte befolkningen mot det man anser som materielle og kulturelle trusler i form av innvandring. Like fullt fremstår den postsekulære forestillingen om religioner som potente politiske aktører med intensjoner og politiske mål på gruppenivå som et sentralt retorisk element i de voksende nativistiske strømningene.

I det følgende vil jeg fokusere på to antakelser om forholdet mellom islam og Europa som er utbredte i den offentlige samtalen, men som ikke holder vann fra et religionshistorisk perspektiv. Den første gjelder forestillingen om islam som et fremmedelement, som kun i nyere tid har begynt å etablere et nærvær i Europa, og som dessuten står i et nødvendig motsetningsforhold til «europiske» verdier og identitet. Den andre gjelder forestillingen om at det «unike europeiske» som islam mangler, er en hendelse analog til reformasjonen.

## Fremmedlegemet

Islam omtales gjerne som et nyankommet fremmedelement som truer Europas identitet. I dette bildet er Europa definert først som «kristent», og deretter som «sekulært». I Norges grunnlov snakkes det for eksempel om at «Verdigrunnlaget forblir vår kristne og humanistiske arv» (§2) – som er kodeord nettopp for forestillingen om en sekularitet rotfestet i kristendom (se Vik & Endresen 2017).

Historisk sett er det korrekt, om enn tilsynelatende paradoksalt, at de i hovedsak anti-kirkelige, sekulære, og republikanske humanistiske verdiene som oppsto under opplysningstiden var formet – på godt og ondt – av det som løst kan kalles en «kristen kulturarv». Problemet er, imidlertid, at kristendommen i slike samtaler typisk anses som en monolittisk og enhetlig størrelse, til tross for de utallige sekteriske splittelser og ulike nasjonale og lokale varianter på tvers av kontinentet. Det samme gjelder for andre religioner, som islam og jødedom. Typisk anses disse som tydelig avgrensede størrelser med egne intensjoner, mål og adferdsmønstre, knyttet sammen av en vedvarende, dypereleggende «essens» – som om det dreide seg om superorganismer med genetisk nedfelte egenskaper i konkurransen om å dominere et habitat.

Religionsvitere har i stor grad gått bort fra dette bildet av religion. Å studere religion er å studere menneskelig adferd. Det er individer som handler, ikke religioner. Menneskelig adferd beror, som vi vet, på et vell av allmenmenneskelige disposisjoner, individuelle psykologiske forhold, og miljøbestemte faktorer. Aspekter ved det vi kaller religion – fra læresetninger og praksisformer til institusjonelle rammer, arkitektoniske og kulturelle innslag – utgjør en del av sistnevnte.

Den såkalte *Europäische Religionsgeschichte*-skolen (se f.eks. Kippenberg, Rüpke, & von Stuckrad red. 2009) tar konsekvensene av dette synet på alvor, ved å vektlegge fremveksten av, og betingelsene for, religiøs pluralisme i europeisk historie. Kristendommen har lagt grunnlaget for en form for religiøs pluralisme hvor konfesjonelle forskjeller definerer innenfor- og utenfor- i religiøse spørsmål (se Zander 2015). Reformasjonen intensiverte denne i verdenshistorisk sammenheng unike formen for

identitetspolitikk, men man har levd med en bevissthet om at det finnes ulike teologiske alternativ som definerer seg selv i opposisjon til hverandre helt siden senantikken.

Individens religionsidentitet bestemmes ikke kun av deres (valgte eller medfødte) tilhørighet til et bestemt trossamfunn, men også av de andre alternativene som er tilgjengelige på religionsmarkedet. Dette inkluderer dessuten alternativer som først og fremst eksisterer i fantasien, uten en reell, sosial tilstedeværelse – som hedenske og førkristne religioner under middelalderen og renessansen, eller representasjoner av fremmed religion og «magi» fra imperienes yttergrenser under kolonitiden.

Islam har hatt to roller i dette historiske perspektivet på religionspluralisme. På den ene siden er bevisstheten om islam som et konkurrerende monoteistisk religionsalternativ sentral i utviklingen av religiøs identitet i det «kristne Europa». Som vi snart skal se, fikk islam en spesielt viktig rolle under reformasjonen og religionskrigene. På den andre siden må islamsk praksis i Europa, både i fortid og nåtid, ses som en «lokalt rotfestet religion med et eksternt sentrum» (Rüpke 2009: 12) – en betegnelse som forøvrig passer like godt på andre religioner med fororientalsk opphav, som kristendommen og jødedommen.

#### Da Europa elsket islam

Historiseringen av religionspluralisme viser at grensedragninger og innbyrdes forhold når det kommer til teologi, politikk, estetikk og identitetskonstruksjon på individnivå til stadighet er gjenstand for forhandling. Historisk er det ikke vanskelig å finne eksempler på dette.

Det er for eksempel bare noen generasjoner siden islam var et ‘høyt’ livssynsvalg blant moderne intellektuelle på kontinentet. Som Sophie Spaan og Marya Hannun (2016) viser hadde europeiske konvertitter i mellomkrigstiden en noe annen status enn de har i dag. Blant konvertittene i mellomkrigstidens Europa finner vi den homofile jødiske filosofen Hugo Marcus (1880–1966). Han var den mest fremtredende konvertitten i Tyskland under Weimarrepublikken og sentral i driften av Wilmsdorfer-moskeen i Berlin (se Baer 2015). Moskeen, som var den første i Berlin, ble etablert av ahmadiyyaer<sup>1</sup> fra Britisk India i 1923, og forble under ahmadiyyaenes kontroll frem til 1939. I moskeen diskuterte man den gang de ledende trendene i europeisk åndsliv, og Marcus selv foreleste om Nietzsche, Kant og Goethe med utgangspunkt i islam.

Marcus og andre ahmadiyya-konvertitter på denne tiden illustrerer dessuten hvordan grensedragningen mellom religiøse identiteter er åpen for forhandling. Marcus fortsatte å definere seg som jøde, beholdt sitt jødiske nettverk og forble aktiv blant homoseksuelle aktivister i Berlin etter at han konverterte til islam. I 1938 sendte nazistene ham til Sachsenhausen (han forble også jøde ifølge Nüremberglovene).

---

<sup>1</sup> Det er verd å merke seg at ahmadiyya-retningen er en forholdsvis ny minoritetsretning innen islam med opphav i Punjab i slutten av 1880-årene. Det faktum at tysk islam under Weimarrepublikken og den tidlige nazi-tiden var dominert av denne gruppen, som dessuten aktivt motarbeidet nazistenes utrydningpolitikk mot jøder og avvikere, har blitt overskygget av fokuset på stormuftien av Jerusalems famøse Tysklandsbesøk i 1942. Se Baer (2015: 142–147) for en kritisk diskusjon av dette slående eksempelet på historisk amnesi.

Marcus unngikk *Shoah* med en hårsbredd takket være en intervensjon av den berlinske imamen, Sheikh Muhammad Abdullah (Baer 2015: 140–141), som fikk ham løslatt og fraktet til Sveits.

Vi finner lignende profiler andre steder. Baron Omar Rolf von Ehrenfels var en av de mest fremtredende muslimer i Østerrike, også han fra en akademikerfamilie (sønn av den kontroversielle tidlige gestaltpsykologen og eugenikkforkjemperen Christian von Ehrenfels). Lik Marcus lot også von Ehrenfels seg konvertere gjennom ahmadiyyaene i Wilmersdorf på 1920-tallet. Senere kom han i klammeri med nazistene og flyktet til Britisk India. I England konverterte Allanson-Winn Lord Headley i 1913. Han tok navnet Shaikh Rahmatullah al-Farooq, gjorde *hadj* og skrev mye om islams fortrefelighet og lysende fremtid i Storbritannia.

På denne tiden var islam noe eksotisk og eksperimentelt i europeisk åndsliv; en arena for åndelig og kulturell åpenhet, liberale verdier, sosialt engasjement, og intellektualisme. Det er ikke unaturlig å sammenligne europeisk islam på 1920-tallet med europeisk og amerikansk buddhisme fra 1960-tallet til i dag. Å bekjenne seg til islam var et eksotisk kulturelt opprør mot faststivnet kristendom og meningstom sekularisme, samtidig som det vitnet om en åpenhet overfor andre kulturer. Det var en individorientert religiøsitet hvor selvets søken sto i sentrum.

Fascinasjonen for islam i denne perioden var et produkt av kolonialisme, orientalisme, og moderniseringssmerter. Ser vi på det store bildet har europeiske holdninger til islam favnet et svært bredt spektrum. Islam har vært alt fra en truende ytre fiende som definerer Europas yttergrenser, til en statsbærende religion i en av kontinentets største middelalderbyer (Cordoba) samt i store deler av Sørøsteuropa, inkludert Hellas (og hva er vel mer «europeisk» enn Athen, «demokratiets vugge»?), i over 500 år. Islam har vært gjenstand for vitenskapelig og kulturell misunnelse i middelalderen, militær og økonomisk ærefrykt i renessansen og respekt som handelspartner og diplomatisk alliert i tidligmoderne tid. Islam har spilt alle disse rollene i den vestlige forestillingsverden, og i prosessen har imaginære så vel som faktiske muslimer fått stor innvirkning på historiens gang i Europa. Dette er fremfor alt synlig om vi skruer klokken tilbake til reformasjonstiden.

## Reformasjon – ekstremismens vugge?

Idag er det en utbredt oppfattelse at islam lider av tilpasningsvansker grunnet mangelen på en reformasjon av europeisk type. Om bare muslimene hadde fått sin Luther, Melanchthon og Calvin!

Dette er en besynderlig forestilling av flere årsaker. Om det er noen hendelse i kristendommens historie det er naturlig å sammenligne dagens fremvekst av islamske ekstremistbevegelser med, så er det nettopp de radikale reformatorene på femtenhundretallet og de brutale religionskrigene som deretter rev Europa i filler.

Alle kjenner Luthers nittifem teser om avlatsbrev og Calvins predestinasjonslære, begge resultater av sinte, men lærde menn med sterke meninger om teologi og, ikke minst, den posisjon «rett» teologi burde ha i samfunnsutforming. Den europeiske reformasjonen var i sitt opphav en intellektuell bevegelse. Den spredde

seg først på læresteder blant menn som så med moralistisk forakt på dekadente utskeielser og tiltagende sekulære verdier oppover i romerkirkens hierarki.

Den moralske indignasjonen rettet mot mangel på fromhet kom ikke bare til uttrykk i teologiske disputer. Den fikk også utløp i en vulgær og voldsforherligende retorikk, som var elsket av de nye boktrykkerne. Protestantiske pamfletter solgte som varmt hvetebrød, og den nye klassen av trykkere ble en betydningsfull sosial base for den tidlige protestantiske bevegelsen. Slik nådde man også ut til en voksende middelklasse så vel som til adelskapet, som foruten å omfavne underholdningsverdien i den friske retorikken mot skinnhellige menn også så en anledning til å begrense romerkirkens innflytelse.

Forholdet mellom protestantismen og trykkerne er til forveksling lik salafistenes forhold til Twitter. Det fullstendig uregulerte nye trykkemarkedet (ingen opphavsrettigheter, ingen sensur) er en parallell til det fortsatt relativt uregulerte internettet, og kunne slik fungere som en kanal for etter forholdene rask mobilisering og spredning av kontroversielle og farligstemplede ideer.

Det finnes også andre paralleller. I 1566 stormet sinte protestantiske menn til katedraler og klostre i Nederland for å knuse statuer og ikoner. Kalvinistmobben tok De ti buds bildeforbud like seriøst som Taliban og IS gjør i dag. I sitt opprør mot Vatikanet aktiverte protestantene minnet om førkristne hedninger, og kunne dermed begrunne kulturvandalisme og ikonoklasme med at avgudsdyrkelse og hedenske overlevninger måtte utraderes. Den samme retoriske strategien benyttes av ekstremistiske sunnier i dag når de sprenger buddhastatuer i Afghanistan, knuser mesopotamisk kunst i Irak, eller destruerer shiahelligdommer i Raqqa.

I de stater som etterhvert omfavnet protestantismen som statsbærende religion og påtvang den sitt folk ovenfra og ned, ble destruksjonen av ikoner, statuer og upassende kunst gjennomført på mer organisert vis – ikke ulikt dagens praksis i Saudi-Arabia. Kirkeklokker ble demontert og smeltet om, altere strippet for krusifikser og relikvier, klostre stengt og ekspropriert – og det konfiskerte materialet omsatt til klingende mynt i statskassen.

Forholdet til religiøse minoriteter var heller ikke mye å skryte av. I traktaten *Om jødene og deres løgner* (1543) foreslo Martin Luther i frustrasjon over at jødene ikke lot seg konvertere at man skulle tenne på synagoger, brenne jødiske skrifter, konfiskere jødisk eiendom, og knuse deres hjem. Han hintet også til at jødene egentlig burde myrdes.

«Heller tyrker enn pave!»

Ingen med kjennskap til reformasjonens barbari og brutalitet ønsker seg en reprise. Men spørsmålet om en islamsk reformasjon etter europeiske linjer er besynderlig også av en annen årsak: Islamske makter spilte en betydelig rolle som støtte for reformasjonen i Europa. Ottomanenes beleiring av Wien i 1529 ses gjerne som en eksistensiell trussel mot vestlig sivilisasjon. Den var imidlertid også uttrykk for en skiftende maktbalanse i Europa som var fordelaktig for protestanter i Det hellige romerske riket og i spanskkontrollerte Nederland. Historikere har lenge ment at reformasjonens politiske suksess ble muliggjort nettopp av ottomanenes press på det katolske Habsburgdynastiet og deres militære og politiske støtte til protestantiske opprørsbevegelser (se f.eks. Inalcik 1974: 53). Sultan Suleiman lovet støtte til

protestantenes opprør og religionsfrihet for lutheranere og kalvinister i Det ottomanske riket. Både tyrkere og protestanter la vekt på teologiske likheter, særlig på motstanden mot bilder og avgudsdyrkelse. Under det nederlandske opprøret på femtenhundretallet, som styrket republikanske, liberale, og reformerte ideer, kunne man høre kampropet *Liever Turks dan Paaps* – heller tyrkisk enn papist.

Også engelskmennene gikk til ottomanene i kampen mot spanskekongen. Da Elisabets flåte bekjempet den spanske armada i 1588 hadde Englands økonomiske muskler vokst gjennom lukrative handelsavtaler med Murad III. Brevvekslingen mellom Murad og Elisabet, som fremstilte seg selv som «beskytter av den kristne tro mot all avgudsdyrkelse» blant de falske kristne, viser at det var viktig for begge parter å vektlegge religiøse likheter (se Jerkins 2012). Skrapmetall fra kirkeklokker og annet materiell konfiskert fra katolske bygninger i England ble så eksportert til ottomanene, som støpte kanoner til krigen mot avgudsdyrkende katolikker.

Stikk i strid med hva man kan få inntrykk av i samtidens identitetspolitiske diskurs om den «kristne og humanistiske kulturarv» var ikke reformasjonen i seg selv en sekulariserende kraft. Det var en reaksjon på det man oppfattet som en utvanning av kristen fromhet og et krav om strengere religiøse rammer i alle samfunnslag og i all gjøren og laden. Fra et religionsvitenskapelig perspektiv er det blant salafistene og wahabiene – moderne reformbevegelser innen sunniislam – vi finner de islamske kalvinistene og lutheranerne. Når protestantismen likevel har bidratt til åpnere og friere samfunn skyldes det i stor grad at eksplosjonen av meningsmangfold og sekterisme ville fortsatt å drive kontinentet til avgrunnen om ikke individers rett til å si og tro det de vil omsider ble beskyttet ved lov. Det er med andre ord snakk om uintenderte konsekvenser.

### **Avsluttende betraktninger om pluralismemodeller, religionsfrihet, og religionsbegrepets (manglende) forklaringsverdi**

I den offentlige samtalen søker man gjerne å forklare menneskelig adferd i lys av religion. Religionsviteren derimot forsøker å forklare religion i lys av menneskelig adferd. Kategorien «religion» har i seg selv svært begrenset forklaringskraft. Politiske, materielle og sosiale faktorer smelter sammen med religiøse mål – som i sin tur er ustabile og eklektiske i den forstand at individer plukker, kombinerer og skifter syn avhengig av kontekst, ofte uten å holde seg innenfor rammene av sin religiøse tilhørighet. Erfaringsmessig krever det mange titalls studiepoeng å lære seg å reflektere kritisk om religion på denne måten.

Ideen om at bestemte religiøse retninger korresponderer med bestemte, avgrensede grupper, med essensielle innbyrdes forskjeller er i stor grad et produkt nettopp av den særoeuropeiske modellen for religionspluralisme. Det var, som kjent, slik man delte opp Europa som følge av religionskrigene – først i fredsavtalen fra Augsburg i 1555, da den religiøse borgerkrigen i Det tysk-romerske riket endte med en permanent forordning hvor statsledere selv fikk velge om deres område skulle være henholdsvis lutheransk eller katolsk, og deretter i den mer omfattende freden i Westphalia fra 1648, som endte den blodige trettiårskrigen og anerkjente kalvinismen i tillegg til

lutheranismen og katolisismen. Gjennom disse avtalene ble religionsidentitet uløselig knyttet til det fremvoksende prinsippet om nasjonal suverenitet: *Cuius regio, eius religio*, som det het i Augsburgfreden. Religion, territorium, folk og stat ble ett.

Mens dette førte til en fragmentering av religiøse identiteter innenfor grensene av den gamle romerkirken og Det tysk-romerske riket, lot genuin religionsfrihet for individet vente på seg. Utrechtunionen av 1579, som la grunnlaget for den nederlandske republikken, er et begrenset unntak: Den gjorde i prinsippet valg av religion til en privatsak, selv om provinsherrer i praksis fortsatte å velge religionen for sine undersåtter og kun kalvinister hadde adgang til offentlige stillinger.

Det er først i 1791, med det første tillegget til den amerikanske grunnloven, at det vi i dag anser som religionsfrihet – individets rett til å velge og utøve sin religion innenfor en og samme stat – begynte å slå rot. Langtidseffektene av dette skiftet fra religion som et statsanliggende til et uttrykk for individuelle valg og preferanser er fremdeles under utvikling. Paradoksene og kontradiksjonene som florerer i det offentlige ordskiftet om religionsfrihet, suverenitet og innvandring i dag kan forklares med at mange nordeuropeiske land, Norge inkludert, ligger i klem mellom den gamle Westphaliaforordningen og det nyere individualistiske synet som blant annet nedfelles i FNs menneskerettighetserklæring.

Land som mangler den vestlige historien med reformasjon og konfesjonsstrid har utviklet andre måter å hanskens religiøs pluralisme – og spesielt på det folkelige plan. I Japan heter et populært ordtak at man blir født shinto, gifter seg som kristen og begraves som buddhist. I India finner vi fortsatt eksempler på religionsblanding hvor, for eksempel, sufihelligdommer besøkes av både hinduer og muslimer. Fremveksten av hindunasjonalistiske strømninger innen rammene av en vestligorientert sekulær stat har imidlertid ledet til krav fra statlig hold om at slike møteplasser «renses» og at grensene mellom grupper, av administrative årsaker, må gjøres tydeligere – en form for sekulær statlig innblanding som har ledet til økte religiøse spenninger (se f.eks. Sitharaman 2010).

I verdenshistorisk sammenheng er slike folkelige forordninger regelen heller enn unntaket. Religiøse grupper er tjenesteytere og ett enkelt individ kan benytte ulike templer og helligdommer for ulike formål. I land med en kristen kulturarv har denne ordningen tradisjonelt blitt avfeiet som «hedendom» eller «magi» – altså ikke *ekte* religion.

Sekulariseringsteoretikere har imidlertid lenge spekulert i at en variant av denne modellen er på vei tilbake som et resultat av at religiøse institusjoner svekkes og religionstilhørighet individualiseres. Vi ser dette fremfor alt i det såkalte new age-feltet. Som den australske religionsforskeren Guy Redden (2016) argumenterer for bør ikke nyreligiøsitetens organisering rundt produksjon og konsumpsjon av varer og tjenester reduseres til et kynisk profittmotiv *alene* (det er nok også en del av bildet); snarere dreier det seg om en ganske naturlig måte å organisere religiøs aktivitet på i fravær av sterke institusjoner og gruppedannelser av konfesjonell type. Her er det individuelle behov og målsetninger av ulik sort som driver den religiøse aktiviteten, snarere enn at det er den religiøse «tilbydersiden» som aktiverer og derfor kan forklare individers handlinger.

Som vi har sett var det nettopp i et individualisert, søkende og inkluderende miljø at islam først begynte å tiltrekke seg konvertitter i europeiske land på begynnelsen av nittenhundretallet. I dag ser konvertittmiljøet ved første øyekast ganske annerledes ut. Likevel skal vi ikke la det sensasjonalistiske men marginale konvertitt- og «vestlig IS-kriger»-fenomenet gjøre oss blinde for andre varianter som kanskje er mer representative for religionsutviklingen sett under ett. Den amerikanske konvertitten Michael Mohammad Knights bøker om islamsk punkkultur (*The Taqwacores*, 2003), islamsk psykedelisk nyreligiøsitet (*Tripping with Allah*, 2013) og islamsk magi (*Magic in Islam*, 2016) selger for eksempel godt også i Europa. Motkultursikonet Peter Lamborn Wilson, også kjent som Hakim Bey, har inspirert anarkistiske mystikerspirer på begge sider av Atlanteren til å omfavne idiosynkratiske forståelser av islam. Først når vi har skrinlagt den forledende ideen om religionenes iboende, teleologiske kraft kan vi ta fatt på de interessante og fruktbare spørsmålene: Hvordan forklarer vi de utallige ulike forståelsene av «islam» i dag? Hvem produserer dem, til hvilke formål, og med hvilke (forsettlige og uforsettlige) konsekvenser?

## Litteratur

- Baer, Marc David (2015) «Muslim Encounters with Nazism and the Holocaust: The Amadi of Berlin and Jewish Convert to Islam Hugo Marcus», *American Historical Review*, 120 (1): 140–171.
- Bruce, Steve (2011) *Secularization: In Defence of an Unfashionable Theory*. Oxford & New York: Oxford University Press.
- Habermas, Jürgen (2008) «Notes on Post-Secular Society», *New Perspective Quarterly*, 4 (25): 17–29.
- Hannun, Marya & Sophie Spaan (2016) «When Europe Loved Islam», *Foreign Policy*, 5. mai, 2016. <https://foreignpolicy.com/2016/05/05/when-europe-loved-islam-interwar-weimar-republic-wilmersdorf-mosque/>
- Inalcik, Halil (1974) «The Turkish Impact on the Development of Modern Europe» i Kemal H. Karpat (red.) *The Ottoman State and Its Place in World History*. Leiden: Brill, 51–57.
- Jerkins, Jae (2012) Islam in the Early Modern Protestant Imagination. *Eras* 13 (2).
- Kippenberg, Hans G., Jörg Rüpke & Kocku von Stuckrad (red.) (2009) *Europäische Religionsgeschichte: Ein Mehrfacher Pluralismus*. To bind. Berlin: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Redden, Guy (2016) «Revisiting the Spiritual Supermarket: Does the Commodification of Spirituality Necessarily Devalue It?», *Culture and Religion*, 17 (2): 231–249.
- Rüpke, Jörg (2009) «Europa und die Europäische Religionsgeschichte» i Hans G. Kippenberg, Jörg Rüpke & Kocku von Stuckrad (red.) *Europäische Religionsgeschichte: Ein Mehrfacher Pluralismus*. Berlin: Vandenhoeck & Ruprecht, bind 1, 3–14.
- Sitharaman, Sudha (2010) Conflict over Worship: A Study of the Sri Guru Dattatreya Swami Bababudhan Daragah in South India. The Institute for Social and Economic Change, Bangalore, Working Paper. URL: <http://203.200.22.249:8080/jspui/bitstream/2014/7341/1/ISEC-WP-239.pdf>.
- Vik, Ingrid & Cecilie Endresen (2017) «Norway, religion and the United Nations» i Anne Stensvold (red.) *Religion, State and the United Nations - Value Politics*. London og New York: Routledge, 170–184.
- Zander, Helmut (2015) «Europäische» *Religionsgeschichte: Religiöse Zugehörigkeit durch Entscheidung – Konsequenzen im interkulturellen Vergleich*. Berlin: De Gruyter.