

TIDSSKRIFT FOR kjønns FORSKNING

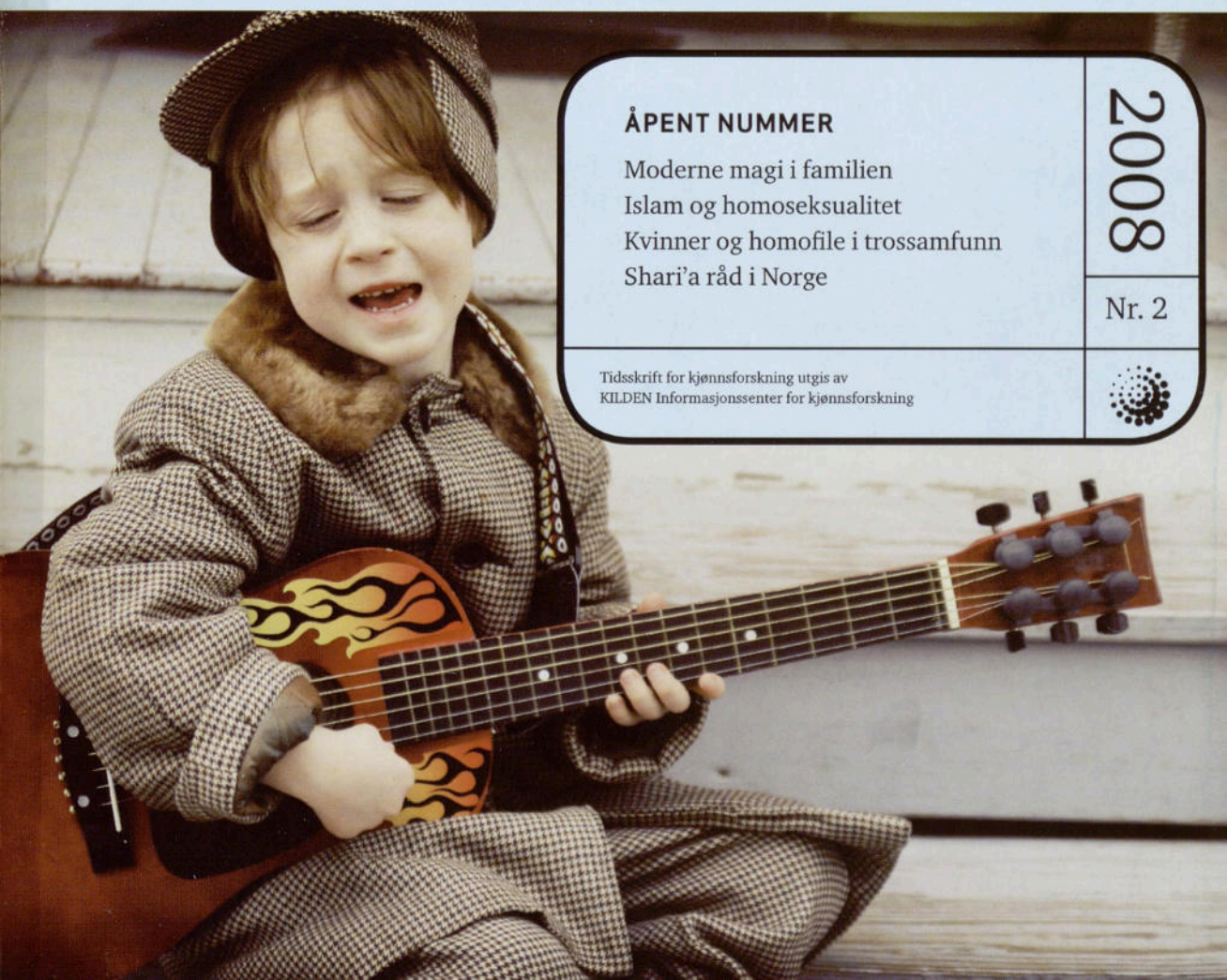
ÅPENT NUMMER

Moderne magi i familien
Islam og homoseksualitet
Kvinner og homofile i trossamfunn
Shari'a råd i Norge

2008

Nr. 2

Tidsskrift for kjønnsforskning utgis av
KILDEN Informasjonssenter for kjønnsforskning



TIDSSKRIFT FOR KJØNNSFORSKNING UTGIS AV
KILDEN INFORMASJONSSENTER FOR KJØNNSFORSKNING

ÅRGANG 32, 2008

ANSVARLIG REDAKTØR: Jorun Solheim

REDAKTØR: Åse Røthing

REDAKSJONSSEKRETÆR: Toril Enger

REDAKSJONSRÅD:

Agnes Andenæs

Norman Andersen

Pål Bjørby

Haldis Haukanes

Anne Hellum

Lise Widding Isaksen

Knut Kolnar

Vivian Lagesen

Jørgen Lorentzen

Nina Lykke

Toril Moi

Anne Marit Myrstad

Inger Nordal

Bente Rosenbeck

Anka Ryall

Knut Holtan Sørensen

Halldis Valestrand

Karin Widerberg

SETTING: Toril Enger

DESIGN: Terese Moe Leiner

TRYKK: Lobo Media

ISSN: 0809-6341

Tidsskrift for kjønnsforskning er referee-basert og kommer ut fire ganger i året
Abonnementspris: institusjoner kr 550, privatpersoner kr 400, studenter kr 200
Løssalgpris pr. nummer: kr. 125 pluss porto

REDAKSJONENS ADRESSE:

KILDEN

Holbergs gt. 1

0166 Oslo

<http://kilden.forskningsradet.no>

post@kilden.forskningsradet.no

Tlf. 22 03 80 80

Vil du abonnere? Henvend deg til:
tidsskrift@kilden.forskningsradet.no

Ønsker du å skrive i Tidsskrift for kjønnsforskning?

Kontakt redaksjonen:

tidsskrift@kilden.forskningsradet.no

Forsideillustrasjon: © iStockphoto



Innhold

ARTIKLER

- 4 Helene Aarseth ★ Samstemt selvskaping: Nye fedre i ny økonomi
- 22 Randi Gressgård og Christine M. Jacobsen ★ Krevende toleranse: Islam og homoseksualitet

KOMMENTAR

- 40 NOU 2008:1 Kvinner og homofile i trossamfunn. To høringsuttalelser
- 58 Eli Ferrari de Carli ★ Shari'a-råd til diskusjon

DEBATT

- 73 Cathrine Holst ★ Svar til Hege Skjeie og Mari Teigen

BOKANMELDELSER

- 77 Trine Annfelt, Brit Andersen og Agnes Bolsø (red.): Når heteroseksualiteten må forklare seg. ★ Omtale ved Anne Marit Myrstad
- 79 Jorun Solheim: Kjønn og modernitet ★ Essay ved Kari Nyheim Solbrække

86 NYTT FRA FOKK

Kjære leser!

I dette sommernummeret av *Tidsskrift for kjønnsforskning* byr vi på kjønnssteoretiske diskusjoner av ulik karakter. En av dem handler om framveksten av nye familieformer og hva som kjennetegner den moderne middelklassens familieprosjekt. Helene Aarseth disputerte i vår på avhandlingen «Hjemskapings moderne magi» ved Universitetet i Oslo. Artikkelen som vi trykker i dette nummeret, «Samstemt selvskaping: Nye fedre i ny økonomi», er en bearbeidet versjon av hennes prøveforelesning. Her diskuterer hun spenningsforholdet mellom økt individualisering og «barnets magi» med utgangspunkt i framveksten av en ny og mer nærværende farsfigur. Artikkelen bygger på en intervjustudie av ni likestilte heteroseksuelle tokarrierepar med barn i skolealder. Aarseth bruker fedrenes fortellinger som et prisme for å få tak i noe som utspiller seg i spenningsfeltet mellom tradisjonelle omsorgs- og kjærlighetsrelasjoner og en ny selvutfoldelsesmaksime i det senmoderne samfunnet. Et hovedpoeng i artikkelen er at relasjonen til barnet, ifølge Aarseth, ikke bare blir en skanse mot, men også selv omfattes av endringsprosesser i det senmoderne samfunnet, og at nettopp dette kan være en viktig kilde til ny intimitet.

Den andre hovedartikkelen tar for seg den liberale toleransediskursens funksjoner, sett i lys av den senere tids debatter om islam og homoseksualitet. Hva innebærer egentlig kravet om toleranse i en slik kontekst,

spør Randi Gressgård og Christine Jacobsen, og hvordan inngår toleranse i bestemte styrings- og reguleringsfunksjoner innenfor den norske nasjonalstaten? Med utgangspunkt i den amerikanske statsviteren Wendy Browns analyse av toleransebegrepet, argumenterer forfatterne for at kravet om toleranse overfor homoseksuelle skaper og posisjonerer ulike typer subjekter og identiteter og markerer et skille mellom «oss» og «de andre». I forhold til muslimer innebærer denne posisjoneringen samtidig et skille mellom liberalitet og illiberalitet. Med utgangspunkt i aktuelle norske debatter viser Gressgård og Jacobsen hvordan denne toleransediskursen ikke bare er basert på bestemte oppfatninger om individualitet versus kultur, men også forutsetter bestemte forestillinger om seksualitet som indre essens og identitet snarere enn praksis. I motsetning til den opprinnelige liberale betydningen av toleranse, som var knyttet til meninger, tro og handlinger, blir dagens toleransediskurs i økende grad knyttet til essensialiserte identiteter som vi ikke kan velge. Et slikt toleransebegrep står derfor i motsetning til liberale ideer om velgende, tenkende og frie individer.

I Norge har religiøse trossamfunn en lovbestemt rett til å diskriminere. Gjennom konkrete unntaksbestemmelser i likestillingsloven og arbeidsmiljøloven er det åpnet for forskjellsbehandling på grunnlag av kjønn og seksuell orientering, så lenge dette har en religiøs begrunnelse. Et offentlig utvalg

(Graver-utvalget) har nylig levert en innstilling om disse unntaksbestemmelsene: NOU 2008:1 – Kvinner og homofile i trossamfunn. Innstillingen foreslår å oppheve det særskilte unntaket i arbeidsmiljøloven, mens unntaket i likestillingsloven skal innsnevres, uten at det helt faller bort. I forrige nummer av *Tidsskrift for kjønnsforskning* hadde Stina Hansteen Solhøy en kritisk diskusjon av argumenter som støtter opp om slike religiøse unntaksrettigheter. Artikkelen kommenterte også sentrale vurderinger i Graver-utvalgets innstilling. I dette nummeret følger vi opp denne diskusjonen ved å trykke to høringsuttalelser til NOU 2008 – fra Senter for tverrfaglig kjønnsforskning ved Universitetet i Oslo og fra Avdeling for kvinnerett ved Institutt for offentlig rett, Universitetet i Oslo. Begge uttalelsene drøfter problematiske sider ved Graver-utvalgets avveininger rundt trossamfunnenes religiøse diskrimineringsrett fra ulike faglige ståsteder innenfor jus, teologi og religionssosiologi.

I et tidligere nummer av tidsskriftet (nr. 3/07) trykte vi en kommentarartikkel hvor Tone Wærstad diskuterte i hvilken grad muslimske kvinner i Norge har tilgang til skilsmisse. I dette nummeret forfølges beslektede problemstillinger i Eli Ferrari de Carlis kommentarartikkel «Shari'a-råd til diskusjon». Hun diskuterer i hvilken grad shari'a-råd vil

være et egnet virkemiddel for å løse familierelaterte problemer blant muslimer i Norge, og hvilken status eventuelle beslutninger fattet i shari'a-råd vil kunne få i Norge og i partenes såkalte opprinnelsesland. Ferrari de Carli drøfter dessuten hvorvidt katolikkenes tribunal og jødernes rabbinske domstol skiller seg nevneverdig fra muslimske shari'a-råd, og spør hvorfor katolske og jødiske rådsorganer ikke utløser tilsvarende negative reaksjoner som debatter om muslimske shari'a-råd. Hun konkluderer med at det er lite som tyder på at det er grunnlag for å opprette shari'a-råd i Norge i dag, og peker på at erfaringer fra Storbritannia viser at råd eller «beslutninger» fra britiske shari'a-råd, for eksempel i forbindelse med skilsmisser, ikke uten videre anerkjennes i de involverte partenes opprinnelsesland.

Som siste kommentarartikkel i dette nummeret trykker vi Cathrine Holsts svar på Hege Skjeie og Mari Teigens kommentar til hennes opprinnelige artikkel om kjønnsbalanse. Vi håper nok en gang at flere vil melde seg på i denne debatten, som berører viktige likestillingspolitiske spørsmål.

Jorun Solheim

Åse Røthing

Samstemt selvskaping: Nye fedre i ny økonomi

Hva motiverer framveksten av en ny og mer involvert farsfigur? Artikkelforfatteren argumenterer for et perspektiv der de nye fedrene forstås i lys av nye grenseflater mellom selvutfoldelse og omsorgsansvar. Med utgangspunkt i en studie av likestilte tokarrierefamilier skisserer artikkelen en ny intimitetsform i familiens hverdagsliv, en samstemt selvskaping, som ser ut til å få særlig gode vekstbetingelser i møtet mellom det nordiske likestillingsidealet og nye krav til emosjonell kompetanse i postindustriell økonomi.

I det senmoderne samfunnet er det barnet som fyller våre liv med magi, hevder de tyske sosiologene Ulrich Beck og Elisabeth Beck-Gernsheim. Omforminger av den tradisjonelle kjernefamilien gjør at tilgangen til tilhørighet og kjærlighet er blitt høyst usikker. I denne situasjonen framstår barnet som emosjonelt anker; «[...] a bastion against the vanishing chances of loving and being loved.» (1995:37). Barnet blir med andre ord en slags siste skanse når det moderne samfunnets individualiseringsprosess akselererer.

I denne artikkelen vil jeg diskutere spenningsforholdet mellom økt individualisering og «barnets magi» med utgangspunkt i framveksten av en ny og mer nærværende farsfigur. Nærmere bestemt vil jeg bruke disse nye fedrenes fortellinger som et prisme for å få tak i noe som utspiller seg i det spenningsfeltet Beck og Beck-Gernsheim skisserer, mellom tradisjonelle omsorgs- og kjærlighetsrelasjoner og en ny selvutfoldelsesmaksime i det senmoderne samfunnet. Et hovedpoeng vil være at relasjonen til barnet ikke bare blir en skanse mot, men også selv omfattes av endringsprosesser i det senmoderne samfunnet, og at nettopp dette kan være en viktig kilde til ny intimitet. Artikkelen bygger på en intervjustudie av ni likestilte heteroseksuelle tokarrierepar med barn i skolealder. Fire av mennene i disse parene ble også intervjuet som nybakte fedre i forbindelse med en tidligere studie. Med utgangspunkt i analysen av disse intervjufortellingene vil jeg vise hvordan *grenseflaten* mellom selvutfoldelsen og omsorgsansvaret ser ut til å være i endring. Jeg argumenterer for at oppbruddet fra forsørgermaskuliniteten på bestemte måter snakker med pågående omforminger av middelklassens sosialiseringssjansprosjekt i en post-industriell eller ny økonomi. I utvekslingen mellom disse prosessene ser jeg nye intimitetsformer som ikke forskanser seg mot, men tar opp i seg selvutfoldelsen.

Nye fedre og barneorientert maskulinitet

De nye fedrene er blitt et gjennomgangstema i den nordiske kjønnsforskningen de to siste tiårene. Flere kvalitative studier skisserer en endring i retning mer kontinuerlig involvering i det emosjonelle og det praktiske dagliglivet rundt barna fra fedres side (se for eksempel Holter og Aarseth 1993, Olsen 2000, Plantin 2001, Bekkengen 2002, Brandt og Kvande 2003). Tidsbruksstudier viser også en betydelig økning i fedres gjennomsnittlige deltakelse i det daglige omsorgsarbeidet de siste tiårene (Kitterød 2002). Framveksten av en mer involvert far må sees i sammenheng med at de nordiske land, i motsetning til mange andre vestlige land, har operert med en dobbel likestillingsmodell (Ellingsæter og Leira 2006). Det er blitt forventet at mødrenes uttog i arbeidslivet skal gå sammen med fedrenes inntog i familien. For å oppnå dette, er det fra politisk hold appellert til fedres ansvarsfølelse og rettferdighetssans og det er, ikke minst, satt i verk politiske reformer som med «mild tvang» skal få fedre til å ta sin del av byrdene med det daglige omsorgsarbeidet (Brandt og Øverli 1998, Ellingsæter 2007). Ser man fedrenes økende involvering som et svar på dette kravet, gir det grunnlag for å se disse endringene som del av et større oppbrudd fra et kjønnsbasert arbeids- og kjærlighetsarrangement i de nordiske landene.

Fra kjønnsforsningshold er det imidlertid også stilt spørsmål ved om den nye fokuseringen på fedrene bare handler om – eller kan sies å bidra til – endring i retning økt likestilling. Hanne Haavind (2006) advarer mot en tendens til at fedres relasjon til barnet forstås i lys av ulike tolkningsrammer for fedre og mødre, eller det hun betegner som et dobbelt sett av foreldreskapsstandarder (2006:686). På grunnlag av gjennomgang av flere nyere studier, konkluderer Haavind med at fedre

er på vei inn både med følsomhet og kompetanse, men foreløpig ser ut til å forbli mindre forpliktet i forhold til omsorgen. Fedre som lever i par med en kvinne, ser fortsatt ut til å basere sin deltakelse på at hun er der allerede, som et slags bakkemannskap som sikrer kontinuitet og er vedvarende oppmerksom på barnets behov: «Det betyr at far kan ta ansvar, mens mor er den ansvaret faller på.» (2006:690). Trine Annfelt (2008) peker også på at diskursen om betydningen av fedres nære relasjoner til barna i familiepolitiske dokumenter ser ut til å gå sammen med et påfallende fravær av endring i forestillingene om moderskapet. I likhet med Haavind spør hun om likestillingsprosjektet dermed trekker med seg en rekonstituering av fedres og mødres ulike roller i forhold til barnet (se også Andenæs 2005).

En som går langt i retning av å problematisere sammenhengen mellom likestillingsprosjektet og de nye fedrene, er Lisbeth Bekkengen (2002). Hun hevder at den nye omsorgsorienteringen fra menns side og ønsket om å involvere seg i barnet, ikke nødvendigvis fører til en endring i relasjonen mellom kjønnene, men snarere må forstås i termer av en *ny barneorientert maskulinitet*. Det er menns behov for nære relasjoner til barnet for sin egen skyld som står i fokus. Den barneorienterte maskuliniteten er en ny diskurs «[...] som så att säga ligger i tiden.» (2002:96). Den må forstås i lys av en ny barnesentrering i vår samtid, hevder Bekkengen. Resonnementet er i tråd med Beck og Beck-Gernsheims tese som introdusert over, at relasjonen til barnet har fått en ny betydning i det senmoderne samfunnet og på nye måter framstår som kilden til det gode liv. I lys av dette betrakter Bekkengen den barneorienterte maskuliniteten som uttrykk for en modernisering av menns dominansposisjon. «Att det parallellt med barncentreringen utvecklas en barnorienterad maskulinitet

kan ses som ett uttryck för att 'män passas alltid' oberoende av hur samhället ser ut.» (2002:199). Med R. W. Connells (1995) begrepsapparat spør hun om vi står overfor en ny hegemonisk maskulinitetsform i de nordiske landene, et ideal som overordnes andre maskuliniteter, men som få lever opp til i praksis (Bekkengen 2002:200, se også Nordberg 2007, Johansson og Klinth 2007).

Oppsummert kan man si at studier av de nye fedrene enten tenderer mot å framheve *det nye* eller å vise hvordan det nye inngår i en reproduksjon av kjønnede motsetningsforhold. Som Bekkengen påpeker (2002:104), kan det se ut til å utkrystallisere seg et mønster der forskere som fokuserer på utvalgte grupper av menn, framhever endring i retning likestilling, mens forskere som fokuserer på relasjonen mellom menn og kvinner tenderer mot å se en modernisering av menns overordning. Et underliggende budskap hos de sistnevnte er nettopp at de nye fedrene beholder retten til å velge hvordan de kombinerer selvutfoldelse og omsorg og dermed, som Bekkengen (2002:154) formulerer det, kan «ta russinen ur båda». Mens kvinners forpliktelse til å fungere som bakkemannskap i hjemmet består, kan fedrene trekke barnet inn i sitt eget selvskapingsprosjekt uten at det forstyrrer de store prosjektene ute i verden.

I det følgende skal jeg nærme meg denne problematikken fra en bestemt synsvinkel. Mitt utgangspunkt er at forsørgerfaren i modernitetens første fase nettopp kan sies å ha gestaltet en *grensefigur* mellom en intimisert hjemmesfære og prosjektene ute i verden: Fedrene hadde sitt hovedvirke ute, og kunne komme *hjem til* mor og barn. Flere psykologiske og sosiologiske teorier har gitt dem en viktig rolle nettopp på denne grensen. De forbinder eller bygger bro mellom den lille verden – der intimitet og emosjoner råder – og den store verden – der målrettethet og rasjonalitet råder. Som følge av at

den kvinnelige hjemskaperen er gått ut i arbeidslivet, og at ekteskapet i mindre grad kan forventes å være en livsvarig institusjon, er det kjønnskomplesmentære arrangementet som forsørgerfaren har vært en del av, satt i spill. Fedrenes relasjon til barnet er ikke lenger sikret gjennom den tradisjonelle forsørgerrollen, og faderskapet som institusjon befinner seg i dag i et spenningsfelt mellom en mer fraværende far på den ene siden – og en mer nærværende far på den andre siden. De samme forholdene som gjør

ni likestillingsorienterte akademikerpar i en urban øvre middelklasse (Aarseth 2008). Både hun og han jobber full tid i kunnskapsintensive og «grådige» arbeidsorganisasjoner, som konsulenter, forskere, arkitekter, leger eller jurister. De representerer en privilegert gruppe som har jobber der egenmotivasjon, ansvar og ambisjoner styrer arbeidsinnsatsen (Rønning 2002, Rasmussen 2002). Parene ga uttrykk for en ambisjon om at begge skulle jobbe om lag like mye i sine respektive jobber, og samtidig ta om lag like mye ansvar

Som følge av at den kvinnelige hjemskaperen er gått ut i arbeidslivet [...] er det kjønnskomplesmentære arrangementet som forsørgerfaren har vært en del av satt i spill.

at tilknytningen til barnet framstår som mer betydningsfullt enn tidligere, gjør med andre ord også at farens posisjon som grensefigur mellom det Jorun Solheim (2007) betegner som en motsetning mellom hjemlig livslykke og mannlig entreprenørskap er destabilisert. I denne artikkelen vil jeg belyse dette skismaet mellom kvinners omsorgsplikt og menns selvutfoldelsesrett med utgangspunkt i en studie av hverdagslivet i familier med nye fedre. Jeg spør om selve grenseflaten mellom omsorgsansvaret og selvutfoldelsen kan være i endring på bestemte måter innen senmodernitetens postindustrielle økonomi, og om de nye fedrene i en bestemt sosial gruppe kan være et inntak til å belyse dette.

Likestilt foreldreskap i en selvskapingsorientert middelklasse

Artikkelen bygger på dybdeintervjuer med

hjemme. Parene har to eller tre barn i skolealder. Det er nettopp blant par der begge har høy utdanning og begge jobber fulltid eller mer, vi ifølge tidsnyttingsundersøkelser finner en mest lik fordeling av familiearbeidet (Kitterød 2000). Min undersøkelse er basert på en livshistorisk og tematisk narrativ intervjuutilnærming, der siktemålet har vært å få tak i en mest mulig fri gestaltning av egne opplevelser og erfaringer (Mishler 1986, Hollway og Jefferson 2000, Josselson og Lieblich 1999, Adams mfl. 2006). Fortellingen som formes i intervjusituasjonen betraktes som uttrykk for intervjupersonens forsøk på å skape menings-sammenheng i sitt liv og sine erfaringer, det vil si som en bestemt seleksjon og forming av levd erfaring (Polkinghorne 1988, Hollway og Jefferson 2000). Partene i hvert par er intervjuet hver for seg, og begge parter er intervjuet to ganger.

Intervjufortellingene ble organisert rundt

relasjonen mellom hjemmeliv og jobbliv. Jeg ville ha tak i meningen i hverdagslivets gjøremål på disse to arenaene. Jeg var særlig på jakt etter hverdagsgjøremålenes emosjonelle betydning; hvordan hverdagslivets gjøremål fikk mening og ble knyttet til lyst og motivasjon i intervjupersonenes subjektive forestillingsverden. Intervjudesignet var med andre ord ikke først og fremst innrettet mot å få tak i hvordan hverdagslivet organiseres, men var i større grad rettet mot å gripe hvordan intervjupersonene fortolker hverdagslivet med barna, og hva de selv trekker fram når de former relativt frie fortellinger. Fire av fedrene i disse parene var intervjuet femten år tidligere i forbindelse med en tidligere studie, *Menns livssammenheng* (Holter og Aarseth 1993, Aarseth 1994). De fire ble den gang intervjuet sammen med andre nybakte fedre som hadde tatt ut en lengre foreldrepermisjon. De ble rekruttert til gjenintervjuing fordi de i tillegg til å fylle utvalgskriteriene i den nye studien også ville gi den en viktig tidsdimensjon.

Da de ble intervjuet i 1990, tre år før fedrekvoten ble innført, framsto disse mennene som representanter for en relativt eksklusiv gruppe. De var nettopp tidlige eksponenter for det som utover på 1990-tallet utkrystalliserte seg i forestillinger om *den nye faren*. De nybakte fedrene var den gang fast bestemt på at de skulle delta i sine barns liv på like fot med sin samlivspartner. Det er ingen overdrivelse å si at budskapet om fornyelse ble malt med store bokstaver underveis i intervjuene. Fedrene karakteriserte seg selv som moderne og kompetente, og sine egne fedre som «fysisk og mentalt fraværende», som «en etterlevning fra det forrige århundre», som en «ren anakronisme» og som en «fullstendig sosialt evneveik person» – for å gjengi noen av intervjupersonenes egne formuleringer. Intensiteten i formuleringene vitner om at disse fedrene for femten år siden nettopp var opptatt av å konstruere sin egen

praksis som noe helt nytt og moderne. De målbar nettopp den form for modernisering av en hegemonisk maskulinitet jeg skisserte over: De var ivrige etter å formulere nye idealer for et mer emosjonelt involvert farskap, og de var fast bestemt på å gjøre dette uten at det gikk på bekostning av deres karriere i arbeidslivet. Kort sagt: De var ute etter «rusinen ur båda».

Men intensiteten i budskapet om fornyelse hos de «nye fedrene» kan også forstås i lys av at disse mennene befant seg i en ny realitet der endringer i familiens organisering og samfunnets kompetansekrav presset på og undergravde den tradisjonelle forsørgermaskuliniteten fra hver sin kant. I dag, femten år etter, har disse endringsprosessene fått større synlighet og utbredelse, og de nye fedrene representerer i den forstand ikke noe nytt, men framstår i større grad som norm eller ideal som mange menn forholder seg til (se for eksempel Brandt og Kvande 2003). Mitt resonnement i det følgende vil særlig forfølge denne siste tesen. Kort sagt spør jeg om *grenseposisjonen* som forsørgerfaren har innehatt, og som ga ham tilgang både til barnet og prosjektene ute i den store verden, rett og slett er blitt et problematisk sted å være.

Moderniserte kompetansekrav og intensivt intimitet

Det er to hovedgrunner til at denne grenseposisjonen ser ut til å være problematisk. For det første handler det om nye betingelser for å ha tilgang til intimitet og tilhørighet. Det er ekteskapet som et livsvarig arbeids- og kjærlighetsarrangement som har garantert forsørgerfarens tilgang til den hjemlige livslykke. Kvinnenes økonomiske selvstendighet samt hyppige samlivsbrudd gjør dette til en skjør garanti. Mennenes tilgang til intimiteten blir rett og slett sårbar. Den kan nå som helst gå tapt, og trusselen om å ende opp som en

fraværende far oppleves av flere menn som en reell og nærværende trussel. Denne sårbarheten blir ekstra problematisk i det senmoderne samfunnet: Oppbruddet fra tradisjonelle institusjoner og tilhørighetsformer gjør at den enkelte i større grad enn tidligere er avhengig av den form for intimitet og tilhørighet de nære relasjonene kan gi. Det er nettopp dette som er poenget hos Beck og Beck-Gernsheim (1995) når de utpeker barnet som et vern mot redselen for fravær av kjærlighet, et anker i en verden der andre relasjoner og prosjekter omgis av ny usikkerhet.

Denne intimiteten og tilhørigheten er i en viss forstand en forutsetning for prosjektene ute i verden – det er her, i de nære relasjonene, at den moderne individualiserte aktørens selvskaping får næring og voksekraft (se bl.a. Solheim 2007). Nettopp fordi tradisjonelle institusjoner som familien og jobben blir mer ustabile, og ikke er noe som bare er der og alltid vil være der, tydeliggjøres den enkeltes behov for intimitet og tilhørighet. Det blir mer maktpåliggende å ha en forankring utenfor parforholdet og jobben som kan gi inspirasjon og samtidig redusere den enkeltes sårbarhet i et arbeidsliv med stor usikkerhet og sterk konkurranse. Og mens kvinnen er sikret tilgang til barnet gjennom en naturalisert og tradisjonsbasert forbindelse mellom mor og barn, må mannen altså «erobre» denne tilknytningen ved å utvikle en ny farspraksis.

Den *andre* beveggrunnen kan knyttes til nye krav til emosjonell og sosial kompetanse i en postindustriell økonomi. I det senmoderne samfunnet er det ikke lenger nok å følge overleverte handlingsorienteringer eller moralregler, man må stake ut sin egen kurs og skape sitt eget selv. Å skape sitt eget selv forutsetter en form for psykologisk selvrefleksivitet, og denne er igjen avhengig av nære relasjoner. Det er i nære relasjoner man kan prøve ut sine drømmer og innerste beveggrunner og

på den måten foreta en vedvarende fortolkning av sitt eget liv og motivasjoner (Giddens 1991, Beck og Beck-Gernsheim 1995); det er her man utvikler den form for intimitetskompetanse (Giddens 1992) eller emosjonell intelligens (Illouz 2007) som gir større innsikt i egne relasjoner og innerste beveggrunner. Denne fortløpende selvfortolkningen skjer i stor grad nettopp i kommunikasjon med andre. Derfor henger den tett sammen med evnen til å kommunisere; evnen til å hevde egne subjektive intensjoner og samtidig lese og tolke andres. Både våre nære relasjoner og selvutfoldelsen er med andre ord på nye måter basert på emosjonell og kommunikativ kompetanse – eller et *absolutt sosialt gehør* (Dencik 2005). Samtidig blir denne emosjonelle og kommunikative kompetansen en viktig kapital i det postindustrielle arbeidslivet (Illouz 2007). Særlig gjelder dette i kunnskaps- og serviceyrker der det er din personlige kompetanse du selger og lever av. Som Paul du Gay (1996:182–183) formulerer det, blir arbeidstakerne i det postindustrielle samfunnet på nye måter ansvarlig for optimalisering av eget potensial og ansøres til en vedvarende orientering mot selvutvikling både i jobben og i livet forøvrig.

Begge disse utviklingstrekkene, aksentueringen av intimitetens betydning og nye kompetansekrav, kan belyse fedrenes lidenskapelige motivasjon for å opparbeide en like nær og like solid relasjon til barna som mødrene tradisjonelt har hatt, og den overtydelige avstandstaken til forsørgermaskulinitetens mangel på emosjonell og kommunikativ kompetanse. Karakteristikk av egen fedregenerasjon som «fullstendig sosialt evneveik» eller «etterlevning fra forrige århundre» får nå en dypere betydning. Det handler ikke – eller i hvert fall ikke bare – om modernisert maskulin dominans, men om nye lengsler etter tilhørighet og intimitet og nye krav til emosjonell kompetanse som følge av endringer i det

senmoderne samfunnet. Dette er krav som den gruppen middelklassefedre med kunnskapsintensive jobber vi her har med å gjøre, kanskje i særlig grad er berørt av. «Å være der for andre» og «å skape seg sitt eget liv» kan ikke lenger – på samme måte som tidligere – fungere som komplementære prosjekter. Disse funksjonene lar seg ikke lenger (om de noen gang har gjort det) forene på grensen mellom den hjemlige livslykke og selvutfoldelsen ute i verden gjennom forsørgermaskulinitetens indirekte omsorgsrolle.

Arrangementet der menn kan hente ut

Egen selvutfoldelse og prosjektbasert samvær

Det som kjennetegner intervjuene med fedrene som ble intervjuet i 2005, er først og fremst at involveringen i barnas liv framstår som en naturlig og selvsagt del av tilværelsen. I skarp kontrast til nybrottsfortellingene fra begynnelsen av 1990-tallet, ser det ikke lenger ut til å være viktig for fedrene å framstille seg selv som innovatører, ei heller å markere avstand fra egen fedregenerasjon. I stedet forteller fedrene i 2005-studien om et hek-

Fedrene er ikke bare involvert ved å kjøre til trening eller stevner, de er treneren, teaterinstruktøren og laglederen.

kvinner kjærlighetskraft (Jonasdottir 1991) fra familien og omsette den i arbeidsmarkedet, begynner å krakelere fordi tilegnelsen av livskraft på nye måter ser ut til å forutsette umiddelbar deltakelse. Vi står med andre ord overfor en mulig omkalfatring av kjærlighetskraftens økonomiske logikk: Det blir mer problematisk å næres av hennes omsorgsarbeid og emosjonelle involvering, og det blir mer problematisk å konvertere hennes kjærlighetskraft til økonomisk utbytte uten å selv være emosjonelt involvert i produksjon av kjærlighetskraften. Barnet framstår i denne situasjonen både som en viktig intimitetskilde og som ressurs for å akkumulere emosjonell kompetanse. Spørsmålet er hvordan fortellingene om hverdagslivet i familiene ser ut når de nye fedrene ikke lenger er nye fedre, men har lang fartstid i forsøket på å kombinere involvert deltakelse i familien og karriererettede selvutfoldelse.

tisk hverdagsliv som dreier seg rundt barnas skolegang, fritidsaktiviteter og vennerelasjoner i nabolaget. En del av forklaringen på dette skiftet i fortellerperspektiv ligger trolig i det faktum at fedrene i 2005-studien har vært fedre en stund. At barna er i skolealder, skaper også et ganske annet utgangspunkt for fortellingene enn et hverdagsliv med småbarn: Det handler ikke lenger så mye om praktisk omsorgsarbeid, om man da ser bort fra en uendelig mengde med rot og en utfordrende logistikk, men mer om relasjonsarbeid og oppfølging av barnets ulike aktiviteter i hverdagen. Tidsbruksstudiene viser da også at forskjellen mellom mødres og fedres tidsbruk hjemme, minsker i denne perioden (Kitterød 2002). Det er særlig fortellinger om de store – og for så vidt også små – prosjektene fedrene har med barna, vi nå får høre om. Fedrene er ikke bare involvert ved å kjøre til trening eller stevner, de er treneren, teaterinstruktøren og laglederen. De sitter i loppe-

markedskomitéen og i skolens foreldreutvalg. Men de forteller også om hverdagslivet på hjemmebane, om kampen for å få barna til å rydde opp etter seg og de krevende logistikk-kabalene som må legges for å få til felles middagsmåltider – som er noe de fleste av disse fedrene prøver å få til.

Prosjektterminologien kommer ikke bare inn i fedrenes fortelling om fotballaget eller andre aktiviteter ute i verden, men gjør seg også gjeldende på hjemmebane: Fedrene har som *prosjekt* at barna skal lage middag en dag i uken, og de har som *prosjekt* å lese Ringenes Herre-trilogien. Intervjupersonene forteller med andre ord ikke bare om at de leser litt før sengetid. De forteller også om en målrettet virksomhet som gjerne knyttes til et større og mer overordnet prosjekt: Barnet har nemlig etter fars vurdering særlige evner når det gjelder skriving, og det gjelder derfor å innvie henne i den store litteraturen. Denne faren ser ikke helt bort fra at vi kanskje har å gjøre med en liten forfatter in spe. Det gjelder i hvert fall å holde muligheten åpen ved å iverksette forførende leseprosjekter. I det hele tatt er fortellingene om farsarbeidet preget av at far og barnet *gjør* ting sammen og har felles prosjekter. Ikke sjelden ser det ut som om fellesprosjektene ligger tett opp til fedrenes egne interesser. Det er noe de selv er spesielt opptatt av for tiden, eller noe de selv var særlig opptatt av som barn – og som de ønsker å dele med barna, eller som de ønsker at barnet skal bli opptatt av. Dette kan være langrenn, fotografering, litteratur eller musikk: For eksempel er en av fedrene lidenskapelig opptatt av moderne jazz og har tatt med sin tiårige sønn på saksofonkurs. Slike trekk kan peke i retning av at fortellingene nettopp kan tolkes som uttrykk for den barneorienterte maskuliniteten jeg refererte til, der samværet med barna innlemmes i et utvidet selvskapingsprosjekt hos fedrene selv. Dette gjelder særlig dersom vi sammenlikner disse fedrenes

praksiser og fortellinger med en tradisjonell morsfigur som først og fremst har vært opptatt av å holde hånd om hverdagslivets trivialiteter og tilretteleggingsarbeid. Men om vi i stedet tolker disse fortellingene i lys av pågående omforminger av *sosialiseringsprosjektet* i den sosiale gruppen vi her har med å gjøre, ser bildet helt annerledes ut.

Investering i lyst

Industrisamfunnets foreldreskap må sees i sammenheng med industrisamfunnets kompetansekrav. Farens rolle som bro mellom den store og den lille verden, handlet om å utruste barnet (les: sønnen) med prestasjonsorientering, disiplin og målrettethet. Dette kommer forøvrig også eksplisitt til uttrykk i skolens lærerplaner som fram til 1974 hadde ulike retningslinjer for jenter og gutter, og der særlig guttenes målsettinger var knyttet til prestasjon og målrettethet (Røthing 2004). Dette var industrisamfunnets kompetansekrav og suksesskriterier. Og det var nettopp dette mor skulle *legge til rette for*. Hun skulle – for å sette det på spissen – sikre et sunt kosthold og rene klær. Og kanskje litt trøst og forståelse når det trengtes. Mye tyder imidlertid på at det trengtes adskillig sjeldnere enn i dag (se for eksempel Danielsen 2002). Som Harriet Bjerrum Nielsen og Monica Rudberg (2006) viser i sin studie av tre generasjoner kvinner, er det skjedd et markert skifte i fortellingene om barna. Den eldste generasjonen, født rundt 1910, snakker om å *sørge for* at barnet fikk dekket basisbehov, mens de yngste generasjonene er opptatt av å gi barnet mest mulig *utviklingsrom*. Når Liv Mette Gulbrandsen (1998) intervjuer niåringer som vokser opp i en norsk drabantby på 1990-tallet, finner hun fortellinger om hvordan motivasjon og kompetanse utvikles i samspill mellom foreldre og barn. Foreldrene fungerer som veivisere som gradvis øver opp barnas ferdigheter, støtter

dem når de beveger seg ut på nye arenaer de ikke mestrer og innvier dem i ulike aktiviteter ved å skape en meningsfull, sosial ramme rundt aktiviteten (1998:87).

Flere internasjonale studier går enda lenger i å framheve denne formen for motivasjonsarbeid fra foreldrenes side, og knytter det til en generell orientering mot optimal stimulans og berikelse av barnet i vår samtid. Her snakker man både om et intensivt foreldreskap, *intensive mothering* (Hays 1996) og *parenting mania* (Beck og Beck-Gernsheim 1995:117). Annett Lareau (2002) argumenter for at denne nye orienteringen mot å gi barnet optimale utviklingsmuligheter, er knyttet til bestemte sosiale lag. I sin studie av nordamerikanske arbeider- og middelklasseforeldre finner hun et klart klasserelatert mønster. Mens arbeiderklasseforeldrenes sosialiseringssprosjekt rettes mot å støtte opp under trivsel, samvær og naturlig utvikling – *a natural growth* – ved å sørge for basisbehov som trygghet, mat og bolig, finner hun i middelklassefamiliene en nærmest manisk trang til optimal stimulans og berikelse av barnet. Middelklasseforeldrene betrakter barndommen som en arena med dobbelt potensial; ett potensial for lek her og nå og ett for utvikling av ulike talenter og ferdigheter som kan få verdi senere i livet. Sosialiseringssprosjektet handler om å dyrke fram barnets kognitive og sosiale kompetanse og utvikle barnets unike talenter gjennom det Lareau betegner som samstemt dannelse eller selvskaping – *a concerted cultivation*. Det overordnede siktemålet er å utvide barnets mulighetshorisonter maksimalt ved å utvikle barnets ulike talenter og ved å eksponere det for mange ulike former for verdifulle erfaringer (Lareau 2002:755–757). Og da spares det verken på involvering eller investering av tid og penger. Et tilsvarende mønster beskrives av Stephen Ball og Carol Vincent (2007) i en studie av britiske middelklasseforeldre. Det gjelder å utvikle

et kreativt oppvekstmiljø som kan stimulere barnets kreative potensial. Og det gjelder å starte tidlig: I Ball og Vincents undersøkelse blir barn helt ned i tre-fireårsalder innrullert i kostbare og stimulerende aktiviteter – *enrichment activities* – utenom skolen, det være seg yoga, teatersport, søm eller franskundervisning.

Foreldreorienteringen som her beskrives med begreper som *concerted cultivation* eller *enrichment activities*, er ikke rettet mot dannelse i snever forstand. Det er ikke kjennskap til finkulturelle aktiviteter dette handler om, men en mer dyptgripende orientering mot å optimalisere barnets muligheter og potensial. Dette gjøres både gjennom å dyrke fram et mangfold av ferdigheter – Ball og Vincent snakker om et nytt renessanseideal – og ved å generere en særskilt opplevelse av egenverd, eller, med Lareaus eget begrep, *entitlement*. Sosialiseringssprosjektet kan knyttes til det Beverley Skeggs har betegnet som middelklassens orientering mot å akkumulere selvets verdi gjennom kulturelle prosjekter; «thereby making themselves more productive, a greater subject of value» (2004:75). Dannelsesprosjektet det her er snakk om, tar med andre ord form av en orientering mot dannelse i en utvidet betydning, eller, som jeg heretter vil betegne det som; en orientering mot *selvskaping*. Her går også en åpenbar forbindelseslinje til det jeg over beskrev som nye krav i det senmoderne samfunnets økonomi: Kravene til å optimalisere eget potensial og være kontinuerlig involvert i å skape og videreutvikle eget selv. I den grad dette er et utbredt mønster i visse sosiale lag, kan det med andre ord se ut som om kravet til selvskaping ikke bare gjør seg gjeldende i de kunnskapsintensive jobbene slik jeg diskuterte over, men også gjør seg gjeldende i familielivet og nærmere bestemt i middelklassens sosialiseringssprosjekt.

Denne orienteringen mot å stimulere

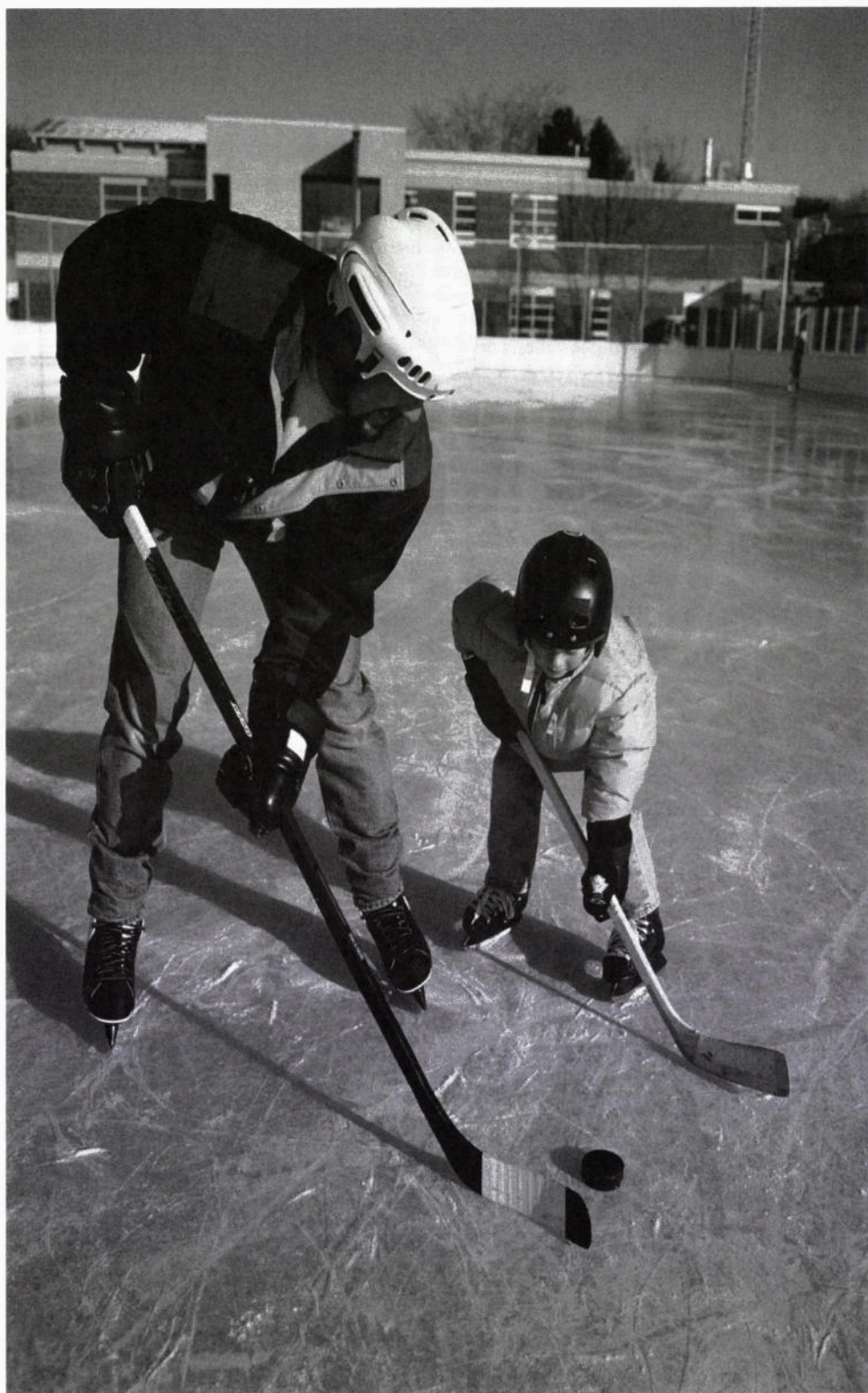
barnet med sikte på å optimalisere lyst og muligheter for selvutfoldelse, er et tydelig trekk i intervjuene med fedrene i min studie. Fedrene fokuserer på barnets prosjekter som noe det investeres i. Flere understreker at det de ser som aller viktigst, er å stimulere barnets lyst, nettopp fordi de mener at lyst genererer ny lyst: det genererer engasjement og kompetanse. Dette kan i neste omgang bli nøkkelen til nye investeringer og, med Beverley Skeggs, ny akkumulasjon. Men mens de nevnte nordamerikanske og britiske forskerne beskriver en utvikling der stimuleringen av barnet i stor grad settes ut eller *outsources* fra familien ved utstrakt bruk av kostbare fritidsaktiviteter, er det en mer sosialdemokratisk ånd som gjelder blant de norske akademikerfamiliene i mitt utvalg. Riktignok er det et visst innslag av dyrere aktiviteter som fiolintimer og danseundervisning, men i hovedsak fortelles det om korps, langrenn, kor og fotballtrening og andre aktiviteter der den økonomiske inngangsbilletten er lav, men kravene til foreldreinnsett desto høyere.

Felles for de mønstrene jeg ser i mitt materiale og i de nevnte angloamerikanske studiene, er at det i begge tilfeller dreier seg om å stimulere barnets vilje til å investere i kompetanser og ferdigheter gjennom en vedvarende følsomhet for barnets egne interesser og talenter. Men i og med at fedrene selv er aktive deltakere, blir den samstemte selvskapingen noe som utfolder seg i spenningsfeltet mellom fedrenes egne lystprosjekter og det barna signaliserer interesse i forhold til. For selv om fedrenes egne interesser ser ut til å spille inn, framstår det nemlig likevel som viktigst å finne fram til og være fødselshjelper for barnets interesser og særlig, som nevnt, barnets egen lyst. Og dersom det i utgangspunktet ikke er sammenfall mellom barnets lyst og fedrenes lyst, sørger fedrene i de fleste tilfellene for å bli interessert. Det er for eksempel flere av mennene i mitt materiale

som har vokst opp med et lunkent forhold til for eksempel fotball, men som har jobbet opp en interesse som kan besvare barnas engasjement på dette området i den grad at de nå virker som fotballtrenere. Det handler altså både om å være lydhør i forhold til – og oppmuntre til engasjement i – det barnet til enhver tid gir uttrykk for å interessere seg for, og *samtidig* selv være aktivt involvert i dette. Nettopp dette, at den samstemte kultiveringen bedrives ut fra en «gjør-det-selv»-maksime og dermed er noe som utfolder seg i relasjonen mellom barna og fedrene, ser her ut til å få en ganske bestemt betydning.

Samstemt selvskaping og ny intimitet

Et viktig poeng som framheves på flere måter i intervjuene, er kravet om *inderlighet*. Det nytter ikke å gjøre noe ut fra plikt bare fordi det forventes at det er slik man skal gjøre eller burde stille opp på: Her kreves et levende og ektefølt engasjement i det barnet driver med. En av fedrene beskriver hvordan hans egen far tok med ham og søsknene på telttur i skogen da han var liten «fordi det liksom var sånn man skulle gjøre». Dette undergravde fellesprosjektets verdi som fellesprosjekt i sønnens øyne. Problemet var at «han (faren) ikke egentlig var opptatt av det». Flere av intervjupersonene forteller at de i ettertid skulle ønske deltakelsen fra egne foreldre hadde vært mer engasjert og mer ektefølt. For å få til en samstemt selvskaping kreves dermed, slik disse fedrene ser det, at selve lysten og inderligheten *samstemmes*. Og da trengs ikke bare et absolutt sosialt gehør, men også det vi kan betegne som et absolutt *emosjonelt gehør*. Fedrene forteller mye om det jeg vil betegne som en *kalibrering* mellom egne lyster, interesser og prosjekter og barnas ønsker, lyster og prosjekter.



(Foto: © Dan Lim / Masterfile / Scanpix)

Langrennspappaen må på intervju-tidspunktet se i øynene at sønnen er i ferd med å velge bort langrenn til fordel for *space world*. Han diskuterer i løpet av intervjuet hvordan han føler i forhold til dette og om sine bestrebelser på å tolke hva gutten egentlig vil og hva han vil bli mest fornøyd med i det lange løp. Han forteller om sin egen sorg over at langrennskarrieren kan se ut til å gå mot slutten, og er samtidig bekymret for at han kan komme i skade for å pådytte sønnen sine egne drømmer og ambisjoner. I tillegg strever han med en ny utfordring; nemlig å få til en oppriktig innlevelse i sønnens liv på *space world*. En slik innlevelse er noe han mener han burde hatt, men han opplever samtidig at dette er noe som sitter litt langt inne. Nå har imidlertid lillesøster begynt på orienteringskurs, og han lurar på om ikke dette kan være et prosjekt som alle i familien kan ha interesse av og som kan utvikles til et nytt felles prosjekt. Faren som ønsket å innvie sønnen i sin lidenskapelige interesse for moderne jazz, møtte også motstand: 10-åringen følte seg litt alene blant alle de eksentriske 40-åringene på saksofonkurset og ville heller begynne i skolekorpset. Men som faren sier – ikke helt uten tilfredshet; «han var veldig opptatt av at det var saksofon han ville spille når han begynte i korpset». Nå er faren ivrig med i korpsets foreldreutvalg, hvor han blant annet arrangerer loppemarkeder for å fylle opp korpskassa. Dette er noe han går opp i med liv og lyst. Han har funnet ut at dette egentlig er en veldig utviklende aktivitet som åpner opp for nye erfaringer, både i form av en utvidet tilhørighet i nabolaget og et nytt perspektiv på folks forhold til gjenbruk – noe denne faren, som er miljøforsker, er spesielt opptatt av. Denne vedvarende samstemmingen peker i retning av at investering i andre familiemedlemmers livskraft ikke bare, eller først og fremst, er noe som står i *motsetning* til egen selvutfoldelse. I stedet er det noe her som presser i retning

av en overskridelse av splittelsen mellom «å være der for andre» og «skape sitt eget livs-prosjekt».

Det er også lite i disse fortellingene som tyder på at familiens rolle er redusert til å være et slags intimitetsreservoar der barna henter det aller nødvendigeste av trygghet og tilhørighet, mens tilføringen av livslyst og ferdigheter av ulike slag skjer i jevnalderrelasjonen, slik for eksempel Lars Dencik (2005) hevder. Det ser heller ikke ut til at *kammeratene* har overtatt foreldrenes funksjon fordi foreldrene er for akterutseilt til å kunne utruste barnet med den sosiale kompetansen og fremtidsrettete investeringslysten som kreves i et samfunn i rask endringstakt, slik Ivar Frønes (1999) har hevdet. Fellesprosjektene fedrene i mitt materiale forteller om, har tvert imot mange av de kvalitetene Frønes sikter til med begrepet «*kammeratene* i moderniteten». Dette henger sammen med at den *samstemte selvskapingen* som her er på gang, tildels kan sies å utviske skillet mellom barn og voksne. En av flere grunner til dette er nettopp følelsen av egenverd – *entitlement* – som genereres hos barnet i dette sosialiseringssprosjektet.

I Lareaus studie har barna i middelklassefamilie allerede som 9-åringer utviklet en klar oppfatning av egen verdi og betydning. De ser det som naturlig å hevde egne interesser, kommunisere med voksne autoritetspersoner uten autoritetsfrykt og å få voksne rundt dem til å støtte opp under deres individuelle prosjekter (Lareau 2002:773). Den samstemte kultivering ser med andre ord ut til både å gi næring til en generell orientering mot egen selvskaping og selvutfoldelse og en nedtoning av skillet mellom barn og voksne. Dynamikkene Anthony Giddens (1992) beskriver i sin teori om *rene relasjoner*, ser her ut til å gjøre seg gjeldende i foreldre–barnrelasjonen. Den emosjonelle gjensidigheten mellom individualiserte livsprosjekter går sammen med en nedtoning av tradisjonelle

posisjoner og normer for samhandlingen. Det er den emosjonelle fortroligheten som blir relasjonens innhold og beveggrunn. Snarere enn en *ny motsetning* mellom familien som et slags bakteppe av basiske omsorgsbehov – og *kammeratene* som kilde til framtidsrettet handlingskraft og sosial kompetanse – ser vi ut til å stå overfor en omforming av familiens intimitetsformer, der nye kompetansekrav, nye omsorgsbehov og endringer i modernitetens kjønnsarrangement glir over i hverandre.

Ny arbeidsdeling og ny sosial ulikhet?

Det er imidlertid ikke noe i disse fellesprosjektene som med *nødvendighet* fører til en overskridelse av den arbeidsdelingen kjønnsforskere har vært opptatt av, mellom å være for andre og dyrke sitt eget livsprosjekt. Det går utmerket godt an å gå inn i et felles utfoldelsesprosjekt med felles interesse for yogaøvelser, gode samtaler, dramagrupper og ekstra franskundervisning, samtidig som noen andre tar seg av hverdagslivets trivialiteter: å sortere sokkene, å lage den hjemmelagde maten, å sørge for at skolesekken er pakket. Det går også til en viss grad utmerket godt an å hyre inn bakkemannskap til å ta seg av nettopp disse trivialitetene, det være seg en filippinsk praktikant, vaskehjelp eller spisskvalifisert leksehjelp. Det kan til og med være lettere å få til yogaøvelsene og den gode samtalen med barnet når noen andre tar seg av innkjøp, rydding og vasking. Foreldrene kan prioritere spennende ferieturer og gode samtaler mens noen andre tar gulvvasken hjemme. Det er de delene av dannelsesprosessen som krever umiddelbar investering i eget selv og egne relasjoner middelklassen har interesse av å spesialisere seg på (Skeggs 2004). Og kanskje kan det være en mulighet for at de emosjonelle trivialitetene eller begredelighetene, slik Arlie Hochschild

(2003) påpeker, har en tendens til å bevege seg nedover mot bakkemannskapet, så å si, mens den positive emosjonelle energien beveger seg oppover – mot den spennende yogakameraten og samtalepartnern. Vi kan med andre ord stå overfor en forskyvning av den tradisjonelle kjønnsplittelsen mellom å dyrke eget livsprosjekt og være der for andre. Mens et slikt skille i etterkrigstiden har vært innvevd i kjønnsordningen så og si for alle samfunnsklasser, kan det være det nå forflytter seg og omdannes til en splittelse mellom klasser – mellom foreldre som kan kjøpe seg fri fra basisoppgavene og dermed har mer overskudd til de utviklende aktivitetene på den ene siden, og det traurige og materielle treghetsfeltet representert ved bakkemannskapet på den andre.

Men det er altså *ikke* det som skjer blant de likestillingsorienterte akademikerparene jeg har intervjuet. Her handler den samstemte selvskapingen i stor grad om å delta i barnets hverdagsliv. Og derfor er det også *hverdagslivet* det står om: Den såkalte tivolipappa'en eller søndagspappa'en er en fryktet figur. Det er tiden med barna som er forutsetningen for involveringen. Det er, som for eksempel Liv Mette Gulbrandsens (1998) studie viser, tilgangen til de daglige aktivitetene som er involveringens kvintessens. Dette at det er hverdagslivet det står om er ikke minst noe som trekkes fram i studier av fraskilte fedre (Andersen 2003, Johansson 2004 og Oftung under arbeid). Det er mye i dagliglivets relasjonelle dynamikk som blir vanskelig å tilegne seg uten tid, fordi det er i hverdagslivets små detaljer denne relasjonelle dynamikken ligger (Johansson 2004). Hverdagslivets betydning tydeliggjøres når man ikke bor sammen med barnet til daglig. For eksempel blir det viktig for skilte fedre å rekonstruere det hjemlige hverdagslivet med barna fordi hjemmet som sted og relasjonen til barna henger sammen (Andersen 2003). Hjemmet er rammen for

samværet og skaper en opplevelse av tilhørighet til noe felles. Nøkkelen til den gode relasjonen med barna ligger nettopp i å være der, i de daglige aktivitetene der barnet er.

I mitt materiale blir det også tydelig at denne sammenhengen virker begge veier: Engasjement i barna drar også med seg det praktiske. Ikke minst når den tilretteleggende moren ikke er der, men for eksempel er opptatt med sin egen jobb. En av intervjupersonene forteller for eksempel om en typisk dag: Han kommer hjem, og barna er sultne og skal på trening om én time. Da gjelder det å fikse noe mat fort, men så ser han at «oi sann – det er tomt i kjøleskapet!» Som intervjupersonen sier; «Da lærer du deg at det kanskje kan lønne seg å planlegge litt.» På denne måten er barn levende og krevende; de materielle og emosjonelle føringene er relativt tvingende også når barna er litt eldre, som her: Når det er far som pleier å engasjere seg i fotballtreningen – og når mor er på jobben – er det far som må løse problemet som oppstår når fotballskoene er borte og kampen begynner om en halvtime. Han kommer inn i den sykliske tiden som Hanne Haavind (2006) beskriver, hvor hver liten enkelt operasjon henger sammen og er rettet mot å få det til å gli. Under slike omstendigheter blir det vanskelig å involvere seg i fotballtreningen eller spillingen uten å vikles inn i tilretteleggingsarbeidet.

Derfor har engasjementet en tendens til å ese utover, og omfatter håndtering av rask middagsservering, skittent treningstøy og bortkomne fotballsko. Det omfatter også involvering i fotballklubbens aktiviteter, de andre foreldrene og nærmiljøet mer generelt. Det er en hel liten verden som vokser ut av dette engasjementet, enten det gjelder fotballen eller andre arenaer som skolen, korpsset eller teatergruppa. Engasjementet har en akselererende og akkumulativ dynamikk, og det skaper ny nødvendig innsats og ny lyst:

for når du først begynner å ta del i et prosjekt, blir det mer interessant og mer involverende. Og det er denne akkumulative dynamikken disse fedrene forteller om.

Emosjonell beredskap og nye kjønnsskiller?

At kjønnsforskjellen her tenderer mot å viskes ut, understrekes også av et annet forhold: Mødrene i 2005-studien forteller nemlig langt på vei *akkurat de samme* fortellingene som fedrene. De er på samme måte som fedrene opptatt av å gjøre ting sammen med barna. De forteller hvordan de søker å innvie barna i sine egne interesser, eller hvordan de prøver å opparbeide entusiasme og engasjement i forhold til aktiviteter de ikke tidligere har vært spesielt interessert i, og de forteller de samme fortellingene om treningstøyet som må oppspores, middagen som må være ferdig og om krevende motivasjonsarbeid i form av en fininnstilt lesing og tolkning av barnets intensjoner og emosjonelle behov. Også mødrene forteller om denne emosjonelle kompetansen som noe som opparbeides og erverves – den er ikke noe som bare er der, som en naturlig forlengelse av det biologiske moderskapet, slik det i større grad ble framstilt i intervju-materialet i 1990-studien. Det kan med andre ord se ut som at både kvinnes og menns fortellinger på hver sine måter har løsrevet seg fra referansene til en fraværende forsørgerfar og en naturlig omsorgs- og intimitetsorientert mor når de forteller om og fortolker sitt hverdagsliv som foreldre.

Det er likevel fortsatt mulig å finne kjennede mønstre også i disse foreldrenes fortellinger: Mødrene er litt mer på det som en av dem betegner som «ullstrømpenivået» – som innebærer å forstå når det er så vått eller kaldt at barna bør ha på ullsokker når de går på skolen, og som bekymrer seg for hva som kan skje dersom barna ikke har fått ullstrømpene på

og det viser seg å bli en kald og våt dag. Det er dette Haavind betegner som det usynlige ved barneomsorg. Det er «[...] ikke det følelsesmessige engasjementet eller de enkelte operasjonene, men den sammenhengende organisering som drives av disse følelsene, og som også vedlikeholder dem.» (2006:692). Både mødrene og fedrene forteller i intervjuene at mødrene i det hele tatt er litt mer motakelig for å romme eller bære vonde følelser og frustrasjoner og angster i forbindelse med barna. De får mer vondt i magen når det er noe som ikke går så bra. Mødrene forteller altså litt mindre om egen læring og litt mer om vondt i magen – mens fedrene i større grad trekker fram egen læring og forteller litt mindre om eget mageknip. Er det problemer, involverer far seg ved å definere utfordringene som et prosjekt som skal håndteres ved valg av riktige virkemidler. Man kan få inntrykk av en slags arbeidsdeling der hun er «radaren» som registrerer når noe ikke er helt som det skal og kjenner det på magefølelsen, mens han er «ordneren» som foreslår konkrete grep.

Så kan man selvsagt si at der er kjønnsarbeidsdelingen igjen: Hun går der med mageknip og bærer de usynlige kostnadene, hennes emosjonelle investeringer handler ikke om læring og kan ikke konverteres, men minsker snarere ved bruk. Moderskapet blir en beholder for frustrasjoner og utrygghet, mens *kammeratene* og de nye fedrene blir et forum for samstemt selvskaping og akkumulering av emosjonell kompetanse og kreativt overskudd. Og det er fristende å stoppe her, for da har vi endelig knekket koden; vi har funnet reproduksjonen av kjønnsmakten og kan slå fast at den fortsatt er der. Og det er heller ikke vanskelig å tenke seg hvordan de nye kravene til foreldreskapet også kan intensivere et slikt kjønnnet mønster: Når det nye sosialiseringssprosjektet nettopp handler om involvert regulering som skal støtte opp

om barnets selvfølelse, gjelder det jo å være i en vedvarende *emosjonell beredskap*; å lese og tolke barnet for å kunne stille seg inn på akkurat den riktige kanalen som kan bistå barnet i å selv finne en vei ut av frustrasjonene og åpne for barnets positive motivasjon. Og det er lett å forstå at dersom noen har utviklet et mer fininnstilt emosjonelt gehør og samtidig har lettere for å få vondt i magen når det er noe som ikke kan rettes opp i en håndvending – da ligger det an til nye former for skjev fordeling av byrdene.

Poenget mitt er likevel det motsatte; at de samme mekanismene som kan åpne for slike revitaliseringer av kjønnsforskjell i mitt materiale, i *hovedtrekk* ser ut til å peke i retning av overskridelse av kjønns skillet: Begge er enige i betydningen av å utvikle akkurat denne formen for emosjonelt gehør, og de forteller at de bruker mye tid på å diskutere seg fram til en samstemt måte å forstå og håndtere de ulike bekymringene på. Selv om betydningen av å utvikle egen kompetanse i relasjonen til barna særlig artikuleres i intervjuer med fedrene, forteller begge parter i intervjuene om hvordan de jobber med å prøve ut, finne nye strategier, justere gamle eller finne helt nye måter å respondere på i møtet med ymse utfordringer i hverdagslivet med barna.

Den viktigste grunnen til at kjønns grensene overskrides, ser imidlertid ut til å være at involveringen blir *selvakselererende*. Denne akselerasjonen ser som nevnt ut til å henge sammen med fraværet av en kvinnelig tilrettelegger. I de parene vi her har med å gjøre, er den kvinnelige tilretteleggeren ofte på jobben, og det er da fedre finner ut at «oi sann! Det hadde kanskje vært litt lurt å planlegge litt her». Overskridelsen av motsetningen mellom hverdagsforpliktelser og lystprosjekter går med andre ord sammen med utviskingen av kjønns skillet og vice versa. Det nye handler om noe som vokser i spenningsfeltet mellom omsorg og selvutfoldelse.

Samstemt selvskaping og «ny magi»

Og her nærmer vi oss det magiske. Det er nettopp ikke i intimitetens forskansning mot individualiseringen, men i det nye som vokser fram i spenningsfeltet mellom intimitet og selvskaping jeg mener vi kan finne den nye magien. Jeg foreslår at de samstemte selvskapingsprosjektene representerer nye intimitetsformer som ansføres av og tar opp i seg den nye selvutfoldelsesmaksimen i «ny økonomi». Et helt sentralt moment i den samstemte selvskapingen ser ut til å være en orientering mot estetisk selvutfoldelse i vid forstand. Det er nettopp drømmen om – og streben etter – utvidelse og fornyelse av sitt kreative selv som gir *gnisten* i den selvskapende intimiteten. Det estetisk-ekspressive blir på denne måten – som Mike Featherstone (1991) og Beverly Skeggs (2004) har påpekt – en viktig ressurs i middelklassens livsprosjekt. Estetiseringen fungerer som et medium i en vedvarende streben etter en utvidelse og akkumulering av selvets verdi (Skeggs 2004). Ved å stimulere barnets talenter og kreative potensial gjennom en appell til en estetisk meningshorisont – til drømmer om nye muligheter og lengsel etter kreativ utfoldelse, får selvskapingen næring fra lysten. Disse foreldrenes bestrebelser etter å involvere egen lyst og interesse i barnas selvskapingsprosjekter handler nettopp om dette: om å overføre livskraft og kompetanse til barnet, ikke ved å appellere til selvdisiplin og forsakelse, men ved å stimulere barnets egen lyst. Den åpenbare fordelene med lysten er, som flere av foreldrene var inne på, at den er selvforøkende: Lysten generer ny lyst. I tillegg til at stimuleringen av estetisk-ekspressive prosjekter blir et medium for akkumulering av kulturell kapital, næres også lysten til å ha – og forfølge – prosjekter. Det estetiske blir både et medium for selvskapingen og en ny selvmotiverende kraft som genererer lyst og tilfredsstillelse. Dermed har

denne formen for selvskaping også en verdi i seg selv – den har ikke bare en bytteverdi som kan konverteres til ulike former for kapital, men den har også en *bruksverdi*. Som Ball og Vincent (2007:1070) formulerer det: «What is acquired, is the ability to enjoy». Det som læres er blant annet en evne til å vite hva som oppleves som lystfylt og hvordan du kan få del i det.

I en analyse av den moderne familiens motivasjonsformer (Aarseth 2008) argumenterer jeg for at denne lysten til estetisk-ekspressiv selvutfoldelse ikke bare fungerer som et medium for selvutfoldelse og generering av ny investeringslyst. Den kan også skape opplevelse av fellesskap og ny intimitet ved å gi næring til felles drømmer og felles prosjekter. På samme måte kan den samstemte selvskapingen i foreldre-barn-relasjonen ha et dobbelt potensial: Den blir både en kilde til selvutfoldelse og en ny intimitetskilde. Den nye intimiteten skapes gjennom en vedvarende produksjon av en felles ekspressiv forestillingsverden, en felles måte å se og oppleve verden på forut for vår kognitive bevissthet (Lash 1994). I den grad det er gjennom de felles selvskapingsprosjektene omsorgen skjer og intimiteten skapes, kan det nettopp være denne samstemte produksjonen av felles drømmer og lidenskaper som, i visse sosiale grupper, gir næring til intime relasjoner i det senmoderne samfunnet.

I så fall kan man si at faderskapets – som moderskapets – intimitetsform er transformert på en måte som nedtoner motsetningen mellom selvutfoldelse og prestasjon på den ene siden og intimitet og omsorg på den andre. Selvskapingsprosjektene blir en viktig kilde til intimitet, og intimiteten blir en viktig kilde til selvskapingen. Vi befinner oss med andre ord i en situasjon der grenseflaten mellom de store prosjektene ute i verden og tilretteleggingen og omsorgen i den intimiserte familien, er kommet i bevegelse. Innenfor en

likestillings- og selvskapingsorientert gruppe middelklassepar med gode jobber og en velferdsstat som støtter opp under et dobbelt likestillingsprosjekt ser det ut til å være sterke krefter som presser i retning av grenseutvisking. Innenfor andre rammebetingelser kan imidlertid en revitalisering av klassemessige eller kjønnte motsetninger være et like sannsynlig scenario. ★

Litteratur

- Adams, Dan P., Ruthellen Josselson og Amia Lieblich 2006. *Identity and Story. Creating Self in Narrative*. American Psychological Association. Washington: United Book Press.
- Andenæs, Agnes 2005. «Til barns beste?» *Tidsskrift for norsk psykologforening* 42:790–796.
- Andersen, Arnfinn 2003. *Menn skaper rom for foreldreskap og familie. Farskapets betingelser i en heteronormativ kultur*. Doktorgradsavhandling, NTNU, Trondheim.
- Annfelt, Trine 2008. «Den viktige far. Representasjoner av far i familiepolitiske dokumenter». *Tidsskrift for kjønnsforskning* 1:42–58.
- Ball, Stephen J. og Carol Vincent 2007. Making up the Middle-Class Child: Families, Activities and Class Dispositions. *Sociology* 41 (6):1061–1077.
- Beck, Ulrich og Elisabeth Beck-Gernsheim 1995. *The Normal Chaos of Love*. Cambridge: Blackwell.
- Beck, Ulrich og Elisabeth Beck-Gernsheim 2001. *Individualization*. London: Sage.
- Bekkengen, Lisbeth 2002. *Män får välja – om föräldraskap och föräldradedighet i arbetsliv og familjeliv*. Malmö: Liber.
- Brandt, Berit og Elin Kvande 1998. «Masculinity and Child Care: The Reconstruction of Fathering». *Sociological Review* 46 (2):293–313.
- Brandt, Berit og Elin Kvande 2003. *Fleksible fedre*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Brandt, Berit og Bjarne Øverli 1998. *Omsorgspermisjon med «kjærlig tvang». En kartlegging av fedrekvoten*. Trondheim: NTNU
- Connell, R.W. 1995. *Masculinities*. Cambridge: Polity Press.
- Du Gay, Paul 1996. *Consumption and Identity at Work*. London: Sage.
- Ellingsæter, Anne Lise og Arnlaug Leira 2006. *Politicising Parenthood in Scandinavia*. Bristol: Polity Press.
- Ellingsæter, Anne Lise 2007. «Old' and 'new' Politics of Time to Care: Three Norwegian Reforms». *Journal of European Social Policy* 17 (1):49–60. London: Sage.
- Danielsen, Hilde 2002. *Husmorhistorier. Norske kvinner om menn, barn og arbeid*. Oslo: Spartacus.
- Dencik, Lasse 2005. *Mennesket i postmoderniseringen – om barndom, familie og identiteter i oppbrud*. Værlose: Billesø & Baltzer.
- Featherstone, Mike 1991. *Consumer Culture and Postmodernism*. London: Sage.
- Frønes, Ivar, 1999. «Kammeraterne og moderniteten». I Lars Dencik og Per Schultz Jørgensen (red.): *Børn og familie i det postmoderne samfund*. København: Hans Reitzel forlag.
- Giddens, Anthony 1991. *Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press.
- Giddens, Anthony 1992. *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*. Cambridge: Polity Press.
- Gulbrandsen, Liv Mette 1998. *I barns dagligliv. En kulturpsykologisk studie av jenters og gutters utvikling*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Hays, Sharon 1996. *The Cultural Contradiction of Motherhood*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Hochschild, Arlie 2003. *The Commercialization of Intimate Life. Notes from Home and Work*. Berkeley: University of California Press.
- Hollway, Wendy og Tony Jefferson 2000. *Doing Qualitative Research Differently: Free Association, Narrative and the Interview Method*. London: Sage.
- Holter, Øystein Gullvåg og Helene Aarseth 1993. *Menns livssammenheng*. Oslo: Gyldendal Ad Notam.
- Haavind, Hanne 2006. «Midt i tredje akt? Fedres deltakelse i det omsorgsfulle foreldreskap». *Tidsskrift for Norsk Psykologforening* 43:683–693.
- Illouz, Eva 2007. *Cold Intimacies. The Making of Emotional Capitalism*. Malden: Polity Press.
- Jonasdottir, Anna G. 1991. *Love, Power and Political Interests*. Ørebro: Ørebro Studies.
- Johansson, Thomas 2004. *Faderskapets omvandlingar: frånvarons socialpsykologi*. Göteborg: Daidalos.
- Josselson, Ruthellen og Amia Lieblich (red.) 1999. «Making Meaning of Narratives». *The Narrative Study of Lives*. Vol. 6. Thousand Oaks: Sage.
- Kitterød, Ragni Hege 2000. «Hus- og omsorgsarbeid blant småbarnsforeldre: Størst likedeling blant de høyt utdannede». *Samfunnsspeilet* 5:34–47. Oslo: Statistisk sentralbyrå.
- Kitterød, Ragni Hege 2002. «Store endringer i småbarnsforeldres dagligliv». *Samfunnspeilet* 4/5:14–22. Oslo: Statistisk sentralbyrå.
- Klinth, Roger og Thomas Johansson 2007. *Caring Fathers. The Ideology of Gender Equality and Masculine Positions*. *Men and Masculinities Online* First, March 9.
- Lareau, Annette 2002. «Invisible Inequality: Social Class and Childrearing in Black and White Families». *American Sociological Review* 67 (5):747–776.
- Lash, Scott 1994. «Reflexivity and Its Doubles. Structure, Aesthetics, Community». I Ulrich Beck, Anthony Giddens og Scott Lash: *Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. Cambridge: Polity Press.
- Mishler, Elliot G. 1986. *Research Interviewing*. Cambridge: Harvard University Press.
- Nielsen, Harriet Bjerrum og Monica Rudberg 2006. *Moderne jenter. Tre generasjoner på vei*. Oslo: Universitetsforlaget.

- Nordberg, Marie 2007. «En 'riktig man' gör karriär ...». I Øystein Gullvåg Holter (red.): *Män i rörelse. Jämställdhet, förändring och social innovation i Norden*. Riga: Gidlund förslag.
- Oftung, Knut. Doktogradsavhandling under arbeid.
- Olsen, Bente Marianne 2000. *Nye fædre på orlov – en analyse af de kønsmæssige aspekter ved forældreorlovsordninger*. Doktogradsavhandling, Sociologisk Institut, Københavns Universitet.
- Plantin, Lars 2001. *Män, familjeliv och föräldraskap*. Umeå: Boréa.
- Polkinghorne, Donald. E. 1988. *Narrative Knowing and the Human Sciences*. Albany: State University of New York Press.
- Rasmussen, Bente 2002. «Jobben eller livet». I Anne Lise Ellingsæter og Jorun Solheim: *Den usynlige hånd. Kjønnsmakt og moderne arbeidsliv*. Oslo: Gyldendal Akademisk.
- Rønning, Elisabeth 2002. «Jakten på den moderne arbeider» *Samfunnspeilet* 4/5:91–105. Oslo: Statistisk sentralbyrå.
- Røthing, Åse 2004. «Kjønn og seksualitet i grunnskolen læreplaner: historisk tilbakeblikk og aktuelle utfordringer». *Norsk pedagogisk tidsskrift* 88 (5):356–368.
- Skeggs, Beverley 2004. *Class, Self, Culture*. London: Routledge.
- Solheim, Jorun 2007. *Kjønn og modernitet*. Oslo: Pax.
- Aarseth, Helene 1994. *Mellom likegjøringen og det Andre: Mannen som innfallsport til forståelser av det kvinnelige*. Magistergradsavhandling, Institutt for sosiologi, Universitetet i Oslo.
- Aarseth, Helene 2008. *Hjemskapens moderne magi*. Doktogradsavhandling, Institutt for sosiologi og samfunnsgeografi, Universitetet i Oslo.

Concerted cultivation: new fathers in late modern economy

In late modern society, the child has become a bastion against the vanishing chances of loving and being loved, the German sociologists Ulrich Beck and Elisabeth Beck-Gernsheim propose. The article discusses this claim by exploring the new fathers' motivations for change in relation to new requirements for intimacy and emotional competency in a new post-industrial economy. Drawing on a partly longitudinal narrative study of everyday life in egalitarian dual career families, the article suggests that the divergence between being for others and making a life of your own is presently in flux. It argues that the narratives of the new fathers could be interpreted as shedding light on new configurations of intimacy that, under certain conditions, may lead beyond gendered divisions between the obligation to care and the urge for self-fulfillment.



ARTIKLER

AV RANDI GRESSGÅRD OG CHRISTINE M.
JACOBSEN

Krevende tole- ranse: Islam og homoseksualitet

Krav om toleranse overfor homoseksuelle har preget norsk offentlighet de siste to årene. Kravene har i økende grad rettet seg mot «innvandrere», muslimer i særdeleshet. Denne artikkelen tar utgangspunkt i toleransekravene slik de fremsettes i den offentlige debatten om islam og homoseksualitet. Med utgangspunkt i Wendy Browns kritiske analyse av den liberal-demokratiske toleransediskursen, fokuseres det på toleransens samfunnsmessige og politiske funksjoner. Hvilke styrings- og reguleringsfunksjoner har toleranse innenfor den norske nasjonalstaten? I tråd med Brown, argumenterer forfatterne for at kravet om toleranse overfor homoseksuelle skaper og posisjonerer subjekter og identiteter, at det markerer et skille mellom de liberale og illiberale – «oss» og «de andre» – og at det regulerer tilstedeværelsen av «de andre» både innenfor og utenfor den liberal-demokratiske nasjonalstaten.

I et intervju med Aftenposten i 2000 uttalte homoveteran Kim Friele følgende:

Toleranse er det ekleste begrepet jeg vet! [...] Dette er et ledende begrep som forutsetter diskriminering. Hvis vi ikke diskriminerte, hva skulle vi med toleranse? Vi aksepterer, eller vi gjør det ikke. Punktum!

Åtte år etter at Friele på denne måten betakk seg for å skulle bli «tolerert», er mediene fylt av krav om homotoleranse. I økende grad retter disse kravene seg mot innvandrere, muslimer i særdeleshet, noe de siste årenes offentlige debatt om islam og homoseksualitet viser. Spørsmålet som belyses i denne artikkelen, er hvilke styrings- og reguleringsfunksjoner krav om toleranse har innenfor den norske nasjonalstaten. Dette spørsmålet drøftes med utgangspunkt i Wendy Browns analyse av toleranse i boken *Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire* (2006).

Til tross for Frieles kritiske innspill i homodebatten og at også andre finner toleranse problematisk (Butenschøn 2005), synes begrepet å ha en bred oppslutning i dagens Norge. I så måte er Norge ikke noe unntak fra det Brown beskriver som en global renessanse i «toleranse-snak» siden midten av 1980-tallet. Toleranse fremmes på en rekke arenaer, for en rekke formål og omfavnes fra ulike politiske posisjoner. Spørsmålet i offentlig debatt er ikke først og fremst om toleranse er et gode, men om hva og hvem som skal tolereres, grensene for toleranse, hvem som skal (er i stand til å) utøve toleransen og hva «vi» skal gjøre med «dem» vi ikke kan tolerere, eller som selv ikke er i stand til å tolerere. Senere tids ordskifte om islam og homoseksualitet aktualiserer disse spørsmålene.

Formålet med artikkelen er å si noe om toleransediskursens samfunnsmessige, politiske funksjoner, snarere enn å ta stilling til

spørsmålene denne diskursen reiser om hvem som er mest tolerante, og hvor grensene for toleranse bør gå. Vi er heller ikke opptatt av toleranse i form av handlingskodekser og -teknikker som folk bruker for å håndtere forskjeller de ikke liker, men som de likevel er nødt til å forholde seg til i hverdagen. Ettersom vi fokuserer på toleransens samfunnsmessige og politiske funksjoner, ser vi på innspill som har eller pretenderer å ha samfunnsmessig og politisk innflytelse, inkludert politisk initiert toleranse slik denne kommer til uttrykk i statlig-politiske styringsdokumenter. I noen grad inkluderer vi også innlegg fra nettblogger, som vi må anta spiller en mindre politisk rolle enn innspillene som kommer fra innflytelsesrike debattanter, journalister, organisasjonsrepresentanter og politikere i norsk offentlighet. Det gjør vi for å vise bredden i debatten, og fordi disse stemmene i noen grad tydeliggjør rådende oppfatninger.

Videre må det presiseres at artikkelen sikter mot å prøve ut hvordan Browns teoretisering av toleranse kan kaste lys over den norske debatten om islam og homoseksualitet. Av den grunn diskuterer vi ikke hvilke andre perspektiver som eventuelt kunne belyse det empiriske materialet. Det må også understrekes at empirien er hentet fra en pågående og mangslungen offentlig debatt, som vi ikke foregir å skulle gi et fullstendig bilde av. Gjennomgangen av debatten bygger på søk i a-tekst i de nasjonale avisene i perioden 2006 til mars 2008, søk i Stortingsdokumenter, samt diverse tilgjengelig materiale på hjemmesider og nettblogger. I analysen av disse dokumentene anlegger vi, i tråd med Brown, en dekonstruktivistisk tilnærming. Vi retter oppmerksomheten mot noen underliggende forutsetninger for debatten, uten å diskutere hvordan problemene som debatten reiser, eventuelt kan løses.

Debatten om islam og homoseksualitet

Våren 2006 inviterer Arbeiderpartiets homonettverk, «Homofile og lesbiske sosialdemokrater», til åpent medlemsmøte kalt «Homo på kafeen, hetero i moskeen». Med dette møtet ønsker medlemmene i nettverket å rette søkelyset mot det de omtaler som eget og andre partiers unnfallenhet når det gjelder problemet med å være muslim og homofil (Aftenposten 02.03.06). I etterkant av møtet gjør Aftenposten et intervju med lederen av Det islamske forbundet, Basim Ghozlan, som uttaler at homoseksualitet er et ikke-tema i muslimske miljøer. Daværende barne- og likestillingsminister, Karita Bekkemellem, følger opp med å si at hun ønsker å gå i dialog med muslimske ledere om islam og homoseksualitet, og da spesielt i tilknytning til tvangsgifte og utstøtelse.

Sommeren 2006 utsettes flere menn i Oslo for hatkriminalitet på basis av homoseksuell orientering, og gjerningsmennene omtales i mediene som unge med pakistansk og muslimsk bakgrunn. Foruten nyhetsoppslag gir disse hendelsene opphav til en rekke debattartikler i avisene utover høsten. I desember 2006 trykker Aftenposten en kronikk kalt «Kjærlighet på liv og død», skrevet av en anonym ung, muslimsk, mannlig homoseksuell som ønsker å fortelle sin historie, men som ikke ønsker å bli identifisert på grunn av frykt for represalier fra familien og det såkalte pakistanske miljøet (formodentlig i Oslo). I februar 2007, med henvisning til denne kronikken, reiser stortingsrepresentant Andre Oktay Dahl fra Høyre en interpellasjon til barne- og likestillingsministeren, der han spør hva hun vil gjøre for å bedre homofile muslimers livssituasjon i Norge. Statsråd Bekkemellem svarer at Regjeringen gjør mye for å forbedre forholdene for homofile generelt, og minner om at «vi også har vår egen historie

der ikke minst Kirken og kristne organisasjoner har hatt et svært negativt syn på homofilt samliv» (sitat fra Stortingsmøte 01.02.07).¹

På samme møte sier Bekkemellem at hun vil ta initiativ til at «det norske synet på homofilt samliv» tas opp i forbindelse med den såkalte Introduksjonsloven for nyankomne innvandrere, som tar sikte blant annet på å «gi grunnleggende ferdigheter i norsk og grunnleggende innsikt i norsk samfunnsliv».

Med lanseringen av filmen *Gender Me*, som også vises i kortversjon på NRK1 rundt årsskiftet 2007–2008, blusser debatten om islam og homoseksualitet opp igjen. Flere medier ber imamer og talspersoner for muslimske organisasjoner om å kommentere hvordan de forholder seg til homoseksualitet. Debatten tar en ny vending når tidligere leder av Muslimsk Studentsamfunn og Pakistansk Studentsamfunn, Mohammad Usman Rana, vinteren 2008 kåres til vinner av Aftenpostens kronikk-konkurranse med teksten «Den sekulære ekstremismen». Argumentet hans er at det moderne norske samfunnet i økende grad preges av sekulær ensretting. For at pluralismen skal ivaretas, hevder Rana, må degraderingen av troende mennesker opphøre. Han mener at toleransen som utvises i spørsmål om moral og familie, «settes på stallen i møte med mennesker som tidvis baserer personlige og politiske valg på sin gudstro» (Aftenposten 25.02.08). Kåringen av denne kronikken som konkurransevinner, avstedkommer et mer eksplisitt fokus på toleranse og toleransens grenser, og koples mer eller mindre direkte til spørsmål om islam og homoseksualitet.

Leder av tankesmien Human Rights Service, Hege Storhaug, trekker en forbindelseslinje mellom Ranas kronikk og en tidligere debatt om dødsstraff for homoseksuelle i enkelte muslimske land.² Storhaug viser til at Rana ved en tidligere anledning angivelig ikke klarte å ta avstand fra at homofile dreptes i Iran i tråd med sharia (muslimsk lov)

(Aftenposten 25.02.08). I et tilsvaer hevder Rana at han tidligere har tatt entydig avstand fra dødsstraff mot homofile (Aftenposten 02.03.08). Forøvrig skriver Storhaug i sin debattartikkel at «Aftenpostens kåring er skremmende, og vitner om en samfunnsutvikling i full strid med Norges århundrelange kamp for frihet». Videre skriver hun: «At debattredaktøren, som er åpen homofil, promoterer en person som nær sagt vil ta livet av ham, gjør situasjonen fullstendig absurd og makaber» (Aftenposten 25.02.08).

Noen uker senere skriver en av de portretterte i filmen *Gender Me*, Kaltham Alexander Lie, en kronikk i Dagbladet om sine lidelser som muslimsk homofil, der det i ingressen trekkes fram følgende sitat (som dermed bringer oss tilbake til Frieles problematisering av toleranse): «Jeg vil ikke trygle og be om å bli tolerert. Vi må reise oss og kjempe for vår sak» (Dagbladet 13.03.08). I et debattinnlegg i Aftenposten (25.03.08) følger han opp sammen med Roger Robbestad under tittelen «La oss leve som vi er!» Her heter det blant annet at «[e]nkelte islamske og kristne ledere betrakter våre kjønnsidentiteter som 'unaturlige' og har tydeligvis problemer med å akseptere våre seksuelle legninger».

Toleranse som supplement til likeverdighet

Disse eksemplene fra debatten om islam og homoseksualitet reiser en rekke ulike problemstillinger om vold, diskriminering, menneskerettigheter, forholdet mellom majoritet og minoritet, integrering, kjønn, seksualitet og religion og sekularisme. Et gjennomgående tema, på tvers av alle disse problemfeltene, synes å være kravet om toleranse. Selv om kravet ikke alltid er eksplisitt uttalt, kommer det til syne i uttalelser fra en rekke posisjoner: som et krav om at muslimer skal tolerere homoseksuelle, at majoritets-

befolkningen skal tolerere minoriteter og at sekulære skal tolerere religiøse og vice versa. Følgelig kan den norske debatten om islam og homoseksualitet være et egnet utgangspunkt for å tematisere toleransediskursens samfunnmessige funksjoner.³

I *Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire* retter den amerikanske statsviteren Wendy Brown søkelyset mot toleransens sosiale og politiske funksjoner innenfor liberal-demokratiske stater. Med utgangspunkt i etnografi fra USA, diskuterer hun hvordan toleransediskursen konstruerer og posisjonerer liberale og ikke-liberale subjekter, kulturer og regimer, hvordan toleransediskursen framstiller konflikt, sosial lagdeling og forskjell, og hvordan den opererer normativt og samtidig usynliggjør sin normativitet (2006:4). Brown avviser ikke viktigheten av toleranse i betydning at enkeltpersoner er villige til å overse ting de oppfatter som støtende eller irriterende i sine omgivelser (s. 13). Hennes fokus er på toleranse som en politisk diskurs med bestemte samfunnsmessige funksjoner.

Innenfor liberal-demokratiske stater, hevder Brown, bidrar toleranse sosialt og politisk til å spre oppfatninger om hvordan folk innenfor en nasjon, et regime eller et internasjonalt system kan og bør leve sammen. I så måte er ikke toleranse lovfestet eller juridisk forankret, selv om toleranse som politisk prinsipp gjerne danner basisen for lover og juridiske avgjørelser som vedrører religionsfrihet, ytringsfrihet og forsamlingsfrihet (s. 11). Ifølge Brown kan ikke toleranse være lovfestet, da toleransebegrepet beror på dets elasticitet: til når, hvor og hvor langt den kan strekkes (s. 11–12). Av den grunn spørres det stadig: Hvor går grensen for toleranse?

Inspirert av Foucault hevder Brown at toleranse vedrører normaliserende makt snarere enn lovens makt. Toleranse er knyttet til moral i stedet for til lov; det er noe som

kommer innenfra i stedet for å være pålagt utenfra. Hun understreker at toleranse vanligvis anføres i tilknytning til tro eller praksiser som kan oppfattes som moralsk, sosialt eller ideologisk støtende eller ubehagelige, men som likevel faller innenfor lovens grenser. Toleranse framstår som et frivillig, personlig eller privat anliggende, en sivil praksis som kommer i tillegg til – som supplerer – loven. Slik har toleranse en parajuridisk og parastatlig status i liberal-demokratiske stater (s. 12). Det er grunnen til at toleranse knytter seg til spørsmål innenfor lovens grenser. I debatten om islam og homoseksualitet ser vi, i tråd

forskjeller som truer med å oppløse den liberale orden innenfra. Det dreier seg om den type forskjeller som ikke kan reduseres, elimineres eller adresseres innenfor rammene av liberal likhet eller likeverdighet (*equality*) uten at denne ordenen forstyrres. På sett og vis diskuterer dermed Brown selv toleransens grenser, men ikke på de samme premissene som dem hun analyserer. For ikke å skape misforståelser med hensyn til analysenivå, er det kanskje hensiktsmessig å si at hun problematiserer toleransens rammer. Hun fremhever at toleranse handler om forskjeller som ikke kan inkorporeres uten å forstyrre

I debatten om islam og homoseksualitet ser vi at det ikke bare rettes krav om at muslimer skal følge norsk lov, men at de i tillegg skal utvise liberale, tolerante holdninger til homoseksuelle.

med dette, at det ikke bare rettes krav om at muslimer skal følge norsk lov, men at de i tillegg skal utvise liberale, tolerante holdninger til homoseksuelle. Betegnende nok settes det gjerne likehetstegn mellom liberal og tolerant. For eksempel kritiserer debattredaktør i Aftenposten, Knut Olav Åmås, statsråd Bekkemellem for å ha tro på dialog og samtale med muslimske ledere, og knytter saken an til Mohammedkarikatur-debatten som han mener har gitt muslimske ledere anledning til å framstå som liberale og tolerante (Aftenposten 04.03.06).

Brown ser på toleranse som en måte å inkorporere og regulere tilstedeværelsen av praksiser som virker truende på den liberale orden, og hevder at toleranse utgjør en mellomvei mellom assimilering og avvisning. Det er en praksis som er innrettet mot å håndtere

hegemoniet av normer som marginaliserer dem. Både homoseksualitet og muslimsk religiøsitet utgjør den type forskjeller som potensielt virker forstyrrende på de dominerende normene og verdiene i storsamfunnet. Homoseksualitet utfordrer dominerende forestillinger om familien som samfunnsinstitusjon, mens muslimsk religiøsitet utfordrer ideen om nasjonalstaten som enten kristen eller sekulær, samt ideen om kulturell nøytralitet i offentlig liv.

Gjennom å være et supplement til – snarere enn en utvidelse av – liberal likeverdighet bidrar toleranse, ifølge Brown, til å dekke over begrensningene i liberale likeverdighetspraksiser. Toleranse er et substitutt, et alternativ og, framfor alt, det som manøvrerer likeverdighetens ufullstendighet (2006:70–71). Toleranse fyllestgjør noe som framstår

som komplett, men som ikke er fullkomment, nemlig den liberale universaliteten (s. 36). Slik Brown ser det, bidrar supplementet til å dekke over at den liberale orden er partikulær eller kulturspesifikk, i stedet for universell eller kulturløs, og at liberal likeverdighet og rettighetstenkning forutsetter likhet (*same-ness*).

Som hun redegjør for i boken *States of Injury*, kan liberal likeverdighet (*equality*) sies å bygge på forestillingen om en universell menneskelig likhet (*sameness*) som innebærer at alle mennesker har lik verdi og således er likeverdige. Denne liberale humanismen manifesterer seg i en sivil og politisk likhet, i konstituerende motsetning til forskjell (Brown 1995:153). I egenskap av å utgjøre likeverdighetens konstituerende utside, kan likeverdighet dermed sies å forutsette forskjell. I samme bok argumenterer Brown for at individuelle rettigheter beror på den liberale forestillingen om autonomi og uavhengighet, i konstituerende opposisjon til avhengighet og behov, som på sin side innebærer asymmetriske eller hierarkiske relasjoner (s. 158–159).

Den liberale rettighetstenkningen er forbundet med forestillingen om autonomi i den forstand at rettighetsspråket innebærer muligheten til å skille henholdsvis individet og politikken fra kulturen (Brown 2006:167, 169). Den liberale rettighetstenkningen bygger på en kantiansk autonomiforståelse der kollektive identiteter anses som en potensiell trussel for individets autonomi og rettigheter. Kollektive identiteter koples gjerne til kulturrelativisme, ettersom kulturrelativisme forbindes med anerkjennelse av kulturelle gruppers særegenheter. I den internasjonale multikulturalismedebatten som har utspunnet seg på vestlige akademiske og politiske arenaer på 1990-tallet og fremover, er delinjen mellom individuell likeverdighet og kulturell særegenhet strukturerende for de

ulike posisjonene. Liberalere som Will Kymlicka (1995), Susan Moller Okin (1999) og Seyla Benhabib (2002), forfekter på hver sin måte at anerkjennelse av kollektive, kulturelle identiteter (potensielt) truer individuell autonomi og rettigheter (basert på den liberale forestillingen om likeverdighet). Også i den norske debatten om multikulturalisme har kollektive identiteter og kulturrelativisme blitt trukket fram som (potensiell) trussel for individers autonomi og rettigheter (Jacobsen og Gressgård 2002). Dette gjelder spesielt i diskusjoner om forholdet mellom kvinners rettigheter knyttet til likestilling og deres rolle i reproduksjonen av kollektiv, kulturell identitet.

Innenfor en liberal ramme utgjør altså kulturelle identiteter en fare for individuell likeverdighet, autonomi og individuelle rettigheter – en fare som forbindes med grupper. Ifølge Brown har imidlertid en del liberale tenkere funnet en utgang på dilemmaet mellom individuell likeverdighet og gruppebasert kulturell særegenhet uten å avvise kollektive identiteter som sådan. Løsningen innebærer at religion og kultur privatiseres (individualiseres) og dermed diskursivt avpolitiseres, samtidig som man ser bort ifra den liberale tenkningens egen kulturspesifisitet (Brown 2006:169). Toneangivende multikulturalister med liberal forankring, som Kymlicka (1995) og Benhabib (2002), ønsker å etablere grenser for kultur(krav) for å sikre at individets autonomi ivaretas. Brown påpeker imidlertid at denne løsningen forutsetter at man kan begripe og vite noe om kultur fra et ståsted utenfor kultur (2006:168).⁴

Den tilnærmingen Brown – og vi – kritiserer, innebærer at «de andre» antas å være styrt av sin kultur; de *er* kultur, så å si (s. 151). «Vi», derimot, *har* kultur eller kulturer for så vidt som kulturen(e) er underlagt eller underordnet de liberale prinsippene (slik som individuell likeverdighet). Individet antas

å kunne skilles fra kultur på samme måte som politikken og den liberale staten antas å være atskilt fra kultur. Kultur gjøres dermed, som allerede påpekt, til noe man praktiserer privat. Ifølge Brown blir påstander om at liberalismen (som politikk) er kulturell, betraktet som en selvmotsigelse, da slike påstander bryter med grunnleggende forestillinger om hva politikk er (s. 21). Liberalismen representerer seg selv som kulturløs, og kultur og religion framstår som «bakgrunner» for individet, som *havens in a heartless world*, snarere enn åsteder for makt, politikk, subjektformasjon og normer (s. 153, 169–170).

For eksempel ser vi i Stortingsmelding nr. 25 (2000–2001): *Levekår og livskvalitet for lesbiske og homofile i Norge* at holdninger til homofili i minoritetsgrupper tematiseres under et eget punkt, der det trekkes opp et skille mellom et vestlig, moderne syn og et tradisjonsbundet syn som knyttes til minoritetsgrupper i det norske samfunnet. Det heter blant annet at det vestlige, moderne synet går ut på at individet selv velger seksualitet og kjærlighet, mens familien eller kollektivet er bærebjelken i samfunnet sett fra et mer tradisjonsbundet syn. Det fremgår også at det mer tradisjonsbundne synet knytter seksualitet til forholdet mellom mann og kvinne. Den såkalte islamske kulturen framheves som spesielt tradisjonsbundet, og det slås fast – uten nærmere henvisning – at Koranen er eksplisitt i sin fordømmelse av homofili. Muslimers fordømmende holdninger til homoseksualitet, i motsetning til den (kjærlighets)velgende majoritetsbefolkningen, forklares med henvisning til deres kulturelle og religiøse bånd; de framstilles som styrt av sin kultur. Løsningen synes å være at muslimer må frigjøre seg fra tradisjonens og religionens lenker ved å gjøre kultur og religion til noe man selv velger.

Den liberale løsningen på problemet med kultur er å håndtere kulturaliserte (essensialiserte) identitetskrav eller -motsetninger gjen-

nom å (om)gjøre dem til noe man har tilgang eller rett på, noe man har eller besitter og som er valgbart: noe utvendig (*extrinsic*) snarere enn iboende (*intrinsic*) hos individet (Brown 2006:170). Slik mister forskjeller knyttet til kultur sin politiske betydning, samtidig som de gjøres forenlig med individenes moralske autonomi. På basis av redegjørelsen ovenfor, kan vi slå fast at toleranse innebærer både individets autonomi i forhold til kultur (fritt til å velge kultur) og politikkenes autonomi i forhold til kultur (politikk som hevet over og fri for kultur) (s. 166–167).

I tråd med denne autonomiforståelsen hevder Hege Storhaug i et intervju med VG at Mohammad U. Rana har stått fram som islamist fordi han angivelig ikke forstår begrepet «sekulær muslim» og fordi han mener at religion og samfunn er to sider av samme sak. Storhaug advarer mot dialog med muslimer som opptre politisk, og hevder at myndighetene blander religion og politikk når de inngår i slik dialog (VG 21.02.06). Legitim politisk deltakelse synes å forutsette at individet kan skilles fra kultur eller religion (derav uttrykket «sekulær muslim») og at politikken kan operere uavhengig av kultur og religion.

Når det gjelder autonomi forstått som individets frihet fra kultur, er også Aftenpostens intervju med Sara Azmeh Rasmussen illustrerende. Rasmussen erklærer seg som ateist og kulturell muslim. Hun hevder å være preget av islamsk kultur, og at dette gir henne legitimitet til å snakke som muslim. Men samtidig tar hun avstand fra det hun omtaler som undertrykkingen i det muslimske miljøet i Oslo. Hun synes å mene at man kan være både et fritt, velgende individ og muslim på samme tid så lenge kulturen ikke manipulerer enkeltindividet (Aftenposten 03.02.08). I en debatt arrangert av Liberalt Laboratorium fremholder Rasmussen videre at synet på kvinner og homofile er det viktigste spørsmålet som markerer skillet mellom moderne,



(Foto: © Olav Urdal / Aftenposten / Scanpix)

liberale verdier og konservative, totalitære verdier. Hun uttaler:

Dette handler om synet på enkeltmennesket. Er mennesker autonome individer som fritt kan bestemme sin egen identitet, eller er de samfunnsvesener med forutbestemt identitet?⁵

Ifølge Brown er denne autonomiforståelsen uttrykk for en moderne sekularisme, som ikke bare omfatter religion, men også kultur (2006:170). Som påpekt, anses liberale samfunn som kulturløse eller kulturnøytrale, mens «de andre» anses som styrt av sin kultur eller religion, all den tid deres rasjonalitet og vilje antas å ikke være fullt utviklet (s. 153). Følgelig kan andre samfunn betraktes som (partikulære) kulturer *per se* og forbindes med fundamentalisme (s. 171). Liberal toleranse strekker seg til å omfatte nesten alle kulturelle og religiøse praksiser som anses for å være «valgt» av liberale individer, mens grensen for toleranse går ved praksiser som antas å være påtvunget individene gjennom

for eksempel kulturelle eller religiøse påbud.

Storhaug hevder i den nevnte avisartikelen at skillelinjene i det hun omtaler som en kulturkamp, går mellom det sekulære demokratiet på den ene siden og islamismen som totalitær ideologi, på den andre. Hun påstår at islamismen går hånd i hånd med fascismen, kommunismen og nazismen (VG 21.02.06). På sin side trekker journalist Jon Hustad, i en kommentar til Ranas prisbelønte kronikk, en forbindelseslinje mellom å slippe til islamister i spaltene i dagens Aftenposten med det at avisen slapp nazistene til i spaltene i mellomkrigstiden (Aftenposten 28.02.08). Disse uttalelsene kan, hver på sin måte, leses som en grensedragning mellom det siviliserte, liberale «vi» og det totalitære, fundamentalistiske, kultur- eller tradisjonsbundne «andre», i tråd med argumentet ovenfor.

Det antatt manglende skillet mellom henholdsvis individ og kultur og politikk og kultur markerer altså det fundamentalistiske, usiviliserte «andre», som går på bekostning av individets frihet til å velge, og som dermed ikke kan tolereres. Imidlertid kan vi spørre

hvordan betoningen av «valg» i forbindelse med toleranse henger sammen med at toleranse rettes mot praksiser som uttrykker varige, gjennomgripende identiteter. Det peker unektelig mot et paradoks. For å få svar på dette spørsmålet må vi se nærmere på forholdet mellom praksis og identitet innenfor toleransediskursen.

Fra praksis til identitet

Den tidlig-moderne betydningen av toleranse, slik blant andre John Locke formulerte den på slutten av 1600-tallet, relaterer seg til menings- og troskonflikter, der tro handler om personlig åpenbaring eller overveielse, og der handlende individualitet er uttrykk for en grunnleggende menneskelighet (Locke 1993, gjengitt i Brown 2006:43). Her handler det om å tolerere individuelle *trospraksiser*, ikke grupper eller individer som representanter for spesifikke grupper (s. 34). I dag knytter toleranse seg derimot til essensialiserte forskjellsmarkører som seksualitet og etnisitet. Men det er fortsatt slik at praksisene som markerer seksuell eller etnisk tilhørighet, må individualiseres og avpolitiseres for å kunne tolereres. Det er fortsatt slik at toleranse konstituerer et skille mellom privatliv og politisk, sosialt og økonomisk liv, mellom individuell moral og offentlig lov. Brown hevder at liberal toleranse forstås som en moralsk dyd eller evne (*virtue*) som kun er tilgjengelig for det selvregulerende individet. Som politisk prinsipp er toleranse kun tilgjengelig for sekulære stater. De som ikke omfavner verdien av individuell autonomi og statlig sekularisme, oppfattes som intolerante og ute av stand til å oppvise toleranse, og har derfor heller ikke (moralisk) krav på toleranse (s. 173).

I den norske debatten fremstilles islam som en essensialisert identitet, og muslimer antas å ikke verdsette individuell autonomi og statlig sekularisme (i betydning skille klart

mellom politikk og kultur). I noen tilfeller gis imidlertid enkelte muslimske ledere en rolle som foregangsfigurer, fordi de offentlig støtter opp om toleranse som verdi. I et innlegg i Klassekampen (11.02.08) skriver for eksempel forsker Jørgen Lorentzen:

Kobilica, Ghozlan, Ali og Sultan er tilhengere av toleranse og demokrati. Da har de også en plikt til å lede andre villfarne muslimske ledere [...]. Heri har de også en historisk mulighet til å fremme en mer rettferdig islam.

Det Lorentzen omtaler som «plikt», må her forstås i moralsk forstand, i tråd med Browns beskrivelse av toleranse som et moralsk anliggende – til forskjell fra et lovmessig. Uttalelsen til Lorentzen er i tråd med norske myndigheters vektlegging av arbeidet for å fremme liberale holdninger blant muslimer, ved at religiøse ledere i økende grad trekkes inn som foregangsfigurer (Jacobsen, under publisering 2008).

Denne typen politisk strategi bidrar nødvendigvis til å posisjonere muslimer som mer eller mindre liberale, moderate, moderne og tolerante (som muslimer også selv forstår seg selv i lys av). Men det synes samtidig å hvile en mistanke på de muslimske lederne som offentlig tilslutter seg toleranse – en mistanke om at denne tilslutningen utelukkende er instrumentell og dermed ikke internalisert (ettersom de innerst inne er intolerante). Uttalelsene til Åmås om at Muhammedkarikatur-debatten har gitt muslimske ledere anledning til å framstå som liberale og tolerante, kan for eksempel gi inntrykk av det. Spørsmålet om internalisering bringer oss over på begrepet *governmentality* som er vesentlig for å forstå Browns argument.

Governmentality er sentralt for å forstå toleranse som en moralsk-politisk praksis. Det er sentralt for å forstå at toleranse nettopp er

en politisk, og ikke bare en moralsk, praksis. Ikke minst bidrar *governmentality*-begrepet til å kaste lys over spørsmålet vi stilte ovenfor, nemlig hvordan «valgte» kulturelle praksiser henger sammen med betoningen av gjennomgripende personlige identiteter innenfor toleransediskursen. Hos Foucault viser *governmentality* til en type styringsmakt som ikke er formalisert gjennom påbud, regler eller lover.⁶ *Governmentality* virker på individene gjennom at de styrer sine egne handlinger, og henspiller således på (selv)disiplin og (selv)regulering. Foucault konstruerte dette maktbegrepet for å fange opp den karakteristisk moderne kombinasjonen av institusjonell styring og kunnskap (som i sin tur bygger på hans mer kjente tese om at kunnskap er makt og vice versa) (Foucault 1991, se forøvrig Brown 2006:80–81).

Et avgjørende poeng hos Foucault er at normaliserende makt er produktiv ved at den frambringer noe reelt; den skaper individualitet (Foucault 1994). Individualisering, slik som beskrevet av Foucault i blant annet trebindsverket om seksualitetens historie, innebærer en institusjonelt forankret indregjøringsprosess, der bestemte typer handlinger forstås som uttrykk for en indre (skjult) sannhet om subjektene (Foucault 1999, 2001, 2002). Disse praksisene gjøres i sin tur til gjenstand for regulering gjennom objektiverende kunnskapsproduksjon. Det er snakk om en subjektformasjon basert på regulering og disiplin, der subjektene – gjennom en subjektiveringsprosess – også lærer å regulere/disiplinere seg selv. Det som før 1700-tallet i vestlig samfunn var ansett som vilkårlige handlinger, forstås utover 17- og 1800-tallet – gjennom vitenskaper som medisin, psykiatri, pedagogikk og sexologi (det Foucault betegner psyko-vitenskaper) – i tiltagende grad som uttrykk for hvem man er, det vil si som uttrykk for ens personlighet eller identitet. Homoseksuelle handlinger ses som

tegn på den indre sannheten om dette subjektet, som dermed reduseres til dets begjær; subjektets seksuelle begjær blir sannheten om subjektet (Brown 2006:41).

Når man i Norge krever at muslimer skal være tolerante overfor homoseksuelle, er det nettopp homofil identitet, gjerne omtalt som legning og forstått som noe man er, som skal tolereres. For eksempel skriver Kaltham Alexander Lie og Roger Robbestad i sitt debattinnlegg i Aftenposten at muslimske ledere har problemer med å akseptere deres seksuelle legninger, og kommer avslutningsvis med henstillingen: «La oss leve som vi er» (25.03.08). I en kronikk i samme avis skriver Lie, sammen med Sara A. Rasmussen (hovedstyremedlem i Human-Etisk Forbund), Ole Martin Moen (leder av Human-Etisk Studentlag) og Erik Roen (nestleder i Skeiv verden) at seksuell orientering er en vesentlig del av menneskers identitet og natur (10.01.08).⁷ Dette er formulert som en kritikk mot en artikkel på Islam.no (et nettsted som drives av Det Islamske Forbundet), der det trekkes et skille mellom personen og handlingen hva gjelder homoseksualitet. Et slikt skille utfordrer synet på homoseksualitet som en gjennomgripende identitet, uatskillelig fra homoseksuell praksis.

Flere muslimske talspersoner trekker i den offentlige debatten opp et skille mellom person og handling i forbindelse med homoseksualitet, noe som tyder på at homoseksualitet ikke anses som en essensialisert identitet eller legning. I kronikken «Mot homofili, ikke homofile» skriver advokat og skribent Abid Q. Raja:

Det at man ser på homofili som galt og unaturlig, er ikke ensbetydende med at homofile som enkeltmennesker ikke fortjener respekt.

Han påpeker at islam betrakter homofili som

uakseptabelt, men at islam også pålegger ham å ha respekt for homofile (Aftenposten 02.08.06). Som en respons på dette, hevder leder av Skeiv ungdom i Oslo og Akershus, Stian Antonsen, at Raja er «himmelropende selvmotsigende» i sin fordømmelse av vold og samtidige henvisning til religiøse skrifter som tilsier at det er greit å behandle homofile som annenrangs borgere. Han viser også til at Raja legger seg på samme linje som Kirken har gjort ved å skille mellom homofili som legning og praksis (Aftenposten 14.08.06).⁸

I et intervju i Dagbladet, kalt «Homofili er synd og bør kureres», uttaler Basim Ghozlan (lederen av Det Islamske Forbundet) at homofil praksis er synd og at homofili er et avvik (Dagbladet 10.01.08). I et intervju med Klassekampen to dager senere, uttaler Ghozlan at han ikke står inne for Dagbladets overskrift, og at han er åpen for å endre sin avisende holdning til homofil praksis. Samtidig stadfester han at det er hans faktiske overbevisning at å praktisere homofili, i likhet med det å ha seksuell omgang utenfor ekteskapet forøvrig, er synd (Klassekampen 12.01.08). På tilsvarende måte som Raja, hevder altså Ghozlan at homofili i seg selv ikke er en synd, men at homofil praksis er en synd. Han tar på den bakgrunn avstand fra trakassering og fordømmelse av homofile (personer), og legger til følgende: «Ingen krever at man skal flagge og rope ut at man er homofil. Hva vet vel jeg om hva de tusen menneskene som kommer til bønn, har gjort natten før. Det er private ting som de skal få holde for seg selv» (Klassekampen 12.01.08).

Slike utsagn oppfattes gjerne som intolerante av folk som er vant til å tenke på seksualitet som legning, kanskje spesielt blant homoseksuelle som har en selvforståelse i tråd med Foucaults beskrivelser av hvordan seksualitet kommer til å bli sett på som en indre essens eller identitet i moderne, vestlige samfunn. Den norske homobevegelsen, i

dens ulike varianter, har i stor grad basert sin virksomhet på forståelsen av homoseksualitet som legning. Først de senere årene har denne forståelsen blitt utfordret av såkalt *queer* eller skeiv teori og aktivisme. Som Agnes Bolsø skiver i artikkelen «Identitet og homopolitikk etter queer» (2007), problematiserer disse teoretikerne begrepet om seksuell identitet. Det betyr vel å merke ikke at synspunktene til *queer*-teoretikere og -aktivister sammenfaller med forståelsen til de muslimske debattantene som her er sitert. For eksempel oppfatter Ghozlan, i likhet med lege og leder av Urte-hagen islamske stiftelse, Trond Ali Lindstad (Klassekampen 23.02.08), heteroseksualitet som naturlig, og omtaler homoseksuell praksis som et avvik fra menneskets natur. På det grunnlaget er Ghozlan kritisk til at homofil orientering er noe naturlig eller gitt, og ser nettopp derfor på homoseksualitet som praksis i stedet for en identitet. Et *queer*-perspektiv innebærer på sin side et kritisk blikk på de makt- og kunnskapsregimene som bidrar til å sortere seksualitet i ulike identitetskategorier. Inspirert av Foucault, belyser *queer*-teoretikere hvordan identitetskategoriene har historisk forankring i maktmekanismer som innebærer definering og ekskludering. En slik definering og ekskludering bidrar også Ghozlan til i sin understrekning av heteroseksualitet som naturlig.

I sin analyse av toleranse er det nettopp et Foucault-inspirert perspektiv på identitet Brown anlegger. Hun påpeker at forestillingen om personens indre essens eller sannhet reduserer subjektene – gjennom toleransedis-kursen – til visse attributter eller praksiser, enten det gjelder kultur, etnisitet eller seksualitet.⁹ Videre understreker hun at dette står i kontrast til den opprinnelige liberale betydningen av toleranse, der toleranse knytter seg til meninger og tro, og der handlende individualitet er uttrykk for en grunnleggende menneskelighet. Når subjektformasjonen

derimot knyttes til kultur, etnisitet eller seksualitet – essensialiserte identiteter – er det ikke lenger et velgende, tenkende og fritt individ som uttrykker det fundamentalt menneskelige (2006:43). Dette paradokset ligger, ifølge Brown, i hjertet av liberal toleranse. Som vi har sett, nødvendiggjøres toleranse av forskjellsmarkører – eller identiteter – som antas å være så grunnleggende og betydningsfulle at de er i stand til å framprovosere avvisning eller fiendtlighet (s. 45). Og når toleranse rettes mot praksiser, tro eller handlinger som assosieres med attributter knyttet til etnisitet eller seksualitet, bidrar toleransen unektelig til å holde i hevd de forskjellene som undergraver de liberale verdiene: tilskrivelser eller attributter seirer over valg (s. 34). Ut fra Browns utlegning synes forskjells(re)produksjonen å gjenspeile behovet for toleranse, i en evig dynamikk.¹⁰

Det blir maktpåliggende å ufarliggjøre forskjellene som kontinuerlig (gjen)skapes blant annet gjennom statlig initiert toleranseundervisning. Når for eksempel skolen vektlegger viktigheten av å tolerere homoseksuelle og etniske minoriteter, gjenskapes identitetskategoriene, samtidig som forskjellene ufarliggjøres. Med henvisning til Foucaults *governmentality*-begrep kan det synes som at statlige institusjoner bidrar til å reproducere seksualitet og etnisitet gjennom opplæring i toleranse overfor homoseksuelle og etniske minoriteter, samtidig som opplæringen avpolitiserer statlig politikk gjennom fokuset på individualiserte identiteter samt gjennom vektleggingen av toleranse som en indre, moralsk dyd eller evne.

I Oslo kommunes *Handlingsplan mot diskriminering av lesbiske, homofile og bifile – for mangfold og likeverd* (2006) understrekes blant annet viktigheten av toleranse i skolen. Det vises til det såkalte Kunnskapsløftet (reformen i grunnskolen og videregående opplæring) som slår fast at elevene skal lære

om homofili i skolen (nedfelt i læreplanene). I Handlingsplanen hevdes det at «Kunnskapsløftet er en unik mulighet til aktivt å initiere et skolepolitisk løft for å sette mangfold, toleranse og homofili på dagsordenen» (s. 11). Konkret vises det til blant annet KRL-faget, som tilsier at elevene innen 10. årstrinn skal «reflektere over etiske spørsmål knyttet til relasjoner, familie, venner, samliv, heterofili, homofili, ungdomskultur og kroppskultur» (sitert i *ibid.*).

På basis av feltarbeid i norsk skole, viser Åse Røthing hvordan ungdommer, som antas å være heterofile, læres opp til å tolerere homoseksuelle gjennom blant annet oppgaver som lærerne lager. Hun skriver at homofili utskilles som et eget problemfelt og et etisk problem i flere av disse oppgavene. Det impliserer at elevene som skal drøfte homofili som etisk problem, selv er heterofile/ikke homofile (2007:494). Homofili gjøres slik til et tema – en forskjell – som de antatt heterofile elevene kan og forventes å mene noe om, underforstått noe de kan være både for og imot, og det er delvis forventet og greit (for en periode) at de er imot ikke-heteroseksuelle praksiser (s. 493). Røthing mener undervisningen signaliserer at det er grenser for hva som kan tolereres, selv om det ikke kommer eksplisitt til uttrykk. Dette taler for at toleranse er et elastisk, moralsk begrep som krever individuell refleksjon. Formålet med undervisningen er at elevene, i tråd med *governmentality*-begrepet til Foucault, selv skal reflektere og komme til en (moralsk) erkjennelse av at homofili er «greit» for «de som er sånn» (s. 496) (jf. Røthing 2008). Slik gjenskapes homoseksuell identitet, som gjennom toleransediskursen individualiseres og avpolitiseres.

Likeverdighet eller toleranse?

Vi har sett at kravet om politisk og sivil toleranse oppstår når truende gruppeforskjeller

må innlemmes, men samtidig opprettholdes som forskjellig (gjennom regulering og kontroll) innenfor den liberale orden. Slik opprettholdes den truende enheten innenfor den gjeldende orden (Brown 1995:27), og det som tolereres, forblir avgrenset selv når det er innlemmet (s. 28). Toleranse innebærer på den måten grensedragninger som markerer både romlige og moralske grenser (s. 29). Det er vel å merke ikke bare toleransediskursen som innebærer en grensedragning på basis av forskjellighet. Også i debatten om kjønn og multikulturalisme trår disse mekanismene i

toleranse overfor muslimske kulturelle og religiøse praksiser, gitt at praksisene går på bekostning av kvinners individuelle likeverdighet og rettigheter. I debatten om islam og homoseksualitet angår spørsmålet om toleranse imidlertid ikke bare majoriteten, men også den muslimske minoritetens holdninger til homoseksuelle (både blant minoritet og majoritet). I denne sammenhengen markerer toleransekravet som rettes mot muslimene, samtidig grensene for majoritetens toleranse: Majoriteten tolererer muslimer i den grad muslimer tolererer homoseksuelle. Riktignok

Toleransekravet som rettes mot muslimene markerer samtidig grensene for majoritetens toleranse: Majoriteten tolererer muslimer i den grad muslimer tolererer homoseksuelle.

kraft. Siden begynnelsen av 1990-tallet har debatten om kjønn og multikulturalisme i stor grad dreid seg om «de andres» antatte misogyne kultur og religion. Som påpekt ovenfor, argumenteres det fra liberalt hold for at anerkjennelse av kulturell særegenhet står i motsetning til kvinners likeverdighet og individuelle rettigheter (Okin 1999), et argument som har hatt stor gjennomslagskraft også i Norge (se Jacobsen og Gressgård 2002, Razack 2008). Vi kan derfor spørre hvorvidt debatten om islam og homoseksualitet skriver seg inn i det samme rammeverket som debatten om kjønn og multikulturalisme. På noen punkter er dette utvilsomt tilfellet, men debatten om islam og homoseksualitet skiller seg likevel på en avgjørende måte fra debatten om kjønn og multikulturalisme.

I debatten om kjønn og multikulturalisme reises spørsmålet om hvor grensen går for

kan det sies å ligge et like stort trykk bak samfunnets krav om at muslimer må modernisere sitt kvinnesyn, som det ligger i kravet om homotoleranse. Det kan tyde på at kvinnetemaet er like viktig for det liberale samfunnet som temaet homoseksualitet. Men debatten om kjønn og multikulturalisme handler ikke på samme måte om muslimers evne til toleranse. Spørsmålet er hvorfor kjønn/kvinner knyttes til likeverdighet og rettigheter, mens islam og homoseksualitet knyttes til kulturell særegenhet og toleranse.

Kan det tenkes at kravet om toleranse ikke oppstår overfor kvinner fordi den forskjellen (fra menn) som kvinner utgjør, ikke utfordrer grensene for den liberale orden? For det første betraktes ikke kvinner som en gruppe eller et kollektiv. For det andre er det ikke sannsynlig at kvinners forskjell (fra menn) – kjønnsforskjellen – mistes av syne selv om

kvinner formelt anses som likeverdige og har like rettigheter som menn. På sin side forbindes både muslimer og homoseksuelle med essensialiserte, kollektive identiteter, men de kan likevel opptre umarkerte i majoritetsbefolkningen dersom de ikke gir til kjenne sin religiøse eller seksuelle identitet. I relasjon til dette, tatt i betraktning den antatte fordømmelsen av disse identitetene i samfunnet, oppstår krav til homoseksuelle om å «stå fram» eller «komme ut» (noe som ikke gir mening hva gjelder kjønn/kvinner). På lignende vis tar muslimer i vestlige samfunn i bruk et synliggjøringspråk som understreker et ønske om å framvise og være stolt av ens religiøse identitet. I denne prosessen skapes og gjen-skapes nødvendigvis de respektive kollektive identitetene markert ved en forskjell fra den umarkerte majoriteten. Forskjellen forstyrrer som nevnt normene som ligger til grunn for offentlig liv innenfor nasjonalstaten, og må håndteres deretter; den må tolereres. Slik markerer toleranse det ikke-assimilerbare i en antatt universalitet, mener Brown (2006:71).

Hvis vi følger Browns resonnement, er imidlertid ikke dette argumentet tilstrekkelig for å forstå hvorfor heteroseksuelle kvinner ikke utgjør en truende forskjell, mens homoseksuelle og muslimer gjør det. Hun presiserer at kvinnelig forskjell, innenfor en antatt heteroseksuell kjønnsorden, lar seg innlemme av menn i den grad den er tildelt en rolle som iboende underordnet (s. 72). Denne naturlige underordningen (i forhold til menn) tillater at kvinner får borgerrettigheter og status som politisk likeverdige (i forhold til menn) uten at det truer de maskuline, heteroseksuelle og kristne normene som ligger til grunn for statens antatte universalitet. Ifølge Brown bidrar den kjønnede arbeidsdelingen til å opprettholde den faktiske ulikheten mellom kjønnene under dekke av formell eller politisk likeverdighet (s. 73). Kjønn kan altså knyttes til spørsmål om likeverdighet

og like rettigheter fordi ulikheten likevel opprettholdes, slik at toleranse er overflødig.

Toleranse overfor kvinner påkalles bare i den grad de banker på døren til de uttalt mannlige eller maskuline arenaene, det vil si når kvinner ikke holder seg til sine tildelte plasser, slik tilfellet er med lesbiske og andre som avviker fra den heteroseksuelle normen (s. 73). På den måten mener Brown det er rimelig å hevde at kvinners politiske likeverdighet ikke er et tegn på deres integrasjon, men tvert imot grunner på kvinners antatte forskjell fra menn, organisert av en heteroseksuell arbeidsdeling og underbygd av en heteroseksuell familiestruktur. Hun hevder sågar at den formelle likeverdigheten sikrer opprettholdelsen av den faktiske ulikheten mellom kjønnene. Kvinners sosiale eller reelle likeverdighet forblir ufullstendig for så vidt som deres underordning er forutsatt og institusjonalisert innenfor liberal-demokratiske stater. Muligheten for å dele inn kvinners eksistens i en offentlig og en familiær sfære gjør at oppnåelsen av politisk likeverdighet for kvinner ikke trenger toleranse som et supplement for at den mannlige overlegenheten skal kunne opprettholdes (s. 73, 75). Det kan forklare hvorfor debatten om islam og homoseksualitet handler om toleranse, mens debatten om kjønn og multikulturalisme handler om likeverdighet og rettigheter. I tråd med Brown, mener vi at toleranse er en pekepinn på den begrensede rekkevidden til liberale likeverdighetskrav (2006:75).

Grenser for toleranse

Vi har sett at forskjellen, innenfor toleranse-diskursen, enten defineres som illiberal og derfor ikke tolererbar, eller som *bare* religiøs, etnisk eller kulturell – (om)formet til individuelt valgt tro eller praksis – og dermed tolererbar, men ikke et utgangspunkt for offentlige, politiske krav (Brown 2006:174).

En slik grensedragning finner vi i en kronikk i Morgenbladet, kalt «Toleransens grenser», skrevet av førstelektor i filosofi, Kjell Madsen. Madsen kommenterer den premierte kronikken til Rana ved å henvise til Hans Skjervheims artikkel «Det liberale dilemma» (Skjervheim 1968). Argumentet er at et genuint liberalt regime må sette grenser for sin liberalitet (og grensene går ikke ved straffeloven). Poenget er, skriver han, at liberale kjerneverdier som tros- og ytringsfrihet må tilpasses det liberale regimes totalitet, underkastes og begrenses av det. Han understreker videre at mangfold ikke er et gode i seg selv; det avgjørende er hva som inngår i folden (Morgenbladet 7.–13.03.08). Forskjeller som danner utgangspunkt for offentlige, politiske krav, føyer seg ikke inn i folden, og kan derfor ikke tolereres.

Tankegangen om at mangfoldet må innordnes gjeldende normer og verdier, og ikke bare begrenses av lovverket, er i tråd med norsk offentlig politikk, slik den er formulert i Stortingsmelding nr. 49 (2003–2004): *Mangfold gjennom inkludering og deltakelse: Ansvar og frihet*. Ifølge meldingen har mangfold skapt en ny utfordring om toleranse for annerledeshet. Myndighetene ønsker å påvirke det som anses som uønskede praksiser, selv om disse ikke bryter med loven eller vurderes som egnet for lovforbud (s. 12). I klartekst framstilles her toleranse som et supplement til norsk lov, og toleransens elastisitet peker mot et vedvarende behov for å definere toleransens grenser. Grenselinjen trekkes opp mellom individuelt valgte praksiser og tro på den ene siden og påtvungne praksiser og tro, som ikke er et utgangspunkt for offentlige, politiske krav på den andre (se Gressgård 2005).

Mens myndighetene fokuserer på muligheten for å omdanne «de andre» til tolerante og liberale borgere gjennom blant annet dialog, mener andre at et slikt integrasjons-

prosjekt er både urealistisk og uønsket. Noen etterlyser statlige sanksjoner mot muslimer og muslimske organisasjoner som ikke tilpasser seg storsamfunnets normer og verdier. Sosialistisk Venstrepartis Amir Payan ber for eksempel Regjeringen, i et opprop, om å kutte statsstøtten til Islamsk Råd, og han krever at Ghozlan går av som forstander i Det Islamske Forbundet samt kommer med en offentlig beklagelse på sine uttalelser i Dagbladet (10.01.08) om at homofil praksis er synd og et avvik (Dagbladet 12.01.08). I sin respons på kravet om statlig sanksjonering i form av stoppet pengestøtte og avsettelse fra forstanderposisjonen i sin muslimske menighet, viser – interessant nok – Ghozlan til at han ikke har begått noe lovbrudd. Dermed problematiserer han indirekte toleranse som et supplement til loven, og avdekker toleransens styrings- og reguleringsfunksjoner, noe som imidlertid ikke forhindrer ham i å gjøre krav på toleranse (som et supplement til loven) i andre sammenhenger.

Vi viste også til Åmås' kritikk av politikerens tro på dialog med muslimske ledere, som kan leses som et krav om en hardere linje i integrasjonspolitikken enn den myndighetene står for, riktignok basert på samme utgangspunkt, nemlig grensedragningen mellom liberal valgfrihet og kollektivistisk tradisjonsbundethet. Vi har sett at journalist Hustad forfekter et enda mer restriktivt standpunkt når han tar til orde for å ekskludere såkalte islamister (brukt spesifikt om Rana) fra det offentlige ordskiftet. Andre uttrykker en frykt for at det norske samfunnet skal omdannes gjennom muslimenes tilstedeværelse. For eksempel fører voldshandlingene sommeren 2006 til debatter i nettfora og blogger, slik som Dokument.no, der blant andre Håvard Simensen skriver at «friheten i de liberale demokratiene er under press», og spør: «Kommer vi til å tillate at homofobe guttegjenger får talibanifisere Oslos gater?»

(www.dokument.no 02.10.06). Slike scenarioer ledsages gjerne av argumenter om eksklusjon fra landet i form av strengere innvandringskontroll og eventuelt «retur til hjemlandet» av muslimer som ikke tilpasser seg såkalte norske forhold. I flere blogger tas det til orde for utkastelse av muslimer som ikke retter seg etter antatte norske normer og verdier, der intoleranse mot homoseksuelle anses for å kvalifisere til utvisning fra landet, gjerne i form av et krav om å «reise hjem». Ulike former for eksklusjon av angivelig intolerante fremsettes da som alternativer til toleranse, dialog og «omforming».¹¹

Det samme gjelder ikke for kristne som motsetter seg kravet om toleranse av homoseksualitet. I likhet med muslimene omtales disse riktignok ofte som «mørkemenn», «fundamentalister» og «umoderne». Spørsmålet om toleransens grenser, som gjør seg gjeldende i debatten om islam og homoseksualitet, går følgelig igjen i debatten om homoseksualitet og kristendom. Det trekkes også eksplisitte paralleller mellom islam og kristendom, slik uttalelser fra daværende statsråd Bekkemellem illustrerer, samt uttalelsene fra leder av Skeiv ungdom i Oslo og Akershus, Stian Antonsen. Grenser trekkes mellom det moderne og tradisjonelle, det liberale og illiberale og det tolerante og intolerante, slik at både kristne og muslimer som oppfattes som intolerante mot homoseksuelle, konstrueres som «andre» innenfor nasjonalstaten. Men de to debattene skiller seg fra hverandre ved at muslimene i tillegg konstrueres som utenforstående «andre», gjerne med dertil hørende krav om «å reise hjem». Denne utenforskapen understrekes til fulle når islam forbindes med terror, slik som i uttalelsen om «talibanifisering» ovenfor. Kritikken mot islam settes inn i rammen av den antatte kultur- eller sivilisasjonskampen, som blant andre Hege Storhaug viser til.

Ifølge Brown er toleranse et avgjørende

analytisk bindeledd mellom konstitueringen av «de andre» innenfor nasjonalstaten og utenforstående «andre» (2006:8). Toleranse er et politisk prinsipp som markerer «vår» vestlige, frie, liberale og siviliserte identitet i opposisjon til de kollektivistiske, fundamentalistiske, illiberale «andre», enten disse befinner seg innenfor eller utenfor nasjonalstatens fysiske grenser. I tillegg til å være en taktisk-politisk respons på truende grupper og identitetsbaserende krav, mener Brown at toleranse derfor også fungerer som en teknikk for å gi ny legitimitet til liberal universalisme og gjenopprette forestillingen om den kulturelt enhetlige nasjonen på et tidspunkt der begge vakler (s. 95).

Det kan synes som om toleransediskursen, slik den kommer til uttrykk i debatten om islam og homoseksualitet, har tilsvarende funksjoner i den norske konteksten. Debatten gjør liberal universalisme til fundament for kravet om at muslimer må utvise toleranse, og avpolitiserer samtidig dette fundamentet ved å usynliggjøre den liberale universalismens ekskluderende og ulikhetsskapende mekanismer. På samme tid skaper og gjensker den en skillelinje mellom «norske» (som antas å dele et sett av «norske verdier») og «innvandrere» eller «muslimer». Toleransediskursen bekrefter dermed nasjonalstatens legitimitet som nødvendig for å håndtere relasjonen mellom «oss» og «de andre».

Det at vi i denne artikkelen har bidratt til å dekonstruere toleransediskursen og den liberale universalismens styrings- og reguleringsfunksjoner, betyr imidlertid ikke at vi avviser toleranse eller det liberale demokratiet som sådan. Vi slutter oss til Browns ønske om at en dekonstruktivistisk analyse skal bidra til å skape en mer demokratisk framtid gjennom at den liberale kulturen betraktes som nettopp kultur (spesifikk). Som alle andre regimer, inneholder liberale demokratier mekanismer for inkludering og ekskludering

som det er viktig å forholde seg refleksivt til. I motsetning til den avpolitiserende toleransediskursen, som leder oppmerksomheten bort fra ulikhetsskapende maktmekanismer og spørsmål om sosial rettferdighet, mener vi at slik refleksivitet kan bidra til å tydeliggjøre maktforhold i samfunnet. ★

Litteratur

- Benhabib, Seyla 2002. *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton: Princeton University Press.
- Bolsø, Agnes 2007. «Identitet og homopolitikk etter queer». *Tidsskrift for kjønnsforskning* 4:50–70.
- Brown, Wendy 1995. *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*. Princeton: Princeton University Press.
- Brown, Wendy 2006. *Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire*. Princeton: Princeton University Press.
- Butenschøn, Marianne 2005. *Fra tabu til taushet: Toleranse i velferdsstaten 1950–2000 med fokus på lesbiske og homofiles situasjon*. Hovedoppgave i idéhistorie, Universitetet i Oslo.
- Foucault, Michel 1991. «Governmentality». I G. Burchell, C. Gordon og P. Miller (red.): *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. Chicago: Chicago University Press.
- Foucault, Michel 1994/1975. *Overvåkning og straff: Det moderne fengselssystemets fremvekst*. (Oversatt av Dag Østerberg.) Oslo: Gyldendal.
- Foucault, Michel 1999/1976. *Viljen til viten: Seksualitetens historie I*. (Oversatt av Espen Schaanning.) Oslo: Exil.
- Foucault, Michel 2001/1984. *Bruken av nytelsene: Seksualitetens historie II*. (Oversatt av Espen Schaanning.) Oslo: Exil.
- Foucault, Michel 2002/1984. *Omsorgen for seg selv: Seksualitetens historie III*. (Oversatt av Espen Schaanning.) Oslo: Exil.
- Gressgård, Randi 2005. «Hva mener regjeringen med mangfold?» *Nytt Norsk Tidsskrift* 22 (1):72–79.
- Jacobsen, Christine 2008. «The Production of Norwegian Muslims: From Immigrants to Citizens?» Under publisering i *Ethnologie Française*.
- Jacobsen, Christine og Randi Gressgård 2002. «En kvinne er ikke bare en kvinne: Kjønnsproblematikk i et flerkulturelt samfunn». I Cathrine Holst (red.): *Kjønnsrettferdighet: Utfordringer for feministisk politikk*. Oslo: Gyldendal Akademisk.
- Kymlicka, Will 1995. *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Clarendon Press.
- Locke, John 1993/1689. «A Letter Concerning Toleration». I David Wooton (red.): *Political Writings*. London: Mentor, Penguin.
- Neumann, Iver B. 2001. *Mening, materialitet, makt: En innføring i diskursanalyse*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Okin, Susan M. 1999. *Is Multiculturalism Bad for Women?* (Red. Joshua Cohen, Matthew Howard og Martha Nussbaum.) Princeton: Princeton University Press.
- Oslo kommune 2006. *Handlingsplan mot diskriminering av lesbiske, homofile og bifile – for mangfold og likeverd*. (Vedtatt i byråd 6. juni).
- Razack, Sherene H. 2008. *Casting Out: The Eviction of Muslims from Western Law and Politics*. Toronto: University of Toronto Press.
- Røthing, Åse 2007. «Gode intensjoner, problematiske konsekvenser: Undervisning om homofili på ungdomsskolen». *Norsk Pedagogisk Tidsskrift* 91 (2):485–497.
- Røthing, Åse 2008. «Homotolerance and Heteronormativity in Norwegian Classrooms». *Gender and Education* 20:253–266.
- Skjervheim, Hans 1968. «Det liberale dilemma». I Hans Skjervheim: *Det liberale dilemma og andre essays*. Oslo: Tanum.
- St.meld. nr. 25 (2000–2001). *Levekår og livskvalitet for lesbiske og homofile i Norge*.
- St.meld. nr. 49 (2003–2004). *Mangfold gjennom inkludering og deltakelse. Ansvar og frihet*.

Noter

- 1 Se www.stortinget.no/stid/2006/s070201-03.html
- 2 Krav rettet mot norske muslimer om å «ta avstand» fra dødsstraff for homoseksuell praksis, slik dødsstraff praktiseres i enkelte land, førte også til krav om å trekke pengestøtte til Islamsk Råd, etter at nestleder Asghar Ali under en debatt ble oppfattet som at han ikke tok klar avstand fra dødsstraff for homoseksuelle. Som en konsekvens ble det fra flere hold reist krav om at Ali måtte fra tre sitt verv i Arbeiderpartiet, og at minoritetspolitikeres verdistandpunkt måtte «sjekkes». Islamsk Råd har i etterkant henvendt seg til det europeiske fatwarådet for å få klarlagt hvilke standpunkt de anbefaler i forhold til homoseksualitet.
- 3 Det må understrekes at debatten om toleranse i forhold til islam og homoseksualitet ikke er unik for Norge. For eksempel har det i Nederland pågått en lignende debatt siden drapene på Pym Fortuyn (homoseksuell og åpent anti-islamsk politiker, drept av en radikal miljøverner i 2002) og Theo van Gogh (talsperson for seksuell frihet og regissør av flere islamkritiske filmer, drept av en radikal muslim i 2004). I kjølvannet av drapene innførte den nederlandske Regjeringen en såkalt statsborgerskapstest, der potensielt nye statsborgere må se på et bilde av to menn som kysser, og svare på hvorvidt de finner disse fotografiene støtende. Dersom de finner dem støtende og svarer «feil» på spørsmålet, risikerer de å ikke bestå testen og dermed ikke kvalifisere for nederlandsk statsborgerskap (se www.ind.nl/en/inberijf/actueel/basis-examen_inburgering.asp).
- 4 Brown kommenterer at enten kultur forstås som kunst, kunnskapstilegnelse eller etnisk/antropologisk levemåte, anses kultur som et objektivtverbart gode; kultur er noe man kan velge og noe man nyter

godt av i den private sfæren. Denne kulturforståelsen gjør det for eksempel mulig for multikulturelle skoler å snakke om «å dele på ens kultur», som vanligvis betyr å dele mat, høytidsritualer eller scenekunst, eller «å respektere hverandres kultur», som vanligvis betyr å respektere hverandres matvaner, høytider eller kleskoder (Brown 2006:167 f.).

- 5 Se www.liblab.no/index.php?option=com_content&task=blogcategory&id=26&Itemid=55
- 6 *Governmentality* oversettes noen ganger til norsk med «regjering» (med liten forbokstav) (se Neumann 2001). Imidlertid kan regjeringsbegrepet lett forveksles med styresmaktens formelle politiske styring, som ligger nærmere tradisjonell suverenitetsmakt. Dessuten får ikke regjeringsbegrepet fram sammensetningen av *government* og *mentality* som ligger i begrepet *governmentality* (på fransk *gouvernementalité*).
- 7 Vi har her gjengitt titlene som forfatterne bruker i kronikken. Det må imidlertid presiseres at ikke alle disse er gjeldende per i dag.
- 8 Det må presiseres at Kirkens representanter sjelden problematiserer homoseksualitet som gjennomgripende, essensiell identitet eller legning. I stedet argumenterer de for seksuell avholdenhet i termer av å legge bånd på sine lyster og begjær, som hviler på en dualisme mellom kropp og sjel. Denne tenkningen finnes i sekulær variant i blant annet Kants idealisme, som går ut på å sette til side sine ønsker, lyster og begjær, til fordel for idealer og verdier.
- 9 Klasse er ikke en slik forskjellsmarkør, og følgelig heller ikke gjenstand for toleranse. Klasse anses ikke for å være uttrykk for en indre essens, men sosialt skapt (Brown 2006:47).
- 10 Se for eksempel Brown 2006 s. 105 om hvordan toleranse mobiliserer en diskurs om essensialiserte forskjeller som legitimerer statlig vold, samtidig som statlig vold aktiverer behovet for toleranse.
- 11 Et forsøk på politisk mobilisering på et slikt grunnlag kan illustreres med henvisning til Daniel Haugen (medlem LLH), som etter å ha meldt seg inn i det nasjonalistiske partiet Norgespatrioten, oppfordrer andre homofile til å gjøre det samme fordi han mener «muslimer er rasister mot homoer» og driver med homohets (Klassekampen 28.11.07).

Demanding tolerance: Islam and homosexuality

Norwegian media has recently burgeoned with calls for tolerance for homosexuals. These calls are increasingly directed towards «immigrants», Muslims in particular. This article takes as its point of departure these calls for tolerance, as they have been articulated in public debates during the last two years. Drawing on Wendy Brown's critical analysis of the liberal-democratic tolerance discourse, the article asks what social and political effects contemporary calls for tolerance for homosexuals have in Norwegian society. What kind of governmental and regulatory functions does tolerance perform within the Norwegian nation-state? In line with Brown, the authors argue that calls for tolerance for homosexuals produce and position subjects and identities, that it is used to mark an opposition between the liberal and illiberal – «us» and «the others» – and that it regulates the presence of «the others» both inside and outside the liberal-democratic nation-state.



NOU 2008:1

Kvinner og homofile i trossamfunn

To høringsuttalelser

I Norge har religiøse trossamfunn en lovbestemt rett til å diskriminere. Både i likestillingsloven og i arbeidsmiljøloven er det åpnet for forskjellsbehandling på grunnlag av kjønn og seksuell orientering, så lenge forskjellsbehandlingen har en religiøs begrunnelse. Et offentlig utvalg (Graver-utvalget) har nylig levert en innstilling om disse bestemmelsene: NOU 2008:1 – Kvinner og homofile i trossamfunn. Som kommentarartikkel trykker vi i dette nummeret av tidsskriftet to høringsuttalelser til Graver-utvalgets innstilling – fra Senter for tverrfaglig kjønnsforskning ved Universitetet i Oslo og fra Avdeling for kvinnerett ved Institutt for offentlig rett, Universitetet i Oslo. Begge drøfter problematiske sider ved innstillingen fra ulike faglige ståsteder, innenfor jus, teologi og religionssosiologi.

Høringsuttalelse fra Avdeling for kvinnerett, Universitetet i Oslo

Ved Anne Hellum og Vibeke Blaker Strand

Vi viser til høringsbrev av 14.2.2008 fra Barne- og likestillingsdepartementet vedrørende NOU 2008:1 «Kvinner og homofile i trossamfunn». Avdeling for kvinnerett, ved Det juridiske fakultet på Universitetet i Oslo, ønsker å avgi følgende høringsuttalelse:

Avdeling for kvinnerett er positive til at det nå rettes fokus mot likestillingsloven § 2 første ledd om unntak fra lovens saklige virkeområde for indre forhold i trossamfunn og arbeidsmiljøloven § 13-3 tredje ledd om adgang til forskjellsbehandling på grunn av homofilt samliv i forbindelse med ansettelse i trossamfunn. Rekkevidden av bestemmelsene har vært omdiskutert. En gjennomgang av bestemmelsene gir mulighet til å skape større grad av klarhet enn det som er tilfellet i dag. På denne måten kan misforståelser knyttet til bestemmelsenes rekkevidde unngås.

Avdeling for kvinnerett er enig med utvalget i at unntaksbestemmelsene i likestillingsloven § 2 og arbeidsmiljøloven § 13-3 gir for vide rammer for trossamfunnene og at generelle saklighetskrav bør danne utgangspunkt for balansegangen mellom kvinners og homofiles diskrimineringsvern og trosfriheten. Vi er således enige med utvalget i at et generelt saklighetskrav er å foretrekke framfor spesielle unntaksbestemmelser, jf. utredningen s. 77.

Unntakene i likestillingsloven § 2 første ledd og arbeidsmiljøloven § 13-3 tredje ledd er uttrykk for en avveining mellom to grunnleggende menneskerettigheter, retten til trosfrihet på den ene side og retten til vern mot diskriminering på grunn av kjønn og seksuell

orientering på den annen. At to grunnleggende menneskerettigheter skal avveies mot hverandre, gir begrensninger i forhold til i hvilken grad det er *mulig* å utforme lovbestemmelser som trekker klare grenser mellom de to rettighetene.

I punkt 1 behandles forslaget til endring i likestillingsloven, og i punkt 2 behandles forslaget til endring i arbeidsmiljøloven.

1. Likestillingsloven

Diskrimineringslovutvalget foreslår, til tross for sitt primære syn om at generelle saklighetskrav er å foretrekke fremfor særregler, at det i likestillingsloven § 2 annet ledd inntas en formulering om at «Loven gjelder likevel ikke religionsutøvelsen i trossamfunn». Utvalget begrunner opprettholdelsen av et mer begrenset unntak i lovtekniske hensyn. Vi vil i det følgende vurdere lovforslaget opp mot a) Norges menneskerettslige forpliktelser, b) øvrige bestemmelser i nasjonale lover og c) Norges EØS-rettslige forpliktelser. I punkt d) fremsettes et alternativt forslag til hvordan forholdet mellom trosfriheten og diskrimineringsvernet nærmere kan reguleres.

a) Norges menneskerettslige forpliktelser

Avdeling for kvinnerett er av den oppfatning at forslaget om at likestillingsloven ikke kommer til anvendelse for religionsutøvelsen i trossamfunn, som utvalget forankrer i Norges menneskerettslige forpliktelser, bygger på

mangler av både metodisk og materiell karakter.

Metodisk tilnærming

Utvalget velger EMK som utgangspunkt for de nærmere vurderingene knyttet til Norges menneskerettslige forpliktelser når det gjelder avveiningen mellom trosfrihet og diskrimineringsvern. I utredningens punkt 2.3.1 begrunnes dette valget på følgende måte:

Menneskerettighetskonvensjoner er utarbeidet og blir håndhevet i internasjonale fora, hvor tilslutning fra en rekke statsparter er en forutsetning for levedyktige regelverk. De forpliktelser som følger av traktatene er derfor ofte vagt utformet og gjenstand for stadig diskusjon og utvikling. Dette gjelder særlig de menneskerettslige normer som er utarbeidet innenfor FN-systemet, hvor systemet for definering og anvendelse av traktatforpliktelser ikke alltid gir like klare og forpliktende rettslige føringer for myndighetenes handlingsrom. En kjerne av visshet om grensene for statens handlingsrom finnes også etter disse konvensjonene, men detaljeringsgraden er liten på de områder som er av særlig betydning for utvalgets delinnstilling. Utvalget tar derfor ikke utgangspunkt i disse konvensjonenes menneskerettslige beskyttelse av diskrimineringsvern og religionsfrihet.

Avdeling for kvinnerett er av den oppfatning at denne ensidige vektleggingen av EMK er noe uheldig. FN-konvensjonen om sivile og politiske rettigheter (SP) er hovedsakelig likt utformet som EMK når det gjelder retten til trosfrihet, jf. SP artikkel 18. SPs bestemmelse om vern mot diskriminering, jf. SP artikkel 26, gir imidlertid et sterkere vern mot diskriminering enn det som følger av EMK artikkel 14. Det er dermed uheldig at

denne bestemmelsen ikke er trukket inn i de materielle drøftelsene, fordi menneskerettighetene bygger på at den gunstigste regel for individet skal gjelde, jf. SP artikkel 5 (2) og EMK artikkel 53. At SP på enkelte områder etablerer sterkere rettigheter for individene enn det som følger av EMK, blant annet i artikkel 26, ble brukt som et selvstendig argument av Møse-utvalget for å inkorporere SP i lovgivningen, se NOU 1993:18 s. 162–163. Selv om det ikke er etablert en egen domstol i medhold av SP, antas rettighetenes utforming å være like presise som rettighetene i EMK. Dette ble blant annet lagt til grunn av Møse-utvalget. Diskrimineringslovutvalgets uttalelse i punkt 2.3.1 fremstår dermed som lite treffende.

FNs menneskerettighetskomité, som overvåker statenes oppfølging av SP, utformet generell rekommandasjon nr. 28 i år 2000, som konkret omhandler SP artikkel 3 om diskriminering på grunn av kjønn. I rekommandasjonen behandles blant annet spørsmål knyttet til diskriminering av kvinner som ledd i utøvelse av religion. Utvalget har på s. 19 sitert fra denne rekommandasjonen, men ved å avgrense de materielle drøftelsene til EMK, blir ikke denne rekommandasjonen trukket inn. Dette er uheldig. Vi vil dessuten påpeke at rekommandasjon nr. 28 i stor grad tar opp i seg kvinnekomiteens generelle rekommandasjoner for perioden 1990 til 2000 og også barnekonvensjonen i forståelsen av forholdet mellom diskrimineringsvern og trosfrihet.

Forøvrig er det viktig å være oppmerksom på at de nevnte FN-konvensjonene i praksis også påberopes i saker for EMD om fortolkningen av EMK, fordi dette er konvensjoner som er tiltrådt av alle Europarådets medlemsland. Også av denne grunn er det etter vår oppfatning lite heldig å bagatellisere betydningen av FN-konvensjonene.

Norge har inkorporert seks menneskerettighetskonvensjoner i lovgivningen. Av disse

er det særlig fire som har stor betydning for den nærmere avveiningen mellom trosfriheten og diskrimineringsvernet; EMK, SP, kvinnekonvensjonen og barnekonvensjonen. Balanseringen av forholdet mellom diskrimineringsvern og trosfrihet finner i dagens rettsutviklingsprosess sted i brytningen mellom alle disse instrumentene. Det er uheldig at et juridisk ekspertorgan, som skal fange opp dagens rettsutvikling, inntar et så vidt endimensjonalt og snevert metodisk utgangspunkt. Vi vil også påpeke at det i overveiende grad er kvinnekonvensjonen som har vært trukket inn i de rettsvister som hittil har oppstått i skjæringsfeltet mellom diskrimineringsvern og trosfrihet. Kvinnekonvensjonen trekkes systematisk inn både i Likestillings- og diskrimineringsombudet og Likestillings- og diskrimineringsnemndas behandling av saker. Den ensidige vektleggingen av EMK er således ikke helt i tråd med den faktiske rettskildebruken i norsk rett. Etter vår oppfatning må avveiningen mellom trosfrihet og diskrimineringsvern finne sted gjennom en metodisk tilnærming som tar utgangspunkt i en helhetlig forståelse av Norges menneskerettslige forpliktelser.

Den materielle forståelsen

Utvalget fastslår på s. 27 at det vil være

[...] problematisk i lys av EMK å oppheve unntaksadgangen for trossamfunn i sin helhet, slik at religiøse trossamfunns autonomi helt settes til side for å sikre kvinner og homofile et effektivt vern mot diskriminering. En viss kjerne av autonomi knyttet til religiøse forhold – også når det gjelder forholdet til kvinner og homofile – må legges til grunn etter EMK artikkel 9.

På s. 68 konkluderes det dermed med at

[...] det er behov for en viss unntaksad-

gang for å verne en kjerne av trossamfunnenes religionsfrihet og autonomi som lovgiver ikke kan eller bør gripe inn i [...] Utvalget anbefaler derfor at det fortsatt skal gjelde unntak for trossamfunns religionsutøvelse.

Utvalget slår på s. 79 fast at forskjellsbehandling av kvinner som er religiøst begrunnet alltid vil ha et saklig formål. Begrepet religionsutøvelse

[...] omfatter den religiøse tro og seremonier hvor individet – alene eller sammen med andre likesinnede – gir uttrykk for sin tro. Fastsettelse av trossamfunnets lære, religiøse ritualer, religionsundervisning og valg av religiøse ledere, prester og lærere ligger i kjernen av trossamfunnenes autonomi.

Utvalget fastslår at valget av ordlyd skal innebære at likestillingsloven ikke kommer til anvendelse i religiøse seremonier, i religionsundervisning, inkludert søndagsskole- eller konfirmantundervisning eller på læremidler som benyttes i undervisningstimene, jf. utredningen s. 81.

Avdeling for kvinnerett er enig i at visse spørsmål er nært knyttet til det som er sentrale områder for å kunne utøve en religion. Det må antas at jo nærmere et diskrimineringsrettslig spørsmål ligger teologisk forankrede synspunkter knyttet til hvilken rolle kvinner og homofile kan inneha i trossamfunn, jo mer skal til for å kunne gjøre inngrep i trosfriheten av hensyn til diskrimineringsvernet. Jussens oppgave er i utgangspunktet ikke å overprøve teologiske vurderinger knyttet til innholdet i den enkelte religion. Jussen må imidlertid oppstille et rammeverk som gir rom for det mangfold av situasjoner som kan oppstå i spenningen mellom trosfrihet og diskrimineringsvern. Etter vår oppfatning

er en generelt utformet bestemmelse om at likestillingsloven ikke kommer til anvendelse for trossamfunns religionsutøvelse ikke egnet som rammeverk for de problemstillinger som kan oppstå.

Utredningens behandling av spørsmålet «Lovgivers handlingsrom etter menneske-rettighetene» i punkt 2.3 er vinklet inn mot trosfrihetsbestemmelsen i EMK artikkel 9 og hvilken adgang som foreligger til å gjøre begrensninger i denne rettigheten jf. artikkel 9 nr. 2. EMK artikkel 14, som regulerer vernet mot diskriminering, blir omtalt, men det blir ikke sett nærmere på hvilke *grenser* som gjelder for denne bestemmelsen. Praksis fra EMD legger til grunn at forskjellsbehandling vil kunne være lovlig dersom den tjener et saklig formål («legitimate aim») og det er forholdsmessighet mellom forskjellsbehandlingen og formålet som søkes fremmet. Et lignende utgangspunkt følger av SP artikkel 26. FNs menneskerettighetskomité har formulert dette slik at forskjellsbehandling vil kunne være tillatt dersom den er basert på «*reasonable and objective criteria*». I utredningen drøftes imidlertid, som allerede påpekt, ikke det nærmere innholdet i SP artikkel 26 nærmere.

Utgangspunktet både når det gjelder trosfriheten og diskrimineringsvernet er at begge rettighetene er grunnleggende rettigheter i demokratiske samfunn. I begge rettighetene er det imidlertid hjemlet en adgang til å foreta begrensninger, når nærmere definerte vilkår er oppfylt: Når er det «nødvendig i et demokratisk samfunn» å foreta innskrenkninger i trosfriheten «for å beskytte andres rettigheter og friheter», jf. EMK artikkel 9 nr. 2 og SP artikkel 18 nr. 3? I hvilke tilfeller er det saklig og forholdsmessig å innskrenke retten til vern mot diskriminering, jf. EMK artikkel 14 og SP artikkel 26? Ved sitt ensidige fokus på rekkevidden av trosfrihetsbestemmelsen, skaper utvalget et inntrykk av at trosfriheten er overordnet diskrimineringsvernet. Dette

materialiseres gjennom etableringen av et såkalt «kjerneområde» som diskrimineringsvernet aldri kan gripe inn i. Men kan det ikke tenkes tilfeller der det nettopp i forbindelse med religiøse seremonier, religiøs undervisning eller utforming av læremidler kan forekomme ytringer mot kvinner som er så krenkende at diskrimineringsvernet vil kunne være relevant?

Straffeloven § 135a fastsetter skranker for hvor langt en person kan gå i å fremsette diskriminerende eller hatefulle ytringer rettet mot personer på grunn av deres hudfarge eller nasjonale eller etniske opprinnelse, deres religion eller livssyn eller deres homofile legning, leveform eller orientering. Bestemmelsen er begrunnet i hensynet til enkeltindividers rett til vern mot diskriminering og har til hensikt å fastsette en yttergrense for hvilke ytringer som lovlig kan fremsettes. § 135a har ikke bare betydning for fastlegging av grensene for ytringer av ikke-religiøs karakter. Bestemmelsen er også relevant dersom en person, som ledd i *religionsutøvelsen*, fremsetter en diskriminerende eller hatefull ytring. Dette var tilfellet i den såkalte Bratterudsaken (Rt. 1984 s. 1359), også omtalt av utvalget på s. 64, der en pastor kom med krenkende uttalelser mot homofile i en nærradiosending. Høyesterett uttalte at

Avgjørelsen byr imidlertid på vanskelige avveininger av motstridende hensyn: på den ene side de hensyn som har begrunnet bestemmelsen i straffeloven § 135a annet punktum og på den annen side hensynet til ytringsfriheten og religionsfriheten. (se s. 1362)

Det avgjørende i forhold til dette temaet er at spørsmålet om trosfrihetens nærmere grenser var gjenstand for en nærmere *vurdering* og avveining opp mot diskrimineringsvernet. I dommen uttales det dessuten følgende om

den nærmere sammenhengen mellom trosfriheten og diskrimineringsvernet, se s. 1363 og 1364:

Hensynet til den religiøse forkynnelsesfrihet var sterkt framme under forberedelsen av straffeloven § 135a annet punktum, og det ble på forskjellig måte gitt uttrykk for at den foreslåtte bestemmelsen ikke skulle begrense den alminnelige religiøse ytringsfrihet eller forkynnelsesfrihet. Forsvareren har blant annet under henvisning til dette og til grunnloven § 2 hevdet at den religiøse ytringsfrihet står i en særstilling i forhold til straffeloven § 135a annet punktum, slik at bestemmelsen overhodet ikke begrenser den religiøse forkynnelsesfrihet. Jeg finner det klart at dette synspunkt ikke kan føre fram i sin absolutte form. Selv om religionsfriheten står sterkt både etter norsk lov og etter de internasjonale menneskerettighetskonvensjoner som Norge er bundet av, må det være på det rene at det ved lov kan gjøres visse begrensninger av den. Verken grunnloven § 100 om trykkefriheten, grunnloven § 2 første ledd om religionsfriheten eller menneskerettighetskonvensjonene er til hinder for at det ved lov gis regler til vern mot grove krenkelser av utsatte minoritetsgrupper, og at disse gis virkning også for den religiøse forkynnelse.

I 2005 avgjorde svensk høyesterett en sak (NJA 2005 s. 805) der en svensk pastor hadde kommet med svært krenkende ytringer rettet mot homofile i en preken. Saken omhandlet dermed et område som av lovutvalget anses som en «kjerne» som diskrimineringsvernet ikke kan gripe inn i. Pastoren ble dømt i tingretten, men frifunnet i lagmannsretten og i høyesterett. Sentralt i saken var grensene for trosfriheten og ytringsfriheten i medhold av EMK. Saken viser at i praksis har heller ikke

ytringer som har kommet fra prekestolen vært unntatt fra nærmere vurderinger knyttet til rekkevidden av trosfriheten.

Avdeling for kvinnerett er av den oppfatning at den foreslåtte formulering om at likestillingsloven ikke kommer til anvendelse for religionsutøvelsen i trossamfunn, som i utredningen presiseres på en måte som gjør at det oppstilles en «kjerne» der diskrimineringsvernet aldri kan gripe inn, ikke er i overensstemmelse med Norges menneskerettslige forpliktelser. Menneskerettighetene legger opp til en balansering i hvert konkrete tilfelle. Dette synet kan forankres i at både retten til å gi uttrykk for sin religion og retten til vern mot diskriminering kan innskrenkes dersom de nærmere definerte, skjønnsbaserte, vilkårene er til stede. De internasjonale menneskerettighetskonvensjonene oppstiller ikke selv noe kjerneområde som den andre rettigheten aldri kan vurderes opp mot. (Det skal imidlertid bemerkes at retten til å *inneha* en religion er absolutt, her er det imidlertid retten til å *gi uttrykk* for sin religion som er tema). Jo sterkere inngrep i den enkelte rettighet, jo mer skal til for å begrunne et inngrep. Som den nevnte rettspraksis viser, skal det mye til for å gjøre inngrep i trosfriheten og/eller ytringsfriheten der ytringene har en religiøs forankring. Avdeling for kvinnerett mener imidlertid at forslaget om at likestillingsloven ikke skal gjelde for religionsutøvelsen i trossamfunn vil innebære et *svakere* diskrimineringsvern for kvinner enn det som er etablert gjennom straffeloven § 135a for andre grupper. Dette vil være direkte i strid med menneskerettighetene. I prinsippet er det mulig å tenke seg at svært konservative religiøse trossamfunn kommer med uttalelser, som ledd i religionsutøvelsen, som innebærer en hets av ulike grupper kvinner, for eksempel kvinner som er skilte eller enslige mødre. Det kan for eksempel også tenkes at det i regi av trossamfunn finner sted oppfordringer til vold i hjemmet

mot «ulydige» kvinner eller døtre. Lovgivningen må utformes på en måte som også tar høyde for slike situasjoner, samt alle tenkelige situasjoner som kan oppstå i fremtiden.

Vi vil dessuten påpeke at kvinnekonvensjonen og barnekonvensjonen er av stor relevans for jentebarns diskrimineringsvern, for eksempel i tilknytning til hva som lovlig kan undervises eller inntas i lærebøker, selv om læremidlene benyttes i religionsundervisningen. I tilfeller som gjelder barn, vil særlige beskyttelseshensyn gjøre seg gjeldende. Dette har utvalget ikke problematisert nærmere.

b) Øvrige bestemmelser i nasjonale lover

Lovutvalget uttaler på s. 72 at

I ytterkanten har vi handlinger som krenker eller skader den enkeltes helse eller integritet, som for eksempel omskjæring av kvinner eller jenter. Slike handlinger kan ikke under noen omstendighet aksepteres selv om en religiøs overbevisning skulle bli påberopt.

Her ser utvalget ut til å legge til grunn at også diskrimineringsvernet i enkelte tilfeller er så sterkt at noen handlinger vanskelig kan begrunnes i retten til trosfrihet.

Avdeling for kvinnerett vil i forlengelse av dette påpeke at det allerede foreligger bestemmelser som fastsetter grenser for trosfriheten i lovgivningen: Straffeloven § 222 annet ledd fastsetter straff for tvangsekteskap for

[...] den som ved vold, frihetsberøvelse, utilbørlig press eller annen rettsstridig atferd eller ved å true med slik atferd tvinger noen til å inngå ekteskap. Straffen for tvangsekteskap er fengsel inntil 6 år. Medvirkning straffes på samme måte.

Å utføre eller medvirke til kjønnslemlestelse er forbudt og straffesanksjonert gjennom lov 15.12.1995 nr. 74 om forbud mot kjønnslemlestelse. At dette er bestemmelser som også er relevante for trossamfunn, kom blant annet frem i 2000 da den somaliske jenta Kadra i programmet «Rikets røst» avslørte hvordan flere religiøse ledere oppfordret henne til å omskjære seg. Vi går ut ifra at utvalget ikke har ment å unnta disse tilfellene fra likestillingslovens anvendelsesområde, da dette er tilfeller som henger uløselig sammen med diskriminering på grunn av kjønn. Vi vil imidlertid påpeke at forslaget om at likestillingsloven ikke skal gjelde for religionsutøvelsen i trossamfunn står i et problematisk forhold til disse allerede eksisterende lovbestemmelser.

På bakgrunn av punktene a) og b) er Avdeling for kvinnerett av den oppfatning at formuleringen «Loven gjelder likevel ikke religionsutøvelsen i trossamfunn» bør strykes.

c) Norges EØS-rettslige forpliktelser

Utvalget foreslår at det i likestillingslovens § 2 annet ledd inntas en formulering som gir adgang til å forskjellsbehandle i trossamfunn der kjønn utgjør et avgjørende yrkesmessig krav.

Vi vil bemerke at det foreligger en nær forbindelse mellom de internasjonale menneskerettighetene og EF/EØS-retten. EF/EØS-direktivene på diskrimineringsområdet inneholder i sine innledende betraktninger uttrykkelige henvisninger til EMK og FN-konvensjonene, se for eksempel innledende betraktning nr. 2 til EFs likebehandlingsdirektiv (direktiv 2002/73/EF).

På arbeidslivets område kommer Norges EØS-rettslige forpliktelser inn og konkretiserer hvordan trosfriheten og vernet mot diskriminering på grunn av kjønn skal avveies mot

hverandre. Avdeling for kvinnerett er positive til at lovutvalget ønsker at likestillingsloven skal utformes på en måte som er i overensstemmelse med EFs likebehandlingsdirektiv, som kun tillater direkte forskjellsbehandling på grunn av kjønn i tilfeller der kjønn er et avgjørende yrkesmessig krav.

Avdeling for kvinnerett er imidlertid av den oppfatning at bestemmelsen om tillatt forskjellsbehandling av kvinner burde vært utformet som et unntak fra diskrimineringsforbudet istedenfor som et unntak fra lovens saklige virkeområde. Dette er ønskelig av tre grunner: For det første er forskjellsbehandling der kjønn er et avgjørende yrkesmessig krav i EFs likebehandlingsdirektiv artikkel 2 nr. 6 utformet som et unntak fra diskrimineringsforbudet. For det andre vil utforming som et unntak fra diskrimineringsforbudet sikre at likestillingslovens regel om omvendt bevisbyrde kommer til anvendelse. Dersom bestemmelsen om kjønn som et nødvendig yrkesmessig krav utformes som et unntak fra lovens saklige virkeområde, vil det etter vår oppfatning kunne oppstå tvil om hvilke bevisbyrde-regler som gjelder. En slik implementering vil neppe tilfredsstille det EØS-rettslige kravet om tilstrekkelig klar gjennomføring av et direktiv. For det tredje vil utforming som en unntaksbestemmelse innebære at likestillingsloven og arbeidsmiljøloven blir likere hverandre.

Etter vår oppfatning bør unntaket om forskjellsbehandling der kjønn er et avgjørende yrkesmessig krav inntas som et eget ledd i likestillingsloven § 3. Som utgangspunkt bør en slik bestemmelse utformes slik at den omfatter alle situasjoner der kjønn er et avgjørende yrkesmessig krav, ikke bare der dette er av betydning for trossamfunnene. Unntaksbestemmelsen bør formuleres så likt som mulig det som følger av likebehandlingsdirektivet, det vil blant annet si at formuleringen «regulært og avgjørende yrkesmessig

krav» bør tas inn i ordlyden, noe som ikke er tilfellet i forslaget slik det lyder i dag. Ved valg av en slik tilnærming bør likestillingsloven og arbeidsmiljøloven utformes likest mulig.

d) Mulig forslag – behov for symmetri mellom trosfrihet og diskrimineringsvern

I den grad det er ønskelig med en egen bestemmelse i likestillingsloven som omhandler forholdet til trossamfunn, må denne utformes på en måte som gir rom for de avveiningene menneskerettighetene legger opp til. En mulig formulering kan være:

For trossamfunn må loven forstås i lys av retten til Tanke-, samvittighets- og religionsfrihet, slik denne rettigheten er nedfelt i de internasjonale menneskerettighetskonvensjonene som Norge er forpliktet til å overholde.

Det er imidlertid viktig at det skapes symmetri mellom trosfriheten og diskrimineringsvernet. Dette kan gjøres ved at det i Lov om trdomssamfunn og ymist anna, Lov om Den norske kirke (kirkeoven), Lov om private skolar med rett til statstilskot (privatskolelova) og Lov om tilskott til livssynssamfunn inntas en bestemmelse om at:

Loven må forstås i lys av individets rett til vern mot diskriminering, slik denne rettigheten er nedfelt i de internasjonale menneskerettighetskonvensjonene som Norge er forpliktet til å overholde.

En slik tilnærming vil synliggjøre den faktiske rettstilstanden og skape en balanse mellom hvordan de to rettighetene er beskyttet på det formelle plan. En slik tilnærming vil ikke frarøve trossamfunn deres mulighet til å forskjellsbehandle, så lenge begrunnelsen

tilfredsstiller de krav som oppstilles gjennom likestillingsloven, EF/EØS-retten og de internasjonale menneskerettighetene til saklighet, nødvendighet og proporsjonalitet.

2. Arbeidsmiljøloven

Avdeling for kvinnerett er positive til forslaget om å oppheve arbeidsmiljøloven § 13-3 tredje ledd slik at adgangen for trossamfunn til å forskjellsbehandle på grunn av seksuell orientering reguleres av den generelle unntaksbestemmelsen i § 13-3 første ledd. Denne tilnærmingen er i tråd med utformingen i EFs rammedirektiv. Rammedirektivet er formelt sett ingen del av EØS-avtalen. Norske myndigheter har imidlertid *politisk* forpliktet seg til å innføre rettsstandarder som minst er på høyde med diskrimineringsvernet i EU, se for eksempel St.prp. nr. 11 (2003–2004) kap. 2. Avdeling for kvinnerett er derfor av den oppfatning at lovbestemmelser bør utformes som om rammedirektivet hadde vært en del av EØS-avtalen. Vi er derfor uenige i utvalgets syn om at

Når det gjelder forskjellsbehandling på grunn av homofilt samliv, står den norske lovgiveren friere, siden EUs rammedirektiv ikke er en del av EØS-avtalen. (se s. 75)

En slik tilnærming vil kunne gi opphav til uklarhet dersom det oppstår konkrete retts tvister. Dersom norske myndigheter først har valgt å forplikte seg til å innføre rettsstandarder på diskrimineringsområdet som er i overensstemmelse med EFs rammedirektiv, må dette også følges opp fullt ut gjennom de konkrete forslag til lovendringer. Etter vår oppfatning bør arbeidsmiljøloven § 13-3 første ledd formuleres så likt som mulig det som følger av EFs rammedirektiv, det vil blant annet si at formuleringen «*regulært og avgjørende yrkesmessig krav*» bør tas inn i ordlyden, noe som ikke er tilfelle slik bestemmelsen lyder i dag. Som allerede nevnt er vår oppfatning at likestillingsloven og arbeidsmiljøloven bør utformes likest mulig.

Til slutt vil vi påpeke at arbeidsmiljøloven § 13-4 om innhenting av opplysninger ved ansettelse ikke må gis en videre utforming enn det som følger av rammedirektivet artikkel 4. Vi går imidlertid ut fra at utvalget ønsker å se spørsmålet om adgangen til å innhente opplysninger i sammenheng med diskrimineringsloven § 7 og at utvalget vil komme tilbake til spørsmålet i forbindelse med sin hovedinnstilling.

Høringsuttalelse fra Senter for tverrfaglig kjønnsforskning, Universitetet i Oslo

Ved Jorunn Økland og Beatrice Halsaa¹

Senter for tverrfaglig kjønnsforskning takker for invitasjon til å delta som høringsinstans til utredningen om likestillingslovens og arbeidsmiljølovens særlige unntak fra forbudet mot diskriminering. Vi vil gjerne kommentere utvalgets konkrete forslag og begrunnelser fordi de berører helt sentrale spørsmål om forholdet mellom vern mot diskriminering og rett til religionsfrihet for trossamfunn. Uttalelsen er delt i to: a) En kortfattet presentasjon av Senterets syn på utvalgets vurderinger og konkrete forslag, og b) En utdypende drøfting av de konkrete forslagene i lys av motsetningsforholdet mellom moderne forståelser av kjønnslikestilling på den ene siden og trossamfunnenes fortolkning og anvendelse av tradisjonell teologi på den andre siden.

a) Senterets syn på utvalgets forslag

NOU 2008:1 handler om avveiningen mellom hensynet til de to grunnleggende rettighetene *vern mot diskriminering* og *religionsfrihet*, i tilfeller der de kommer i konflikt, og hvordan lovtekstene i henholdsvis arbeidsmiljø- og likestillingslov bør utformes i lys av dette. Utgangspunktet er at begrensninger av disse rettighetene må oppfylle tre kriterier: saklighet, nødvendighet og forholdsmessighet. I dagens lovverk har Arbeidsmiljøloven, til forskjell fra Likestillingsloven, en generell unntaksbestemmelse for saklig, direkte forskjellsbehandling. Utvalget behandler derfor de to lovene hver for seg og foreslår ulike

løsninger i forhold til hver lov. Senteret er enig med utvalget i at det prinsipielt er bedre med generelle unntaksbestemmelser basert på saklighet enn bestemmelser om unntak på mer spesifikke grunnlag.

Når det gjelder arbeidsmiljøloven, diskuterer utvalget dagens unntak for religiøse trossamfunn fra forbudet mot diskriminering på grunn av seksuell orientering i ansettelsesforhold. Utvalget foreslår å oppheve dette unntaket fordi ordlyden er uklar og må fortolkes innskrenkende. Vi slutter oss til synspunktet om at det ikke bør være en egen unntaksregel bare for trossamfunn, fordi trossamfunn får tilstrekkelig adgang til saklig forskjellsbehandling gjennom det generelle kravet til saklighet som er nedfelt i § 13-3 første ledd.

Når det gjelder likestillingsloven, diskuterer utvalget dagens unntak fra forbud mot diskriminering på grunnlag av kjønn for indre forhold i trossamfunn. Dette unntaket har vært omstridt fra likestillingslovens tilblivelse. Senteret deler utvalgets oppfatning om at unntaksbestemmelsen er uheldig. Men bør dagens unntaksbestemmelse oppheves, selv om det foreløpig ikke er noen generell unntaksbestemmelse på plass, eller er det bedre å endre, dvs. stramme inn, dagens unntaksbestemmelse for trossamfunn i påvente av en generell unntaksbestemmelse? Utvalgets forslag er å opprettholde en unntaksbestemmelse for trossamfunn inntil en slik regel er på plass, men foreslår at dagens ordlyd bør endres i innskrenkende retning. Utvalget mener at det er bedre å ha et

unntak for trossamfunn i påvente av en generell unntaksbestemmelse, enn å oppheve dagens bestemmelse.

Senteret er enig i at dagens unntaksbestemmelse i likestillingsloven er uheldig, og beklager at utvalget ikke hadde «mulighet til å vurdere» en generell, saklig unntaksbestemmelse. Vi hilser velkommen en seinere utredning på dette punktet. Vi mener utvalget i større grad burde diskutert muligheten for å åpne opp for at trossamfunn kan søke om dispensasjon om unntak. Med slikt alternativ ville trossamfunnene beholdt sin rett til unntak i tilfelle der det er avgjørende i forhold til religionsfrihetens beskyttelse, samtidig som de ville måtte begrunne hvert unntak konkret i henhold til en avveining mellom den enkeltes rett til ikke å bli diskriminert og trossamfunnets frihet. Ombudet har hevdet at selv om unntaksbestemmelsen i likestillingsloven ble fjernet, ville trossamfunnenes religiøse praksis kunne hjemles i saklighetsregelen (NOU 2008:1, s. 45).

Det er mange grunner til at vi er skeptiske til å beholde likestillingslovens unntaksbestemmelse (selv om den skjerpes), noe vi går nærmere inn på i del b). Men én av grunnene er at den nåværende unntaksbestemmelsen er blitt uthult og utnyttet. Vi er ikke sikre på at endringsforslaget vil gi særlig bedre beskyttelse for de av trossamfunnenes medlemmer som føler seg diskriminert, og som pr. i dag ikke har noen mulighet til rettslig å prøve sin situasjon. Forslaget til skjerpet lovtekst har fortsatt rom for tolkninger f.eks. ved at religionsutøvelse defineres veldig vidt og at religiøse funksjoner tillegges stillinger som i utgangspunktet ikke har slike funksjoner.

Det er beklagelig at kjønns- og seksualitetsdiskriminering i det hele tatt skal gis rom i norsk lov – og attpåtil gis statsstøtte – men vi mener at likestillingsombudets forslag er en bedre løsning enn en unntaksbestemmelse i likestillingsloven. Norske lover bør bygge på

allment tilgjengelige premisser og argumenter, hvilket tilsier at trossamfunn ikke bare kan henviser til sine spesielle åpenbaringskilder eller autoriteter for å begrunne hvorfor norsk lov må gjøre unntak for dem.

b) Utdypende begrunnelse

Utvalget presiserer at trossamfunn har unntak fra likestillingslovens forbud mot forskjellsbehandling, men at det kreves at trossamfunnet gir læremessige begrunnelser for å praktisere unntak (NOU 2008:1, kap. 7). Slik kommer motsetningsforholdet mellom moderne likestillingstenkning og trossamfunnenes fortolkning og anvendelse av tradisjonell teologi tydelig fram. Utvalget tematiserer også konflikten mellom kollektiv trosfrihet og menneskerettigheter for kvinner. Senteret hadde ønsket at utvalget ikke hadde behandlet religiøs utøvelse og lære som så eksotisk og fremmed at allmenne idealer og intensjoner om likestilling settes til side, uten nærmere kritikk og utspørring av denne utøvelsen og læren. Utvalgets forslag er et lite skritt i riktig retning, men vi hadde ønsket et forslag om opphevelse av begge unntaksbestemmelsene ut fra en felles tankegang.

Forslaget om å avskaffe unntaksbestemmelsen i Arbeidsmiljøloven er logisk argumentert m.h.t. kjønn. De religiøse overleveringene omhandler ikke seksuell orientering eller legning fordi forestillingen om noe slikt er av nyere dato,² og altså ikke fantes da de kanoniske tekstene (Tanakh, Talmud, Bibelen, Koranen, etc.) og senere læresystemene ble dannet. I den svært begrensede grad sammekjønns-seksualitet tematiseres i det hele tatt, er det konkrete seksuelle praksiser (stort sett mellom menn) som fordømmes.³ Lovbestemmelser som omtaler seksuell orientering blir derfor litt «goddag mann økseskaft» i forhold til de kanoniske tekstene og den nedarvede reli-

giøse lære som i uttalelsen gis en spesiell status som legitim basis for diskriminering på grunnlag av kjønn eller seksuell orientering. Derfor støtter Senteret forslaget om å oppheve Arbeidsmiljøloven § 13-3. Utvalget mener at grunnlaget for § 13-3 er for svakt, og at den derfor bør avskaffes. Vår påstand er at akkurat samme argumentasjon kan føres i forhold til Likestillingslovens unntaksbestemmelse. Også den bør avvikes. Utvalget sier at «håndhevingsorganene kan behandle saker som gjelder trossamfunn, men vurdere konkret i hver enkelt sak om forskjellsbehandlingen har en lovlig begrunnelse. Unntakene har en annen lovteknisk utforming enn unntaket for religiøse trossamfunn i likestillingsloven § 2» (NOU 2008:1, s. 41). Det er mulig å endre den lovtekniske utformingen av likestillingsloven slik at trossamfunn f.eks. kunne søke om dispensasjon. Vi beklager at utvalget ikke arbeidet med å finne alternativer til å beholde unntaksbestemmelsen i likestillingsloven.

Vi vil i det følgende sette fokus på den uheldige signaleffekten som følger av unntaksbestemmelsen for trossamfunn.

Unntaksbestemmelsenes meningsproduksjon

Det vil kanskje være liten forskjell i praktisk lovanvendelse mellom en likestillingslov med unntaksbestemmelse, uten unntaksbestemmelse men med dispensasjonsmulighet, en mer generelt forankret unntaksbestemmelse eller andre løsninger. Men dersom vi ser på meningsproduksjonen og mer prinsipielle sider, er forskjellen stor. Vi mener at unntaksbestemmelsene sender feil signaler i mange retninger:

a) Unntaksbestemmelsen i Likestillingsloven gjør for det første religion til noe helt sær-egent, løsrevet fra all annen sosial og kulturell

praksis og til dels løsrevet fra allment tilgjengelig logikk. For å spørre med Stina Hansteen Soløy, «hvorfor anses det å intervenere i noens livssyn som verre enn det å intervenere i forhold til personer som har visse sterke verdioppfatninger uten at dette dermed inngår som et helhetlig livssyn?»⁴ Det er et viktig spørsmål som vi ikke får noe svar på i utredningen, det er et svar som *må* leveres dersom unntaksbestemmelsen skal ha legitimitet utover de troendes rekke. Det gis mekaniske henvisninger til trosfrihet, men det reises få kritiske spørsmål ved hvordan denne friheten anvendes, fortolkes og utnyttes.

Vi minner om at det i et religionshistorisk perspektiv er viktig å huske at de monoteistiske varianter fra Midt-Østen (jødedom, kristendom og islam) ble strukturert i antikk og middelalder innenfor filosofiske paradigmer og ved hjelp av asymmetriske kjønnsmodeller som var gangbare i disse historiske kontekstene.⁵ Grovt sagt skaper Gud to kjønn med ulike rettigheter og plikter. Dette paradigmet innebærer et kjønnshierarki hvor menn har forrang. I kristen tradisjon ble kvinner regnet som likeverdige først i himmelen.⁶ Denne tradisjonelle antropologien er fortsatt normativ eller rådende i den katolske kirke (verdens største) og i de ortodokse kirker. Mange protestantiske kirker, samt den katolske kirken siden 2. Vatikankonsil (1962–1965), har riktignok oppdatert det asymmetriske forholdet mellom menn og kvinner til såkalt komplementaritet: Det vil si at begge kjønn er skapt likeverdige, men for å utføre ulike funksjoner i kirke og samfunn. Følgelig kan kvinner ikke prestevies (for den katolske kirke cf. Codex Iuris Canonici 1983, canon 1024, tilsvarende for de ortodokse kirker), men gis andre oppgaver.

Forslaget til ny § 2 i Likestillingsloven synes å bygge på en idé om at lære er det viktigste i alle trossamfunn, og at den er uforanderlig. Men religiøs lære har ulik plass og

betydning i ulike trossamfunn, den forandrer seg, både organisk, ut fra eksternt trykk, og fordi materielle forhold og religionenes rammebetingelser forandrer seg. Religiøse definisjoner av dogmer er alltid svar på konkrete spørsmål i spesifikke situasjoner, men de blir gitt universelle og allmenne utforminger som gjør deres konkrete opphav mindre synlig. Mange trossamfunn ønsker å framstille sin lære som statisk og evig, men studerer vi læren historisk, ser vi at det ikke er tilfelle. For Den norske kirkes vedkommende er det økonomiske føringer, press ovenfra (fra regjering og Storting) og fra de liberale og kvinnebevegelsene innad i kirken som gjør at den har endret syn på kvinnelige og til dels homofile prester de siste 100 år.⁷

Selv i den katolske kirke, som har en lang, sammenhengende og sentralisert tradisjon, og der man ikke direkte kan annullere gjeldende lære like lett som i DnK (med referanse til at «Skriften alene» skal være normativ; f.eks. om kvinner og homofile), er det slik at ulike dogmer vektlegges ulikt i ulike perioder, noen forsvinner inn i glemselen og nye skapes.

Mange troende mener selv at deres lære og praksis er statisk og uforanderlig slik Gud selv er det, og at trossamfunn, bevisst eller ubevisst, for å unndra seg kritikk, har skapt inntrykk av at religion er så spesielt at vanlige argumenter må settes til side. Utredningen bærer preg av å ha et litt lite kritisk forhold til slike emiske tenkemåter, og synes å ha akseptert dem som adekvate virkelighetsbeskrivelser. Men spørsmålet er hvorvidt norsk lov skal bygges på premisser fra en spesiell åpenbaring som ikke er tilgjengelig utenfor den troende krets.

b) Unntaksbestemmelsen produserer et bilde av at trossamfunn generelt er motstandere av kjønns- og seksualitetslikestilling. Dermed underkommuniseres de store forskjellene i

oppfatninger omkring disse spørsmålene, både mellom og internt i trossamfunn.⁸ Dessuten er det ofte de på toppen av hierarkiet som blir hørt. Det er mange mennesker innenfor de ulike trossamfunnene som mener at en konsekvent teologisk antropologi innebærer at religiøst lederskap skal bygge på utdanning, religiøs kallelse og personlig autoritet, og ikke på lederemnets kjønn eller kjønnnet på hennes/hans partner. For alle disse er det beklagelig at deres trossamfunn, gjennom denne loven, framstilles som uforenlig med kjønnslikestilling. For dem er det uheldig at politikere, ved å åpne for unntaksbestemmelser i likestillingsloven, gir et håndslag til de mest konservative kreftene innad i trossamfunnene. Dette blir nok et eksempel på hvordan tolkningen av tros- og religionsfrihetsbestemmelsene tjener de konservative kreftene innad i trossamfunnene og undergraver de moderate og liberale religiøse. Unntaksbestemmelsene bidrar altså til ytterligere å polarisere dikotomien konservativ religiøs vs. liberal sekulær, en polarisering som etter vår mening er skadelig for sosial integrasjon.

c) Unntaksbestemmelsen produserer også, ironisk nok, kjønn som den mest sentrale delen av religiøs lære og utøvelse. Det skjer fordi retten til kjønnsdiskriminering blir så viktig at den må få en unntaksbestemmelse i lovverket og ikke f.eks. retten til fri på helligdager (muslimer på fredager og jøder på lørdager og kristne på søndager) eller rett til tilgang på kjøtt som er slaktet på en akseptabel måte. Dette skyldes ikke bare NOU 2008:1, det er i stor grad trossamfunnene selv som i vår tid velger seg områdene kjønn og seksualitet som områdene der de skal definere sin identitet og gjøre sine grensemarkeringer, innad overfor egne medlemmer og utad i forhold til det offentlige rom og andre trossamfunn (f.eks. markeringer angående homofilt samliv, felles ekteskapslov, kvinne-

lige religiøse ledere, hijab, etc.). Dette er en historisk spesiell situasjon, som unntaksbestemmelsen i Likestillingsloven bidrar til å sementere ytterligere. Derved hindres også trossamfunnene selv i å tenke nytt og finne nye (og mer relevante?) arenaer å markere seg på. Selv om de monoteistiske religionene alltid har hatt regulering av forholdene mellom kjønnene som en sentral del av teologien, har identiteten og grensemarkeringene i andre perioder vært knyttet opp mot andre saksområder, f.eks. gudsbilde, forholdet til Jerusalem (korstogene), hva som kommer etter døden (helvetesdebattene på 1950-tallet i Norge). Kort sagt: Trossamfunnene er mer kjønns- og seksualfiksert enn noen gang, og norsk lov bidrar til at de er det. Det er beklagelig.

d) Unntaksbestemmelsen sender endelig et signal om at likestilling som fellesskapsverdi er mindre verdifull i vårt samfunn enn noen gruppers religiøst funderte verdier og læresystemer som underbygger diskriminerende former for religiøs praksis. Dette synes vi er problematisk, særlig i disse tider da religion også som politisk maktfaktor er på frammarsj i alle deler av verden.

I debatten om stat-/kirkeforholdet, er DnKs rett til å utnevne prost og biskop kombinert med rett til å diskriminere kvinner og homofile blitt betegnet som uttrykk for kirkens religionsfrihet. Det har også vært hevdet at det ikke er noen menneskerett å bli ansatt i kirken. Denne forståelse av religionsfrihet som en menneskerett er i beste fall mangelfull. Den overser et fundamentalt skille i menneskerettighetstenkningen, nemlig dens differensiering mellom en personlig religionsfrihet for det enkelte mennesket og en korporativ religionsfrihet for trossamfunnet. Den personlige religionsfrihet baseres på frihet («alle mennesker er født frie»). Den personlige religionsfrihet er dels positiv, som

personens rett til selv å velge deltakelse i et trossamfunn, og dels negativ, som en rett til frihet fra å være tilknyttet et trossamfunn. Den personlige religionsfrihet står sterkest både i norsk lov og i internasjonal menneskerettslovgivning, og er forutsetningen for trossamfunnets rett til å forme fellesskap i overensstemmelse med innholdet i et felles læregrunnlag.

Differensieringen mellom personlig og korporativ religionsfrihet danner forutsetningen for at menneskerettigheter og likestilling kan inkorporeres i trossamfunnene og i deres læregrunnlag. Differensieringen mellom personlig og korporativ religionsfrihet danner kjernepunktet i relasjonene innad i trossamfunnet, mellom staten og trossamfunnet og mellom ulike trossamfunn. Ved å differensiere mellom personlig og korporativ religionsfrihet unngår trossamfunnet å identifisere den personlige religionsfriheten med trossamfunnets korporative religionsfrihet slik at den personlige religionsfriheten reduseres eller oppslukes av den korporative. Dette er problematisk som også diskuteres i andre land. Til og med i USA har man begynt å sette spørsmålstegn ved om religionsfriheten, som der har enda høyere status enn i Norge, har blitt et skalkeskjul for utilbørlig praksis innad i religiøse grupper og trossamfunn – aller sist i forbindelse med stormingen av The Fundamental Church of Jesus Christ of Latter Day Saints i april 2008.

Trosfrihet, religionsfrihet, og implikasjoner i annen lovgivning

Det er nødvendig å framheve at trossamfunns unntak fra likestillingsloven også vedrører andre lover og bør ses i sammenheng med disse, nemlig a. innkorporering av FNs kvinnekonvensjon (CEDAW) i likestillingsloven (2005); b. Regjeringens forslag om felles ekteskapslov (2008); c. ordninger

for finansiering av trossamfunnene, samt d. politisk forlik om Den norske kirkes rett til å utnevne egne biskoper (2008; se eget avsnitt).

a) FN vedtok i 1978 en kvinnekonvensjon som Norge ratifiserte i 1981. Kvinnekonvensjonen utfyller FNs generelle menneskerettighetserklæring for å hindre at kvinner diskrimineres på noe område, det religiøse inkludert. Som de andre FN-konvensjonene, f.eks. barnekonvensjonen, skulle også kvinnekonvensjonen vært inkorporert i den norske menneskerettighetsloven for derved å få menneskerettslig status. Dette har ikke skjedd, til tross for gjentatt kritikk fra FN. I stedet inkorporerte Bondevikregjeringen kvinnekonvensjonen i likestillingsloven. Dermed står kvinners menneskerettigheter svakere og har vikeplikt i forhold til rettighetene i menneskerettsloven. I Soria Moria-erklæringen setter regjeringen seg som mål å inkorporere kvinnekonvensjonen i menneskerettighetsloven, men ennå har det ikke skjedd noe. Saken ville utvilsomt blitt enklere hvis menneskerettighetenes problematiske forhold til religionene først var tatt ut av Likestillingsloven. Den rødgrønne regjering har så langt videreført Kristelig Folkepartis politikk når det gjelder likestilling for trossamfunn.

At Norge på denne måte har gitt kvinners menneskerettigheter «vikeplikt»⁹ for institusjonell religionsfrihet avspeiler et globalt misforhold mellom kollektiv trosfrihet for førmoderne religioner og universelle menneskerettigheter. F.eks. har alle stater i EU tiltrådt FNs kvinnekonvensjon, men flere av disse har samtidig nasjonale konkordater med Den hellige stol (Romerkirkens administrasjon), som dermed får innflytelse på skattefinansiert religionsundervisning, offentlig helsevesen og statlig familielovgivning.¹⁰ Fordi CEDAW definerer kvinners reproduktive autonomi som en menneskerettighet, har Vatikanstaten

i likhet med flere islamske land ikke tiltrådt denne, med derav følgende felles motstand mot kvinners tilgang på prevensjon og reproduktiv helse på FNs befolknings- og kvinnekonferanser. På samme måte som seksuell orientering (forstått som *enten* homofil eller heterofil i distinktiv opposisjon), finnes det heller ikke begreper for reproduktiv autonomi i tradisjonell monoteistisk antropologi, fordi effektiv fertilitetskontroll ikke var mulig før i det 20. århundre. I klassisk doktrine er kvinner skapt til å bli mødre.

b) Man skal i Norge ha en selvsagt rett til å tro på hva man vil. Vi ser det ikke som like selvsagt at fellesskapet av skattebetalere skal finansiere de aktiviteter innad i trossamfunn som bryter med generelle idealer og intensjoner i norske lover. Tros- og livssynssamfunn utenfor DnK mottar et tilsvarende beløp per registrert medlem i Norge som DnK. Dermed opprettholdes statlig finansiering av religiøse institusjoner som bryter likestillingsloven på læremessig grunnlag. De fleste er sentralstyrte og multinasjonale, slik at nødvendige reformer ikke lar seg gjennomføre bare ut fra norske forhold.

En mulighet vi mener bør utredes videre, er å knytte finansieringen opp mot norsk lov og si at trossamfunn som vil ha statsstøtte må følge også norsk likestillingslov (uten unntak for trossamfunn). Derved beholdes tros- og religionsfriheten, men det knyttes betingelser til de store pengeoverføringene, som vi mener er bedre i samsvar med fellesskapets verdier og interesser. Det må også nevnes at den norske modellen for finansiering av trossamfunn er svært sjenerøs og spesiell.

Kvinnelige og homofile prester i Den norske kirke

NOU-2008:1 trekker alle trossamfunn ut av likestillingslovens virkeområde, DnK inklu-

dert. Dermed bryter den med tradisjon og praksis i DnK som statskirke. I et historisk perspektiv har venstresiden i norsk politikk siden 1880-årene fremmet kvinners og menns likestilling i utdanning, samfunnsliv og kirke. DnK er i en særstilling blant trossamfunnene i Norge, og det er problematisk at det ikke er tatt ordentlig høyde for dette i utredningen.

I et globalt, religionshistorisk perspektiv er kvinneandelen i DnK som trossamfunn spesiell. Kvinner har i dag tilsvarende posisjoner bare innenfor protestantiske kirker (særlig Metodistene) som er vokst fram innenfor demokratiene i Vest- og Nord-Europa og i deres avleggere. Det er disse kirkene som har kvinner innenfor alle nivåer av sin åndelige ledelse. Ulike former for statskirke har sammen med elementer i protestantisk teologi (særlig «Skriften alene»-prinsippet som har åpnet opp for nytolkning av de kanoniske tekstenes utsagn om kjønn) gjort denne form for kvinnerepresentasjon mulig.

Men denne epoke i norsk historie kan snart være over hvis det nye forslaget til likestillingslov i trossamfunn legges til grunn ved et skille mellom stat og kirke. Hvis trossamfunnenes unntak fra Likestillingsloven først blir vedtatt, vil løpet for kvinnelige teologer og prester i DnK være kjørt. På menighetsnivå fins det verken mulighet eller kompetanse til å føre likestillingspolitikk. På bispedømmersnådsnivå har det allerede vist seg å være vanskelig å anvende likestillingsprinsippet. En av årsakene er at rådet mangler lovhjemmel for slik ansettelsespraksis. Ved bispevalg vil likestillingsprinsippet være uten effekt så lenge likestilling ikke er lovhjemlet i kirkelov eller i kirkeordning. En annen årsak er at kirken mangler et sentralorgan som kan vurdere ansettelsene i kirken som helhet i lys av kjønnetenes likestilling. Det skaper et juridisk og teologisk vakuum for ordinerte kvinner i kirken som på sikt tærer på selve livsnerven i kirken.

Kirkemøtet 2007 har gjort følgende vedtak:

Den norske kirke omfattes, og vil også som mer selvstyrt kirke omfattes, av likestillingslovens unntaksbestemmelse når det gjelder indre forhold i trossamfunn, men søker i praksis å gjennomføre intensjonene i likestillingsloven. (KM-sak 8/07, 1.1.2.p.15)

En konsekvens av lovforslaget er for eksempel at Den norske kirke som trossamfunn kan forbigå og diskriminere sine egne kvinner og homofile uten å overtre noen norsk lov. Dette har vært reist som problem av norske kvinnelige prester. Kirken ber om å få ansette proster og biskoper samtidig som den vedtar at Kirken ikke er forpliktet på likestilling og rettferd mellom kjønnene. Og Kirken er blitt hørt. Alle partier på Stortinget har mer eller mindre bevisst og ut fra ulike motiver unntatt kvinner i DnK fra norsk likestillingslovs virkeområde. Staten krever at demokratiunderskuddet i kirken opphører, men kan selv bidra til å sette demokratiet i kirken 70 år tilbake ved kombinasjonen av at unntaksbestemmelsen beholdes samtidig som DnK gis mer selvstyre.

I en viss forstand har statskirkens kvinnelige og homofile prester blitt sviktet av politikerne, og det de har kjempet fram innenfor DnK blir ofret på den bredere trosfrihetens alter. Det er disse kvinnelige og homofile statskirkepresterne som betaler prisen for at DnK skal behandles som et hvilket som helst trossamfunn. Det de har kjempet for, og faktisk oppnådd, som er i samsvar med bredere fellesskapsverdier som likestilling, gis ikke juridisk ryggdekning av politikerne.

NOU 2008:1 behandler kvinners og homofiles stilling i trossamfunnene under ett. Men nettopp i trossamfunnene er tradisjon og praksis for kvinner og for homofile menn faktisk motsatt. I kristne trossamfunn

som ekskluderer kvinner fra ordinasjon og embeter, har mannlige homofile, i ly av sølibatet, ikke problemer med å nå til topps i embetshierarkiet. Disse kvinnekirker kan vanskelig danne en adekvat målestokk for kjønnetes stilling i trossamfunn hvor ordinerte kvinner allerede finnes på alle nivåer i embetshierarkiet, og hvor det ikke lenger finnes læremessig grunnlag for å underordne kvinner under menn. Likestillingslovens betydning for DnK bør derfor behandles ut fra Kirkens egen tradisjon og praksis når det gjelder likestilling, og dermed løse DnK fra spørsmålet om unntak fra likestillingsloven for andre trossamfunn i Norge.

Vi hører i disse dager at demokratiet i DnK må styrkes. Kirken fremmer sitt demokrati best ved å lovhjemle kvinners religionsfrihet som menneskerettslig likestilt med menns, og ved at begge kjønns personlige religionsfrihet gis en forrang fremfor DnKs korporative religionsfrihet innenfor en korrelasjon mellom personlig og korporativ religionsfrihet.

I Europa bor det i dag 15 millioner muslimer. Over hele kontinentet høres rop etter modeller for håndtering av forholdet mellom politikk og religion som premiss for integrering av muslimer i de europeiske demokratiene med deres kristne kulturbakgrunn. I statskirken i Norge er det gjort verdifulle erfaringer med samarbeid innenfor en politisk-religiøs problematikk. Særlig viktig er den erfaring som kvinnelige prester og teologer har av å representere konfliktens kjerne i spenningen mellom statlig likestillingspolitikk og Kirkens korporative, førdemokratiske religionsfrihet. Denne erfaring er gull verdt i dagens Europa. Både den norske stat og Den norske kirke og fagteologer burde i fellesskap grave fram denne skatten i stedet for å erstatte den med førmoderne og førdemokratiske løsninger på et kjønnsladet spenningsforhold mellom politikk og religion.

Avsluttende bemerkninger

Det er vanskelig å forstå at trossamfunnene er tjent med unntakene det her er snakk om fordi det bekrefter og framstiller dem som motstandere av likestilling. Hvis skriftreligionene mener det er feil å framstille dem som patriarkalske, er det på tide at de går inn for å vise det motsatte.

Vi vil til slutt også rope et lite varsku mot den norske forestillingen om at likestilling er en harmonisk lineær prosess, der vi stadig «er på vei» mot mer likestilling. Historisk sett har perioder med relativt mye autonomi for kvinner blitt avløst av perioder med større begrensninger. Det er skriftreligionene og ikke likestillingssamfunnet som kan hvile på den tyngden som ligger i historien, institusjonaliseringen og globale nettverk. Det er derfor ingen grunn til å tro at likestillingsarbeidet vil fullføres av seg selv for så å være irreversibelt.

Noter

- 1 I forhold til den innsendte versjonen, er enkelte korreksjoner utført av Jorunn Økland i juni 2008. Vi takker også for innspill fra Kari Børresen og Dagny Kaul.
- 2 Termen *Homosexualität* kom først på trykk på tysk i to anonyme pamfletter i Leipzig i 1869.
- 3 Særlig pederasti og analt samleie mellom menn. Ut fra ønsket om å «finne» homoseksuelle også i de gamle tekstene, for derved å kunne legitimere skepsis mot moderne mennesker som forstår seg selv som homofile, har utsagn om menn som har sex med unge gutter og menn som har analt samleie med menn blitt tolket svært vidt. Se Saul Olyan, «'And with a Male You Shall Not Lie the Lying Down of a Woman': On the Meaning and Significance of Leviticus 18:22 and 20:13», i *Journal of the History of Sexuality* 5/2 (1994), s. 179–206; Bernadette Brooten, *Love Between Women: Early Christian Responses to Female Homoeroticism* (Chicago: Chicago University Press, 1996).
- 4 Stina Hansteen Solhøy, «Bør trossamfunn være unntatt diskrimineringslovgivningen? En kritisk diskusjon av unntaksargumenter» i *Tidsskrift for kjønnsforskning* 1/2008, s. 21–41 (31).
- 5 Se Jorunn Økland, *Women in Their Place: Paul and the Corinthian Discourse of Gender and Sanctuary Space* (London: Continuum, 2004), s. 39–57.
- 6 Se Kari Børresen (red.), *Christian and Islamic Gen-*

- der *Models in Formative Traditions* (Roma: Herder, 2004).
- 7 Som Synnøve Hinnaland Stendal påpeker, var det kun Lagtingspresidentens dobbeltstemme som hindret åpningen av preste-embetet for kvinner allerede i 1912 (se Synnøve Hinnaland Stendal, «under forvandlingens lov»: en analyse av stortingsdebatten om kvinnelige prester i 1930-årene (Lund: Arcus, 2003), s. 60–63.
- 8 Se Hansteen Solhøy, «Bør trossamfunn», s. 38.
- 9 Uttrykk brukt av Hege Skjeie og Mari Teigen i boka *Menn imellom: mannsdominans og likestillingspolitikk* (Oslo: Gyldendal 2003). Se også mer nylig <http://www.culcom.uio.no/forskning/artikler/skjeie.html>
- 10 Se Kari Børresen og Sara Cabibbo, *Gender, Religion, Human Rights in Europe* (Roma: Herder, 2006), særlig artiklene av Lombardo, Ventura, og Loenen. Se også bidragene til Børresen, Skjeie, og Økland i samme bok.



Shari'a-råd til diskusjon

Er shari'a-råd egnet som virkemiddel for å løse familierelaterte problemer i muslimske miljøer i Norge? Hvilke konsekvenser vil beslutninger som tas få for kvinner, og hvilken status vil beslutningene kunne ha i henholdsvis Norge og opprinnelseslandet? Skiller muslimske shari'a-råd seg nevneverdig fra katolikkenes tribunal og jødernes rabbinske domstol, og hvorfor utløser ikke disse instansene i like stor grad følelsesladete meningsutvekslinger?¹

Muslimske kvinners mulighet for skilsmisse ble i 2003 gjenstand for en heftig debatt i norske medier. I to år pågikk en politisk prosess som følge av forslag til lovendringer som var ment å bøte på problemer knyttet til det som gjerne kalles «haltende ekteskap». Uttrykket beskriver en situasjon hvor partene er sivilrettslig skilt, men hvor de likevel blir oppfattet som bundet sammen fordi det ikke er utført noen religiøs oppløsning av ekteskapet. I særlig grad aktualiseres denne problematikken dersom muslimske kvinner tar initiativ til skilsmisse når de ikke er gitt en slik rett i ekteskapskontrakten. For svært mange er det følelsesmessig problematisk ikke å få en religiøs aksept for skilsmissen, men særlig vanskelig blir det ved spørsmål om anerkjennelse av en norsk sivilrettslig skilsmisse i opprinnelseslandet, og kvinnens mulighet for gjengifte.²

Et av de mer omdiskuterte tiltakene for å avhjelpe situasjonen for disse kvinnene har vært å opprette shari'a-råd i Norge. Storbritannia har hatt shari'a-råd siden midten av 1980-tallet. I en nyere avhandling beskriver den britiske forskeren Samia Bano opprettelsen av shari'a-råd som uttrykk for en liberal multikulturalisme. Hun oppfatter rådene som en tvilsom respons på nyere innvandring, og hevder at denne type tilpasning til etniske minoriteter i vestlige land kan innebære at en legger til grunn en forståelse av kultur og religion som noe homogent, fast og udiskutabelt. Det er innenfor en slik ramme vi har sett fremveksten av shari'a-råd i Storbritannia, sier Bano (2004:8). Essensialisering av kultur og religion er imidlertid bare en av flere utfordringer som også kan knyttes til debatten om individuelle rettigheter versus grupperettigheter. Dette er også sentrale spørsmål relatert til hvem som har makt til å definere rett og galt.

Kunnskapen i Norge om shari'a-råd er i liten grad forskningsbasert, og de mange

synspunktene som har vært fremmet i den offentlige debatten, har stort sett vært negative. I denne artikkelen oppsummeres den norske offentlige debatten om shari'a-råd fra 2003. Denne er interessant sett i lys av den canadiske debatten fra 2004 som tok utgangspunkt i foreslåtte lovendringer for religiøst baserte beslutningsorgan i familiemessige anliggender. Katolikker og jøder hadde allerede i stillhet nyttiggjort seg det eksisterende lovverket, men først da muslimer gjorde sine interesser gjeldende, og det lå an til ytterligere juridiske tilpasninger, ble debatten opphetet.

Hva er shari'a?

I henhold til islam er religionen ikke et personlig anliggende, men noe som skal prege hele samfunnet. De islamske lovene regnes som uttrykk for Guds vilje, og shari'a omfatter lover for familie, privatliv, økonomiske og sosiale relasjoner, men også strafferett. Islamsk lov behandler menneskenes religiøse plikter, men også forhold mellom mennesker. Shari'a betyr direkte oversatt «veien til vannhullet», det vil si veien til Gud som er livets kilde. I tillegg til selve loven tillegges profetens uttalelser og handlinger (hadith) vekt. Kunnskap om rettskildene for shari'a forvaltes av de religiøst lærde (ulama) og dommere (qazi) (Roald 2004).

Tolkningen av de islamske kildene er forskjellig i muslimske land, og følgelig kan religiøse uttrykk være ulike. Ifølge religionshistorikeren og muslimen Anne Sofie Roald skyldes dette delvis de ulike kontekster islam opptrer i. Forståelsen av de religiøse tekstene er preget av lokale forhold, kultur og tradisjon, hevder hun, og sier videre at det også innad i samme land kan finnes ulike forståelser av de islamske kildene siden klassetilhørighet, utdannelsesbakgrunn og personlige erfaringer bidrar til å prege folks syn på

tolkningene (ibid.). Tidlig i religionens historie vokste det i sunni-islam frem fire lovskoler; Malaki, Hanafi, Hanbali og Shafi. I Shi'a-islam har man derimot bare hatt en lovskole, den Ja'farittiske. Utviklingen av de ulike skolene kan ses som et eksempel på hvordan den kulturelle konteksten påvirket utformingen av det religiøse budskapet i islam (Roald 2001).

De ulike lovskolene i islam skiller seg fra hverandre etter hvilke rettsprinsipper de vektlegger, men også den sosiopolitiske og geografiske konteksten har vært viktig for utviklingen av de konkrete lovene. Prinsippene for lovtolkingene varierer, og de lærde har for eksempel en sterkere stilling innen shi'a-islam enn i sunni-islam. Roald (2004) etterspør større tydelighet med hensyn til hva som legges til grunn når shari'a debatteres. Hun har pekt på at det vil være helt ulike utgangspunkt om det er en av lovskolene som er referansen, eller om det er en tolkning av de islamske kildene man henviser til. Hun sier også at synet på islam og shari'a er endret som en følge av at tradisjonelle samfunn forandres. Det er en tendens til at muslimer nå i større grad går direkte til de islamske kildene Koranen, sunna eller hadithene, i stedet for å følge de tradisjonelle lovskolene.

Selv om shari'a gjerne forstås som den guddommelige lovgivningen, er de fleste lovene tolkninger av åpenbaringene i Koranen og hadith. Derfor hevder Roald (2001) at shari'a-lovene i prinsippet er bevegelige, i motsetning til den generelle antagelsen om at islamsk lov er statisk. Hun sier videre at religiøse lover gir menn fortrinn, og ser dette i sammenheng med at det er menn som har tolket de hellige skriftene. Shari'a er dessuten også et uttrykk for kollektiv tenkning, der fellesskapets beste står over individets rett, hever islameksperten Roald, noe som innebærer at viktige prinsipper knyttet til individuelle rettigheter utfordres a priori i islam.

Konvertitten Amina Wadud er professor i

islamske studier ved Virginia Commonwealth University og regnes som en av de fremste representantene for islamsk feminisme.

Hun mener at shari'a er gjennomsyret av et patriarkalsk samfunnssyn, og at det er helt nødvendig å få en nytolkning av Koranen. Samtidig hevder hun at jo mer hun studerer Koranen jo mer bekrefter den hennes muslimske identitet og desto mer frigjort blir hun.³ Wadud (2006) beskriver videre et «Gender Jihad» hvor kvinnene krever å få tilbake de rettighetene islam, ifølge henne, opprinnelig ga dem, før tradisjonelle menn innførte regler og praksiser basert på en tekstforståelse som privilegerer dem selv og som tilslører egalitetsprinsippet i de hellige lover.

Juridisk resonnering (ijtihad) har eksistert i islam i flere hundre år. Mange har tatt til orde for en slik kritisk tenkning, som kan åpne opp for en moderne, individualistisk forståelse av islam.⁴ Ifølge Vogt (2000) går det et viktig skille mellom shari'a og fiqh. Shari'a står for Guds lov, mens fiqh ses som en kultur- og tidsbestemt tolkning av shari'a. Roald (2004) nyanserer dette skillet, og kaller fiqh en underkategori av shari'a, hvor førstnevnte henviser til tekster som må tolkes, mens sistnevnte henviser til tekster som ikke må tolkes. Det sentrale blir derfor hvem som tolker og i hvis favør.

Mange ønsker å utvikle en ny fiqh som ikke bare er forankret i islam, men også basert på kjennskap til sosiale, kulturelle og politiske forhold i vesten. Den sveitsiske akademikeren Tariq Ramadan⁵ er talsmann for det som kalles euroislam. Han er en person som ofte presenteres som sentral når det er snakk om å se islam i en vestlig og mer moderne kontekst, men om han har mange tilhengere, har Ramadan også mange motstandere.⁶

Den norske debatten om shari'a-råd

Den norske offentlige debatten om shari'a-



Britisk Shari'a-råd. (Foto: © Shaun Curry / AFP / Scanpix)

råd nådde et høydepunkt i forbindelse med at det i 2003 ble tatt politiske initiativ for å sikre muslimske kvinner lik rett til skilsmisse.⁷ Shari'a-råd ble i denne sammenheng diskutert som et mulig tiltak for å avhjelpe situasjonen med «haltende ekteskap». Mange muslimske kvinner ønsker en religiøs aksept for deres (norske) sivilrettslige skilsmisse, og dette er noe et shari'a-råd kan være behjelpelig med. Islamsk råd i Norge (IRN) skal allerede i 1994 ha tatt initiativ til å opprette en slik instans, uten at det kom noe mer konkret ut av det (Vogt 2003:41). Skilsmisse og problemstillinger knyttet til denne, er det som hyppigst håndteres av shari'a-rådene i Storbritannia, og med en stor grad av suksess, hevder blant andre den britiske professoren Anne Phillips (2007:172).

Langt flere negative enn positive synspunkter på shari'a-råd har preget den norske debatten. En ivrig talsperson for bruk av shari'a i skilsmissemisputter har vært skribenten Mohammad Usman Rana som har hatt

sentralt verv i både Muslimske studentsamfunn (MSS) og Pakistansk studentsamfunn (PSS), i tillegg til å ha ledet informasjonskomiteen i IRN.⁸ Sosialantropologen og islamkjenneren Berit Thorbjørnsrud ved Universitetet i Oslo har ikke tatt et tydelig standpunkt for eller mot shari'a-råd, men foreslår likevel et slikt råd som mulig tiltak mot «haltende ekteskap» (2003:41). Et slikt råd skal ikke ha noen egen juridisk funksjon, sier hun, men bør være underlagt norsk lov slik også situasjonen er i Storbritannia. Videre sier Thorbjørnsrud at et eventuelt initiativ til å opprette shari'a-råd må komme fra de muslimske miljøene. Lederen av MiRA-senteret, Fakhra Salimi, har tatt til orde for å etablere bilaterale avtaler for å løse problemet med «haltende ekteskap», men hun sier også at man i mangel av slike avtaler bør opprette religiøse råd med begrenset mandat som kan godkjenne norske skilsmisser.⁹

I flere presseoppslag i 2003 ble det slått fast at Kommunal- og regionaldepartementet

utredet mulighetene for å få etablert et shari'a-råd med myndighet til å utstede skilsmisser.¹⁰ Siden undertegnede på dette tidspunkt hadde hovedansvar for saksbehandling i departementet, kan det med sikkerhet slås fast at noen slik utredning aldri fant sted. Daværende Kommunal- og regionalminister Erna Solberg og hennes statssekretær hadde ved ulike anledninger besøkt shari'a-råd i Storbritannia, og statsråden uttalte i den sammenheng at hun syntes det så ut som om disse rådene var noe de fleste muslimske trossamfunnene forholdt seg til. Videre uttrykte hun et ønske om å ha en dialog med aktuelle miljøer i Norge, og det ble i den sammenheng avholdt et møte med representanter for disse i juni 2003. Statsråden var hele veien tydelig i mediene; i den grad et shari'a-råd var ønskelig, var dette noe miljøene selv måtte ta initiativ til.

I slutten av mai 2003 lot daværende statssekretær i Kommunal- og regionaldepartementet Kristin Ørmen Johnsen seg intervjuet i et radioprogram. Hun var tidligere blitt sitert i pressen på at hun åpnet opp for en shari'a-domstol i Norge, og at hun mente myndighetene trengte et bedre samarbeid med religiøse miljøer for å lette situasjonen som en del kvinner befinner seg i. Med referanse til problematikken rundt «haltende ekteskap» sa hun i programmet at hvis shari'a-råd er veien å gå, var myndighetene interessert i å diskutere dette. Med andre ord, hun gjorde en distinksjon mellom domstol og råd. Talskvinne for World Islamic Mission (WIM), Amber Khan, uttalte i etterkant av programmet at hun var positiv til en slik prosess, men understreket samtidig at et slikt råd måtte etableres i samarbeid med norske myndigheter.¹¹ Daværende statsråd Solberg uttrykte ved flere anledninger at myndighetene ikke ønsket en slik rolle.

Sent samme høst skal Solberg ha uttalt på en pressekonferanse i Oslo at vi trengte et

shari'a-råd i Norge. Ifølge Drammens Tidene skal hun ha sagt at et shari'a-råd vil bringe de mange muslimske menighetene sammen og føre til en modernisering av religiøs praksis. Hun understreket samtidig at hun ikke kunne bestemme hvorvidt et shari'a-råd skulle etableres. I samme avis sa Mehemet Can, styreleder for Islamsk kultursenter i Drammen, at han ikke så behov for enda et muslimsk råd. Han mente de aktuelle problemstillingene kunne diskuteres i den eksisterende paraplyorganisasjonen Islamsk råd (IRN).¹²

Flere stortingspolitikere gikk i samme periode ut i mediene og posisjonerte seg tydelig mot et shari'a-råd. Anita Apelthun Sæle (Krf) og Inga Marte Thorkildsen (SV) tok i pressen til orde mot et slikt råd.¹³ Likeså uttalte Magnhild Meltveit Kleppa (Sp), Per Sandbeg (Frp) og Jan Simonsen (uavhengig, tidligere Frp) seg negativt om saken.¹⁴ Disse representantene fikk solid støtte fra stiftelsen Human Rights Service (HRS), som til Aftenposten 27. mai 2003 uttalte at man i hvert fall ikke måtte godkjenne en domstol på norsk jord som systematisk diskriminerer kvinner.¹⁵ Andre representanter fra partiet SV har uttalt seg negativt til tradisjonelle shari'a-råd, men har samtidig tatt til orde for alternative og lignende løsninger. For eksempel har stortingspolitiker Akhtar Chaudhry foreslått å opprette et familievernkontor i tilknytning til IRN.¹⁶ Reza Rezaee, tidligere internasjonal leder, har ønsket en instans til hjelp for muslimske kvinner gjennom et samarbeid mellom IRN, domstolene og Oslo kommune.¹⁷

Islamsk råd ble opprettet i 1993 og beskriver seg som en paraplyorganisasjon for islamske trossamfunn og organisasjoner i Norge. I dag representerer IRN 40 muslimske grupperinger med over 60 000 medlemmer til sammen. Rådets formål er å arbeide for at muslimer kan leve i samsvar med islamsk lære i det norske samfunnet. Videre vil rådet fremme samhold blant muslimer i Norge, iva-

reta medlemsorganisasjonenes rettigheter og interesser, samt bidra til å bygge opp en norsk muslimsk identitet. Det er også rådets mål å være brobygger og dialogpartner med tanke på å skape gjensidig forståelse og respekt mellom muslimer og ikke-muslimer i Norge.¹⁸

Forslaget om at Islamsk råd kan ha en rolle som mekler og kanskje innta en rådgivende rolle i familiedisputter, er kontroversielt. Fra tid til annen blir IRN kritisert for å være en konservativ, og til dels bakstreversk, organisasjon.¹⁹ Særlig vanskelig har debatten om homofili vært, spesielt da Ashgar Ali, styremedlem i Oslo Arbeidersamfunn og nestleder i IRN, på et møte høsten 2007 ikke ønsket å ta avstand fra dødsstraff for homofile.²⁰ Generalsekretær i IRN, Shoaib Sultan, forsvarte Ali, men har selv tatt stilling mot dødsstraff selv om homofili forbys i Koranen og derfor, ifølge Sultan, er synd.²¹ Lederen for IRN, Senaid Kobilica, støtter også Ali, men har ikke offentlig tatt stilling til spørsmålet om dødsstraff. Han har først ønsket å konsultere Rådet for fatwa og forskning (ECFR) før organisasjonen posisjonerte seg i saken.²²

Homofilidebatten bidrar ikke til å styrke IRNs kandidatur som en instans egnet til å mekle i vanskelige familieanliggender. Det er dessuten viktig å ha i mente at rådet ikke representerer alle retninger og lovskoler i islam, noe som også kan gjøre det vanskelig for IRN å gi anbefalinger som folk vil slutte seg til.²³ Anerkjennelse og tillit hos alle parter vil være helt nødvendig for å ivareta en funksjon som et overordnet meklings- og rådgivningsorgan.

Andre mer og mindre profilerte personer med pakistansk opphav har også uttalt seg mot shari'a-råd.²⁴ Juristen Shaheen Sardar Ali, tidligere pakistansk minister som nå er professor ved University of Warwick i Storbritannia og tilknyttet kvinneverdenen i Oslo, hevder at religiøs skilsmisse er en lokal nyskaping utviklet av muslimske ledere i

den europeiske diasporaen, blant annet som et ledd i søken etter makt og kontroll.²⁵ I et intervju sier Ali at mange er uvitende og har en feilaktig forståelse av islam. Det er en stor misforståelse å tro at man må ha en religiøs velsignelse for å oppløse et muslimsk ekteskap. I islam er ikke ekteskapet et religiøst sakrament, men baserer seg på en sivil kontrakt, sier hun. Religiøst og juridisk finnes det ikke behov for shari'a-råd, det er de kulturelle brillene folk har på som tilsier at de tror det må en religiøs mann til for å løse «problemet», konkluderer professoren. Hun advarer mot å etablere shari'a-råd i Norge.²⁶

Det synes nødvendig å oppklare et par helt sentrale premisser i debatten. For det første har ingen politiker i posisjon tatt til orde for at myndighetene skal opprette et shari'a-råd i Norge. For det andre har norske myndigheter i dag ingen midler til å hindre etableringen av et slikt råd dersom muslimske miljøer tar initiativ til dette. For det tredje er det avgjørende å vite hva man faktisk diskuterer her. Er det snakk om et rådgivende organ underlagt norsk lov, eller snakker man om en domstol med egen juridisk myndighet? Ingenting tyder på at det siste vil være aktuelt i overskuelig fremtid.

Juristen Katja Jansen Fredriksen forsker på shari'a i norsk rettspraksis.²⁷ Hun sier i et intervju at norsk lov og shari'a ikke trenger å kollider, og at shari'a-relaterte konflikter veldig ofte blir løst internt.²⁸ Videre hevder Fredriksen at det primært er i familieretten shari'a har aktualitet, og i henhold til norsk internasjonal privatrett skal man anvende fremmedrett når en sak har mest tilknytning til et annet land, dersom resultatet ikke strider mot vår grunnleggende rettsfølelse (ordre public).²⁹ Fredriksen har ikke uttalt seg eksplisitt om shari'a-råd, men det synes som hun i sin fremstilling i ulike sammenhenger har en positiv tilnærming.

Tone Wærstad, som også er jurist, har

derimot advart mot shari'a-råd.³⁰ I en kommentar i *Tidsskrift for kjønnsforskning* nr. 3, 2007 mer enn antyder hun at norske myndigheter er på glid i favør av shari'a-råd. Ut fra den foreliggende dokumentasjonen er det vanskelig å se hvordan man kan hevde dette. Wærstad skriver at man i større grad må innhente kunnskap om hva andre enn religiøse ledere måtte mene om eksempelvis skilsmisse, og at det fordres en holdningsendring i hvordan spørsmålene behandles. Videre sier hun at å opprette shari'a-råd kan føre til at man legger til rette for de gruppene som kjemper mot at muslimske kvinner skal kunne skille seg i henhold til norsk rett.

I hvilken grad muslimske kvinner i Norge kan skille seg i henhold til norsk rett kan neppe være kjernen i problemet. Det europeiske rådet for fatwa og forskning (ECFR) har uttalt at muslimer må følge nasjonal lovgivning når det gjelder skilsmisse. Opprinnelseslandets aksept for en norsk sivilrettslig skilsmisse må være det sentrale her, og dette er noe Norge ikke kan påvirke. I tillegg er det selvsagt vanskelig om kvinnens omgivelser ikke tar en norsk skilsmisse på alvor. Men en ting er de juridiske spørsmålene, en annen er de sosiale. Kvinners rett til skilsmisse i islam er uomtvistelig. Både Koranen og hadith-litteraturen garanterer kvinners eksplisitte rett til skilsmisse, sier forskeren Anne Sofie Roald, som selv er muslim (2001). Hun sier i et intervju at i tolkningen av Koranversene om skilsmisse har den mannlige versjonen av skilsmisse (talaq) blitt uthevet, men i en nytolkning kommer det klart frem at det kvinnelige aspektet er utelatt, til tross for at de tradisjonelle Korankommentarene diskuterer noen av versene om skilsmisse ut fra at det er kvinnen som tar ut skilsmisken.³¹ Mye tyder på at utfordringene vi ser snarere er knyttet til praksisfeltet enn til teoretisk islam.

En kan vanskelig være uenig i Wærstads konklusjon om at man bør studere hvordan

diskrimineringen virker i praksis for å forstå at det ofte er snakk om ulike normer som påvirker og forsterker hverandre i negativ retning. At diskriminering av kvinner foregår i ulike religioners navn, er velkjent. Likevel er det nærliggende å spørre om hvem som eventuelt har rett til å hevde at andre er undertrykt, dersom de selv gir uttrykk for at det ikke er tilfellet? Samtidig vet man at personer som er undertrykt kan internalisere sin rolle så bra at de ikke har noen forståelse for de menneskelige rettighetene de har krav på, slik blant andre avdøde professor ved Stanford University Susan Okin har hevdet (1999).

De som har tatt til orde mot shari'a-råd i den offentlige debatten har entydig argumentert for kvinners rettigheter og mot islams undertrykkende praksiser. Debatten har i liten grad vært prinsipiell i forhold til religiøst baserte organer som gir råd eller tar beslutninger når det gjelder eksempelvis ekteskap og skilsmisse. Ser vi litt nærmere på den jødiske domstolen og det katolske tribunal, kan vi finne mange likhetstrekk til shari'a-råd.

Den jødiske domstolen Bet din og skilsmisse³²

Den jødiske domstolen er en religiøs instans som består av tre rabbinere. Det finnes ingen fast Bet din i Oslo. Rabbinere fra andre skandinaviske menigheter innkalles ved behov. Jødisk lov, basert på jødisk teologi, tillater skilsmisse under forutsetning av at en Bet din involveres. I henhold til 5. Mos. 24, 1–5 kan mannen gi kvinnen et skilsmissebrev (get) og sende henne bort. Han selv eller en mellommann gir konen dokumentet, og gjennom å ta imot dette godtar hun skilsmisken. En get er utformet av en rabbinsk domstol etter bestemte regler, den er skrevet på arameisk og undertegnet av to mannlige vitner som ikke kan ha tilknytning til partene. Gjennom dette dokumentet blir kvinnen fri til å gifte

seg på nytt, men hun må ha en ventetid på tre måneder for å sikre at hun ikke er gravid. Mannen kan gifte seg umiddelbart (Groth 2005).

Om partene er uenige er det mer komplisert. Kvinnen kan nekte å ta imot skilsmissebrevet, men mannen kan likevel forlate henne og inngå et nytt forhold. Kvinnen kan derimot ikke skille seg hvis mannen motsetter seg dette. Kvinnen kan imidlertid be om bistand fra en domstol, og denne kan pålegge mannen å gi henne skilsmissebrev. Det er likevel et krav i loven at han må gi henne dette frivillig. Kvinnen vil bli regnet som gift uten et gyldig skilsmissebrev, og hun vil være en bundet kvinne (aguna) som dermed ikke kan gifte seg igjen. Avhengig av om man tilhører en ortodoks eller reformert menighet kan det være noe forskjellige praksiser i disse spørsmålene. Dette gjelder eksempelvis hvorvidt en sivil skilsmisse godtas. De mosaiske trossamfunnene i Norge er ortodokse.³³ Personer som har inngått et jødisk ekteskap etter ortodoks tradisjon må ha skilsmisse først fra Fylkesmannen og deretter fra en jødisk domstol. Det er ingen presedens for at rabbiniske domstoler aksepterer at sivile institusjoner overprøver deres lover (Thorbjørnsrud 2003).

Den katolske tribunal og skilsmisse

Innenfor den katolske kirken reguleres ekteskapet av Den kanoniske lov, som definerer dets målsetting, gyldighetsvilkår og kriterier for separasjon. Spørsmål om gjengifte er irrelevant i forhold til vanlige, gyldige ekteskap. Begrepet skilsmisse finnes i prinsippet ikke, men det eksisterer en mulighet for oppløsning av det som kalles «ufullbyrdede ekteskap» med påfølgende adgang til gjengifte.³⁴

Bispedømmene utgjør de viktigste enhetene i Den katolske kirke. Vi har tre slike i Norge; Oslo bispedømmet, Trondheim stift og Tromsø stift. Bispedømmene har hver sin

biskop med flere sogn og menigheter.³⁵ Disse kan igjen være inndelt i kapelldistrikter. I Norge har vi 34 katolske menigheter og ett kapelldistrikt. Hvert bispedømme har en egen domstol, som under biskopen har juridisk myndighet innenfor bispedømmets grenser. En slik kirkelig domstol kalles et tribunal. Kirkens egen lov er nedfelt i den kanoniske rett.³⁶ Tribunalene i bispedømmene er kirkens første rettsinstans. I tillegg finnes det for hvert bispedømme en andre rettsinstans. Vanligvis befinner denne seg i det erkebispedømmet det enkelte bispedømmet hører inn under. Siden Norge ikke har noe katolsk erkebispesete, er det erkebispedømmet Westminster's Tribunal i London som fungerer som andre rettsinstans for Norge. Tredje rettsinstans er Vatikanet. Her er det tre domstoler som har juridisk myndighet over hele kirken.³⁷ Oddvar Moi, prest i St. Svithun katolske kirke i Stavanger, mener svaret på Den katolske kirkes syn på skilsmisse er å finne i katekismen:³⁸

1649. Det forekommer imidlertid situasjoner hvor samlivet mellom ektefellene av ytterst forskjellige grunner praktisk talt blir umulig. I slike tilfeller går Kirken med på fysisk separasjon mellom ektefellene, og at samlivet mellom dem opphører. Men ektefellene opphører ikke dermed å være mann og hustru i Guds øyne; det står dem ikke fritt å inngå en ny ektepakt. I en slik vanskelig situasjon ville den beste løsning være forsoning, dersom det er mulig. Det kristne fellesskap er kalt til å hjelpe ektefolk til å gjennomleve en slik situasjon som kristne, i trofasthet mot ekteskapsbåndet som forblir uoppløselig.

Og videre når det gjelder gjengifte:

1650. Tallrike katolikker søker i dag i mange land sivilrettslig skilsmisse, og inngår nytt, borgerlig ekteskap. Av

trofasthet mot Jesu Kristi ord («En mann som skiller seg fra sin hustru og gifter seg med en annen, begår ekteskapsbrudd overfor den første. Og det samme gjelder en kvinne: skiller hun seg fra sin mann og gifter seg med en annen, er det også ekteskapsbrudd»: Mark 10, 11-12) står Kirken fast ved at den ikke kan anse som gyldig en ny ektepakt dersom den første var gyldig inngått. Dersom fraskilte er gift på nytt borgerlig, befinner de seg i en situasjon som objektivt sett er et brudd på Guds lov. Av den grunn kan de ikke gis adgang til den eukaristiske kommunion så lenge situasjonen vedvarer. Av samme årsak er det visse kirkelige verv de ikke kan inneha. Forsoning ved botens sakrament kan bare gis dem som angrer at de har forbrutt seg mot tegnet på pakten og troskapen mot Kristus, og som lover å leve i fullstendig avholdenhet.

Ifølge Thorbjørnsrud (2003:14) må en katolikk få sitt første ekteskap kjent ugyldig hvis hun eller han ønsker å gifte seg på nytt. Dette innebærer at kirken må konstatere nullitet, det vil si en rettslig erklæring fra en katolsk domstol på at ektevielse aldri har foregått. Nullitetsprosedyren innbefatter følgende trinn:

1. Man snakker med partene.
2. Det innhentes dokumentasjon og/eller vitneutsagn fra en «defensor vinculi»³⁹
3. Dom i 1. instans: Ved positiv dom (nullitetserklæring) overprøves dette automatisk i 2. instans. Ved negativ dom (ekteskapet anses som gyldig) kan dommen ankes.
4. Behandling i 2. instans i Westminster der dommen ratifiseres eller omstøtes.

5. Nullitetsdekretet utstedes, eller saken går til behandling i 3. instans i Vatikanet dersom en eller begge parter anker dommen.

Universitetslektor Nora Stene Preston hevder at en forutsetning for at det katolske tribunal skal igangsette dette arbeidet, er at ekteskapet anses for å være ugjenkallelig forbi. I praksis vil det si at det foreligger en sivilrettslig skilsmisse (2005:124).

Politiske initiativ i Canada for islamske, domstollignende organer

De enkelte provinsene i Canada har en betydelig grad av indre selvstyre og egne lovgivende forsamlinger. Ontario-provinsen, som omfatter hovedstaden Ottawa og millionbyen Toronto, utgjør et økonomisk tyngdepunkt.

Ontarios Arbitration Act av 1991 hjemler frivillig religiøs mekling innenfor familieretten, herunder skilsmisse, arvesaker etc. Katolikker og jøder hadde siden loven trådte i kraft benyttet seg av muligheten til mekling basert på religiøse lover, men disse meklingsinstansene var det få om noen som hadde brydd seg om, og det eksisterer lite litteratur og offentlig kunnskap om erfaringene fra disse. Først etter at canadiske muslimer fremmet krav om å sette opp domstoler i henhold til islamsk lov, oppsto det store protestkampanjer. Saken vakte oppsikt langt utenfor landets grenser.

I oktober 2003 ble det avholdt et møte i Toronto hvor delegater fra muslimske grupper valgte 30 personer til å arbeide frem en islamsk institusjon (Darul-Qada) med formål å kunne ta beslutninger i henhold til shari'a i familiedisputter. Juristen Syad Mumtaz Ali, president for the Canadian Society of Muslims, hadde vært en viktig pådriver i saken. Han argumenterte for at slike domstollignende organer ville innebære en reell

religionsfrihet som til fulle tillot Canadas ca. 600 000 – 700 000 muslimer å praktisere sin tro.⁴⁰

Myndighetene, representert ved Brendan Crawly, gikk samtidig offentlig ut og uttrykte eksplisitt at den canadiske loven åpnet for forhandlinger på religiøst grunnlag, det være seg om det er rabbinere, prester eller imamer som bistår i prosessen. Det eneste kravet i henhold til loven er at partene frivillig skal ønske å inngå i forhandlinger. The Canadian Society of Muslims vurderte i 2003 det canadiske regelverket slik:

It is now clear that according to the current Canadian Law, we are free to set up independent Muslim Arbitration Boards (Darul-Qada) to serve those who choose to come to them. The decisions of Darul-Qada once rendered will be binding on the parties, the relevant Rules of Civil Procedure would be applicable, and the decisions will be enforceable through the normal enforcement agencies of the government in the same way as any order of a Canadian Court. Accordingly, it is proposed that Muslims set up an Institute of Islamic Justice and maintain branches in the form of Darul-Qada to ensure uniformity of practice and certain minimum standards of service. Such services may also be listed on the roster of ADR practitioners maintained by the Courts that are now required to send civil cases to Alternate Dispute Resolution (ADR).⁴¹

Organisasjonen arbeidet dermed videre for å få etablert et slikt juridisk institutt samtidig som protestene i Canada ble stadig sterkere. Interessant nok kom mobiliseringen først og fremst fra muslimske kvinner med innvandrerbakgrunn. De argumenterte på et feministisk grunnlag og påpekte et manglende samsvar mellom shari'a og kvinners

menneskerettigheter. En av de mest sentrale personer i debatten var den iranskfødte kvinneaktivisten Homa Arjomand, som gjennom the International Campaign Against Shari'a Court in Canada førte an i kampen.⁴²

I 2004 ferdigstilte Marion Boyd, på oppdrag av regjeringen, en rapport om saken. Hun var en profilert feminist og tilhørte det politisk venstreorienterte partiet National Democratic Party. Som tidligere justisminister hadde hun i 1991 lagt frem Arbitration Act. Boyd argumenterte med at mekling basert på islamsk lov var tillatt i henhold til den eksisterende loven. Hun var av den oppfatning at ordningen skulle videreføres siden sivil lovverk i sekulære stater ikke behandler alle likt, i og med at folks individuelle bakgrunn fører til resultatulikhet i henhold til disse lovene. Samtidig var Boyd opptatt av at kvinners rettigheter skulle ivaretas. For å sikre individuelle rettigheter foreslo hun en rekke endringer i loven.

The Canadian Council of Muslim Women uttrykte stor skuffelse over Marion Boyds rapport. Rådet sa i en pressemelding at Boyd dessverre ikke har forstått implikasjonene for muslimske kvinner og barn (Bakht 2004). The Muslim Canadian Congress hadde også sterke reservasjoner til ideen om å innføre shari'a i Canada, noe som ble klart uttrykt i en pressemelding med overskriften «Shariah based Arbitration [is] Racist and Unconstitutional».⁴³ The Muslim Canadian Congress fikk også sterk støtte fra Women Living under Muslim Laws (WLWML), en internasjonal organisasjon som mener at den sekulære staten er kvinners beste beskytter (Razack 2008).

Innsatsen for å etablere shari'a i Canada knyttet seg ikke bare til et ønske om å innføre kulturelle eller religiøse rettigheter, det hadde også et politisk motiv. Muslimske grupperinger i Canada har bånd til grupperinger som kobles til politisk islam i opprinnelseslandene.

Det har vært hevdet fra flere bidragsytere i den canadiske debatten at man må se spørsmålet om innføring av shari'a i lys av hendelsene i USA 11. september 2001. Utbredt kritikk av muslimsk fundamentalisme koblet til terrorisme, i etterkant av denne hendelsen, åpnet veien for en moderat islam som opererer innenfor rammen av demokratiske prinsipper. Disse strømningene støttes ofte av den politiske venstresiden i dennes kamp for religiøse rettigheter i et sekularisert samfunn. Når den politiske høyresiden går til angrep på muslimer, vil andre ønske å støtte moderate muslimer i et forsøk på å ta avstand fra det som oppfattes som rasistiske utfall.

Ifølge den canadiske professoren, muslimen og feministen Sherene Razack (2008) var hele debatten preget av moralsk panikk og redsel for den «muslimske fare». Hun hadde selv i utgangspunktet vært nølende til at shari'a skulle inngå som en del av lovverket, og samtidig reagerte hun sterkt på debatten og det hun kaller det vestlige samtidsprosjektet som stempler muslimer som suspekter. Razack mener at canadiske feminister, både muslimske og andre, argumenterte langs en sekulær versus religiøs akse som fungerte som en farget linje. Denne markerte skillet mellom den hvite, moderne opplyste Vesten på den ene siden, og de mørke før-moderne (forstått som muslimer), på den andre siden. Denne linjen er blitt særlig tydelig etter terrorangrepene i USA sier hun, og hevder at en rekke stigmatiserende tiltak mot muslimer er innført i anti-terrorens navn. Disse forsvars gjerne som viktige for demokratiet, menneskerettighetene og muslimske kvinners rettigheter, men argumenter knyttet til menneskerettigheter og kjønnslikestilling ser Razack som vikarierende.

Flere kritiske røster i debatten har hevdet at islamske grupperinger har utnyttet denne atmosfæren til sin fordel, og har med det bidratt til å forsterke bildet av seg selv som

en undertrykt minoritet. Canada er kjent som multikulturalismens vugge, og man finner her ideologisk grunnlag for shari'a-råd. Canadas kulturelle pluralisme med gruppebaserte rettigheter har blant annet vært fremmet som grunnlag for et mer rettferdig samfunn og mot diskriminering (Kymlicka 1995). Kanskje har man fokusert for mye på forholdet mellom grupper og dermed oversett de problemene som finnes innad i gruppene, slik som blant andre den canadiske juristen Natasha Bakht (2005) hevder. Hvordan balansere grupperettigheter og individuelle rettigheter blir et helt sentralt spørsmål i en debatt om hvem som har makten til å definere hva som er viktig, riktig og galt. Okin (1999) argumenterte med tyngde at kvinner blir den tapende part når gruppebaserte rettigheter gis forrang. Dette er et standpunkt som blant andre professor Razack (2008) har kritisert for å sette multikulturalisme opp mot feminisme og dermed bane vei for rasisme. Utad blir da målet å redde muslimske kvinner fra deres kultur.

I den canadiske konteksten nådde protestene et høydepunkt høsten 2005, da flere kvinnegrupper arrangerte internasjonale kampanjer. Den canadiske grenen av Amnesty International oppfordret også til en brevkampanje rettet mot Ontarios statsminister Dalton McGuinty. 11. september 2005 kunne mediene sitere statsministeren som hadde besluttet at «There will be no Shariah law in Ontario. There will be no religious arbitration in Ontario. There will be one law for all Ontarians».⁴⁴

Bakht konkluderer i sin rapport med at tidligere justisminister Marion Boyds anbefalinger var i strid med Canadas forpliktelser i forhold til menneskerettighetene (2005:63). De nye endringene i loven av 2006 tillater kun mekling basert på canadisk lov. Ingen form for mekling basert på religion, det være seg islamsk, jødisk eller kristen, skulle kunne

danne grunnlag for beslutninger i Ontario:

The Bill creates a new regime for Ontario family arbitrations by making amendments to the Arbitration Act, 1991 and the Family Law Act. [...] The term «family arbitration» is applied only to processes conducted exclusively in accordance with the law of Ontario or of another Canadian jurisdiction. Other third-party decision-making processes in family matters are not family arbitrations and have no legal effect.⁴⁵

Statens rolle og religionens plass

Storbritannia har hatt store debatter om hva som er juridisk pluralisme og hvordan det sivile lovverket og islamsk familielov skal forstås i dette bildet (Caroll 1997, Bano 2004). Shari'a-rådene i Storbritannia har formelt ingen juridisk betydning, men i praksis tas beslutninger som er viktige for de mennesker som søker rettledning og/eller vurderinger tatt på et religiøst grunnlag.

Much of the existing literature on Shari'ah Councils fails to provide an insight into how these bodies constitute as unofficial legal bodies within Muslim communities. It has simply been assumed that they operate in the private sphere of family, home and local community with little analysis of potential conflicts within the communities and their interaction with state law. [...] how they may embody a particular set of cultural practices that may affect the autonomy of Muslim women and in so doing, confer status of power within the community in which they are located. (Bano 2004:129)

Shari'a-råd utfordrer statens hegemoniske makt hva gjelder lov- og regelverk, og kan

åpne opp for parallelle systemer, konkluderer Bano (2004). Det var akkurat parallelle systemer canadiske myndigheter var i ferd med å formalisere.

Debattene om shari'a-råd i Norge og Canada hadde ulike utgangspunkt. I Canadas tilfelle hadde man allerede et lovverk som åpnet opp for religiøst baserte forhandlinger og råd, men man ønsket å styrke regelverket slik at disse organene ble gitt en egen beslutningsmyndighet. I Norge ble debatten ført på et annet nivå og med utgangspunkt i en helt konkret problemstilling. Det interessante, og ganske paradoksale, var at opinionen ikke syntes å være interessert i å løfte saken opp på et prinsipielt nivå i noen av landene. Parallellene til Den jødiske domstolen og Det katolske tribunal ble i liten, om noen, grad omtalt. Det er derfor rimelig å anta at disse debattene i realiteten ikke handlet om religion, men snarere om islam. Debattene handlet ikke om statens rolle i forhold til indre forhold i trossamfunn, og den eventuelle kollisjonen som kan oppstå mellom sivilrettslige lover og religiøse påbud. Debattene handlet heller ikke om individets valg, som også kan innbefatte bekjennelsen til en religion som ser kjønnene som grunnleggende forskjellige med ulike rettigheter. Debattene handlet om menneskerettighetene og islams a priori brudd på disse. Ekteskap og skilsmisse er imidlertid områder der de store religionene praktiserer ulike regler for kvinner og menn – det gjelder katolisismen, det gjelder ortodoks jødedom og det gjelder islam.

Konklusjon

Det foreligger et uttalt ønske fra mange muslimske kvinner om å få tilgang til ordninger som kan bidra til en aksept for deres norske sivilrettslige skilsmisse i opprinnelseslandet, men også i deres sosiale miljø i Norge. Dette blir særlig viktig ved spørsmål om gjengifte.

Lite tyder imidlertid på at de ulike muslimske grupperingene i Norge på nåværende tidspunkt ønsker, eller er i stand til, å enes om en felles plattform som kan utgjøre et shari'a-råd alle vil gi sin tilslutning til. Skal et slikt råd ha noen hensikt i forhold til eksempelvis skilsmisse og «haltende ekteskap», er man avhengig av at de respektives opprinnelsesland anerkjenner det som måtte komme av råd eller «beslutninger». På bakgrunn av de juridiske utfordringene som følger av transnasjonale relasjoner, og med de erfaringene man har fra Storbritannia, tyder empirien på at så ikke alltid er tilfellet.

Spørsmålet er derfor om shari'a-råd er veien å gå for å løse de utfordringer en del kvinner opplever. Riktignok hevder flere at muslimske kvinner kan oppnå en del rettigheter med Koranen i hånden. Samtidig må det sies at vi har sett få progressive og reformvennlige krefter som taler kvinnesaken i de norske muslimske miljøene. I den norske debatten om shari'a-råd tok flere til orde for en modernisering av islam, men eventuelle reformer i de religiøse miljøene må komme innenfra. Støtten til shari'a-råd virker å være ytterst svak i det norske majoritetssamfunnet. Det ser også ut til å være mange muslimer som er skeptiske til shari'a-råd, noe som ble særlig tydelig i den canadiske debatten.

En overordnet politisk målsetning i Norge er å skape et mangfoldig, inkluderende og tolerant samfunn fritt for diskriminering. Myndighetenes aktive innsats på dette området er noe som anses av mange for å være en styrke ved det norske samfunnet. Menneskerettigheter, likestilling og mer spesifikt kvinners rettigheter, må debatteres i lys av noen overordnede prinsipper. Retten til fri religionsutøvelse på den ene siden, og respekt for det norske lovverket på den andre siden, er viktige elementer i denne debatten. Så lenge det finnes et sivilrettslig regelverk som gir kvinner og menn samme juridiske rettig-

heter, vil mange hevde at statens forpliktelser er oppfylt. Politikken i Norge er ikke basert på en multikulturalisme med grupperettigheter.⁴⁶ På et prinsipielt grunnlag kan man hevde at institusjoner som etableres på siden av de ordinære er uheldige. Denne type (uformell) pluralisme vil kunne bidra til å aksentuere en forestilling om «vi» versus «dem». I stedet for å styrke muslimers rettigheter, kan følgen snarere bli distansering og økt segregering. ★

Litteratur

- Abd-Allah, Umar Faruq 2006. «Innovation and Creativity in Islam». Artikkel, Nawawi Foundation. www.nawawi.no
- Ali, Shaheen Sarder 2000. *Gender and Human Rights in Islam and International Law. Equal Before Allah, Unequal Before Man?* The Hague: Kluwer Law International.
- Amnesty International 2005. «Canada: Ontario Arbitration Act – high risk of discrimination». http://amnesty.ca/take_action/actions/canada_ont_arbitration_act.php
- Bakht, Natasha 2004. «Family Arbitration Using Sharia Law: Examining Ontario's Arbitration Act and its Impact on Women». *Muslim World Journal of Human Rights*. Volum 1, Article 7.
- Bakht, Natasha 2005. «Arbitration, Religion and Family Law: Private Justice on the Backs of Women National». Report, Association of Women and the Law.
- Bano, Samia 2004. «Complexity, Difference and 'Muslim Personal Law': Rethinking the Relation between Shariah Councils and South Asian Muslim Women in Britain». PhD-thesis, Department of Law, University of Warwick.
- Boyd, Marion 2004. «Dispute in Family Law: Protecting Choice, Promoting Inclusion». *Executive Summary*.
- Carroll, Lucy 1997. «Muslim Women and 'Islamic divorce' in England». *Journal of Muslim Minority Affairs* 17 (1):97–115.
- Council on American-Islamic Relations in Canada 2004. «Review of Ontario's arbitration process and arbitration act». Written submission to Marion Boyd.
- Family Law Statute Amendment Act 2005.
- Ferrari de Carli, Eli 2008. «Muslimske kvinner, haltende ekteskap og skilsmisse. Prosessen rundt politiske initiativ til lovendringer». *Norsk tidsskrift for migrasjonsforskning* 1.
- Groth, Bente 2005. «Mann og kvinne skapte han dem. Ekteskapets betydning i jødisk tradisjon». I Berit Thorbjørnsrud (red.): *Evig din? Ekteskaps- og samlivstradisjoner i det flerreligiøse Norge*. Oslo: Abstrakt forlag.

- Kirke-, utdannings- og forskningsdepartementet 2000. «Tro og livssyn som grunnlag for tilskudd og offentlige funksjoner». Rapport.
- Kymlicka, Will 1995. *Multicultural citizenship*: Oxford University Press.
- Manji, Irshad 2004. *Hva er galt med islam?* Oslo: Cappelen.
- Muslim Canadian Congress 2004. Press Release: Shariah based Arbitration Racist and Constiitutional. www.muslimcanadiancongress.org
- Okin, Susan 1999. *Is Multiculturalism bad for Women?* Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Phillips, Anne 2007. *Multiculturalism without Culture*. Princeton: Princeton University Press.
- Preston, Nora Stene 2005. «Det Gud har sammenføyed. Ekteskapstradisjoner blant katolikker i Norge». I Berit Thorbjørnsrud (red.): *Evig din? Ekteskaps- og samlivstradisjoner i det flerreligiøse Norge*. Oslo: Abstrakt forlag.
- Razack, Sherene 2008. *Casting Out. The Eviction of Muslims from Law and Politics*. University of Toronto Press.
- Roald, Anne Sofie 2001. *Women in Islam. The Western Experience*. London og New York: Routledge.
- Roald, Anne Sofie 2004. *Islam*. Oslo: Pax Forlag.
- Thorbjørnsrud, Berit 2003. Det muliges kunst. En utredning om mulige tiltak for å sikre alle «like, religiøse som lovmessige retter til skilsmisse». Rapport. Universitetet i Oslo.
- Vogt, Kari 2000. *Islam på norsk*. Oslo: Cappelen.
- Wadud, Amina 2006. *Inside the Gender Jihad: Women's reform of Islam*. Oxford: Oneworld Publications.
- Wærstad, Tone Linn 2007. «Muslimske innvandrerkvinner rett til skilsmisse»: *Tidsskrift for kjønnsforskning* 3.
- islam. Han vant med dette innlegget Aftenpostens kronikkkonkurranse.
- 9 Klassekampen 16.06.03.
- 10 VG 25.05.03 og 31.05.03.
- 11 VG 25.05.03.
- 12 Drammens Tidene 06.11.03.
- 13 Aftenposten 27.05.03 og 14.06.03.
- 14 Dagen 28.05.03.
- 15 Se også Dagbladet 16.06.03 og HRS' nettsider www.rights.no. Det er av en viss interesse at HRS advarer mot shari'a-råd i Norge samtidig som stiftelsen på sine nettsider har anbefalt muslimske kvinner i Norge å søke hjelp til en religiøs skilsmisse hos shari'a-råd i Storbritannia. Et søk på HRS' nettsider ved inngangen av 2008 viser at disse anbefalingene er fjernet.
- 16 Vårt land 28.05.03, VG 02.06.03 og Dagbladet 12.06.03.
- 17 VG 05.01.07.
- 18 www.irn.no
- 19 Klassekampen 20.02.08.
- 20 Nettavisen 08.11.07.
- 21 http://www.fritanke.no/NYHETER/-_Homofili_er_synd_men_dodsstraff_er_feil/
- 22 Nettavisen 29.11.07.
- 23 Bystyremedlem i Bergen Amir Payan (SV) sier til Klassekampen 20.02.08 at han ikke vil la seg representere av IRN. Etter hans vurdering bidrar mediene til å fremstille rådet som en samlende instans, mens det heller er slik at IRN bidrar til polarisering og grobunn for høyrekrefter, sier Payan.
- 24 Skribenten Shabana Rehman i Dagbladet 06.06.03 og leder for pakistansk ressurscenter Aslam Ashan i Aftenposten 10.06.03 er to eksempler.
- 25 Ali 2005.
- 26 Dagsavisen 14.06.03 «Muslimer i Norge har feiltolket islam».
- 27 Fredriksen arbeider med doktorgradsavhandlingen: «Islamic law (Sharia) in Norwegian family law cases». Forskeren er tilknyttet et større prosjekt ved UiB hvor familielov og kjønnsproblematikk i forhold til sharia er sentrale temaer.
- 28 <http://www.forskning.no/Artikler/2006/desember/1165999803.14>
- 29 Klassekampen 04.01.07. Erkebiskopen av Canterbury tok nylig til orde for å gi islamsk lov offisiell status i britisk rett. Dette har ført til heftig debatt i Storbritannia (Times Online og Daily Mail 07.02.08). Aftenposten, Dagsavisen og Dagbladet hadde alle større oppslag om saken 09.02.08.
- 30 Aftenposten 09.01.07 <http://www.aftenposten.no/meninger/debatt/article1593768.ece?service=print>
- 31 Klassekampen 03.11.05.
- 32 Der annet ikke er gjengitt er opplysningene lastet ned fra Det mosaiske trossamfunns nettsider.
- 33 Det finnes et i Oslo og et i Trondheim.
- 34 Se Thorbjørnsrud 2003 for utdyping.
- 35 <http://www.hlsenteret.no/kunnskapsbasen/tradisjoner/88/1041>
- 36 <http://www.katolsk.no/artikler/kirkerett.htm>
- 37 Den apostoliske skriftemålsdomstolen (Poenitentia Apostolica), det høyeste tribunal for Apostolisk Signatur (Signatura Apostolica) og Den romer-

Noter

- 1 En utvidet versjon av denne artikkelen publiseres i rapporten «Religion, juss og rettigheter: Om skilsmisse, polygami og shari'a-råd» ved Institutt for samfunnsforskning, nr. 5, 2008.
- 2 For nærmere om muslimske kvinners rett til skilsmisse, se Ferrari de Carli 2008.
- 3 <http://www.peacethrujustice.org/wadudInterview.htm> (lastet ned 21.12.07). Dr. Wadud skrev forøvrig historie da hun som første kvinne i 2005 ledet fredagsbønnen i New York.
- 4 Roald 2001, 2004, Manji 2004, Abd-Allah 2006.
- 5 http://en.wikipedia.org/wiki/Tariq_Ramadan
- 6 Tariq Ramadan ser Sheik Yusuf al-Qaradawi, leder av Det europeiske rådet for fatwa og forskning (ECFR), som en stor lederskikkelse. Qaradawi har forsvart selvmordsbombere og er derfor av mange ansett for å være en terrorist. Han er nektet innreise både i USA, Storbritannia og Schengen. På grunn av relasjonen mellom Qaradawi og Ramadan har man i USA gjennomgått Ramadans tekster, og konkludert med at han er konservativ, men ingen terrorist.
- 7 For utdyping, se Ferrari de Carli 2008.
- 8 I Aftenposten 25.02.08 kritiserer Rana navngitte personer som har forespråket en reformvennlig

- ske tribunal (Rota Romana) Se også: <http://www.katolsk.no/okb/tribunalet/>
- 38 <http://aomoi.net/blog/arkiv/660>
- 39 For definisjon se <http://www.catholicculture.org/library/dictionary/index.cfm?id=32991>.
- 40 <http://muslim-canada.org/DARLQADAform2and-half.html>
- 41 <http://muslim-canada.org/apostasy.htm>
- 42 http://onessn.org/NoSharia_Position_Statemen.pdf
- 43 <http://www.muslimcanadiancongress.org/20040826-2.pdf>
- 44 http://www.ctv.ca/servlet/ArticleNews/story/CTVNews/1126472943217_26/?hub=TopStories
- 45 http://www.e-laws.gov.on.ca/html/source/statutes/english/2006/elaws_src_s06001_e.htm
- 46 Det er nødvendig å skille mellom multikulturalisme som politisk prosjekt basert på en klar ideologi, og mer pragmatiske tilpasninger i et samfunn med en stadig mer mangfoldig befolkning. Med andre ord forstås begrepet multikulturalisme iblant som normativt og iblant som deskriptivt.



DEBATT

AV CATHRINE HOLST

Svar til Hege Skjeie og Mari Teigen

Hege Skjeie og Mari Teigen kommenterer i *Tidsskrift for kjønnsforskning* nr. 4, 2007 min artikkel «Balansefeminismens begrensninger» i nr. 2 samme år under tittelen «Behov for balanse». Jeg har noen kommentarer til kommentaren.

1)

I forbindelse med publiseringen av «Balansefeminismens begrensninger» ble jeg intervjuet av avisen Klassekampen. Jeg fikk ikke satt spesielt godt ord på hva «Balansefeminismens begrensninger» handlet om i dette intervjuet. Dette er fremfor alt min egen feil. Det var en travel junidag rett før ferien, jeg var sliten og trett, og gav en del rotete svar til journalisten.

Den videre diskusjonen av synspunktene mine i Klassekampen i dagene som fulgte, hadde, etter min oppfatning, lite med innholdet i «Balansefeminismens begrensninger» å gjøre. Det ble for eksempel lagt til grunn at jeg var mot alle tiltak som innebærer å forskjellsbehandle kjønnene for å fremme likestilling. Det er jeg ikke. «Balansefeminismens begrensninger» handler om prinsippene for statlig likestillingspolitikk, herunder kjønnskvotering og annen forskjellsbehandling av kjønnene for å fremme likestilling. Jeg skulle også mene at kjønnsmonstre i hovedsak skyldes frie valg. Det mener jeg ikke. Jeg mener imidlertid det forekommer at individer velger under betingelser som gjør det urimelig å betegne valgene deres som heteronome. Jeg skulle dessuten være mot bruk av kvantitative data. Det er jeg ikke. Jeg er kritisk til ukritisk bruk av kvantitative data.

Jeg hadde sett frem til at diskusjonen i *Tidsskrift for kjønnsforskning* om «Balansefeminismens begrensninger» skulle omhandle innholdet i artikkelen min, og ikke det ikke helt vellykkede intervjuet med meg i Klassekampen og hva ulike har ment om det. Så ble det altså annerledes. Hege Skjeie og Mari Teigen gjør et nummer av at Likestillings- og diskrimineringsombudet, nestleder i Norsk Sykepleierforbund og kvinnepolitisk nestleder i SV skal ha sagt til Klassekampen at synspunktene mine var «i overkant sterke». Hvilken relevans mener de dette har? Er det et argument mot resonnementene mine i

«Balansefeminismens begrensninger» at kvinnepolitisk nestleder i SV sier til en avis at jeg tar for hardt i? Vet Skjeie og Teigen om kvinnepolitisk nestleder i SV hadde lest «Balansefeminismens begrensninger» før hun snakket med avisen? Eller uttalte hun seg kanskje på bakgrunn av avisintervjuet? Gjør det noen forskjell? Og burde jeg nå ha ramset opp navnene på en del folk jeg vet om som er enige med meg? Ville jeg da ha styrket min sak? Må det ha vært sagt til en avis om det skal telle?

Jeg trodde, må jeg si, at slike forhold i grunnen ikke angikk saken. Jeg trodde det var hva jeg skrev i «Balansefeminismens begrensninger» som gjaldt. Jeg trodde for eksempel at når jeg hadde tilstrebet å sette presist på begrep hva jeg mener om forholdet mellom frihetsprinsippet og balanseprinsippet i et vitenskapelig tidsskrift, så skulle den videre diskusjonen i tidsskriftet foregå med disse formuleringene som utgangspunkt. Skjeie og Teigen velger i stedet å sakse hva jeg har sagt om saken i media. De oppfordrer videre *Tidsskrift for kjønnsforskning*s lesere til å konsultere «Retrievers mediearkiv» for mer om hva som har blitt sagt om meg og synspunktene mine om balansefeminisme. Samtidig beskylder de redaktørene av *Tidsskrift for kjønnsforskning* for «tabloidisering» av kjønnsforskningsdebatten. Redaktørene skal ha sagt noe misvisende til nettstedet til KILDEN om noe Skjeie og Teigen har skrevet. Dette henger vel i hop på et vis. Er det kanskje slik at det er artig når andre går på tryne i media, men litt mindre artig når man selv kommer dårlig ut?

2)

Skjeie og Teigen mener de og jeg har hatt «mange runder» i vår diskusjon om balansefeminismen. Lesere av *Tidsskrift for kjønnsforskning* kunne lett få inntrykk av at jeg i «Balansefeminismens begrensninger» tar

opp spørsmål de for lengst har svart på, og at de nå er nødt til å repetere. Det som i realiteten har skjedd forut, er at jeg i 2003 skrev en anmeldelse av deres bok *Menn imellom. Mannsdominans og likestillingspolitikk* i *Nytt Norsk Tidsskrift*. *Menn imellom* er en meget interessant bok, og anmeldelsen min var overveiende positiv. Avslutningsvis tillot jeg meg imidlertid å komme med noen kritiske merknader. Jeg mente, da som nå, at det å regulere samfunnet med utgangspunkt i frihetsprinsippet Skjeie og Teigen forsvarer i *Menn imellom* ikke nødvendigvis vil resultere i en 50/50 fordeling mellom kjønnene av goder og posisjoner. Dette er hva det såkalte balanseprinsippet, som Skjeie og Teigen også har forsvart, foreskriver. Derfor, mente jeg, kunne de to prinsippene komme i konflikt. Dette uløste et omfattende tilsvare fra Mari Teigen. Jeg svarte på dette. Sluttinnlegget mitt inneholdt en rekke spørsmål og kommentarer om innholdet i og forholdet mellom frihet og balanse. Det ble så taust fra Teigen. I «Balansefeminismens begrensninger» gjentar og utdyper jeg poenger fra sluttinnlegget mitt i *Nytt Norsk Tidsskrift*. Jeg takker for svaret fra Skjeie og Teigen. De måtte ikke svare meg, og de har ikke svart meg før.

3)

Nancy Frasers rettferdighetsprinsipp er alles deltagelse på like vilkår (*parity*), ikke at grupper skal få den andelen av goder og posisjoner som tilsvare gruppens andel av befolkningen (*parité*). Fraser skriver uttrykkelig at hennes *parity*-norm ikke må forveksles med *parité*-normen. Grunnen til at hun gjør det er åpenbart at ordet *parity* ligner på ordet *parité*. Det er utover dette ingen grunn til å tolke hennes *parity*-norm som en *parité*-norm. Skjeie og Teigen skriver at Fraser «i en fersk artikkel» er opptatt av politisk representasjon. Dette har Fraser hele tiden vært opptatt av. Som jeg

skrev i «Balansefeminismens begrensninger», betrakter hun «demokratisering» som den «politiske» betingelsen for *parity*. I artikkelen Skjeie og Teigen henviser til, skriver hun i denne sammenheng at hun er tilhenger av «equal political voice». Hvorfor Skjeie og Teigen mener at hun med dette underskriver deres balanseprinsipp, vet jeg ikke. Enhver demokrat vil mene at vi som borgere har krav på «equal political voice». Å mene dette, innebærer ingen tilslutning til *parité*.

Skjeie og Teigen tolker min opptatthet av hva Fraser mener og ikke mener som pedantisk. Det er beklagelig at de ser det slik. Jeg er teoretisk orientert i mitt faglige virke. Mitt forhold til teori kan kanskje sammenlignes med empirisk orienterte forskeres forhold til empiri. Utenfra sett kan empirisk orienterte forskeres opptatthet av empiriske detaljer og nyanser virke pedantisk. Selv vil de være uenig i dette – med rette. Også teori bør, etter min oppfatning, gjengis korrekt. Jeg er mot å bruke teori som staffasje. Er man ikke opptatt av hva teoretikerne man henviser til mener, hvorfor da henvise til dem? Fraser er en sentral referanse i *Menn imellom*. Hun var også en sentral referanse i Teigens svar på min anmeldelse av *Menn imellom* i *Nytt Norsk Tidsskrift*. Jeg mener Fraser begge steder tas til inntekt for synspunkter hun ikke har.

4)

Jeg synes Skjeie og Teigen er litt vanskelige å diskutere med. I «Behov for balanse» skriver de mest om hva slags likestillingspolitiske tiltak de er for. Jeg trodde hva vi diskuterte var prinsipper for statlig likestillingspolitikk. Skjeie og Teigen innledet til debatt i *Menn imellom*. Teigen fulgte opp i *Nytt Norsk Tidsskrift*, med skarpt skyts mot meg. Når jeg så svarer, skal det plutselig snakkes så mye som mulig om alt mulig annet.

Det lille Skjeie og Teigen skriver som er

prinsipielt i denne runden, er såpass vagt at det er vrient å ta stilling til. De skriver at rettferdighet ikke bare dreier seg om «hva vi skylder hverandre som personer». Nei vel? Mulig det er noe jeg har tenkt galt. Men hva dreier rettferdighet seg i å så fall om, i tillegg? Dreier rettferdighet seg også om hva grupper skylder hverandre? Er det personer skylder hverandre alltid det samme som det grupper skylder hverandre? Hvis det ikke er det, hva har primat? Hva personer skylder hverandre, eller hva grupper skylder hverandre? Og på hvilket grunnlag prioritere det ene foran det andre? Dreier rettferdighet seg kanskje om noe annet enn at noen, personer eller grupper, skylder hverandre noe? Det hadde vært interessant om Skjeie og Teigen hadde gått

inn i slike spørsmål. Da kunne jeg kanskje ha ment noe om det de skriver.

I enkelte spørsmål er det full retrett. I *Menn imellom* skal balanseprinsippet gjelde i alle samfunnssektorer. I Teigens artikkel i *Nytt Norsk Tidsskrift* snakkes det som om alle mulige goder og posisjoner skal balanseres. I «Behov for balanse» skrives det forsiktig om eksisterende kvoteringsordninger.

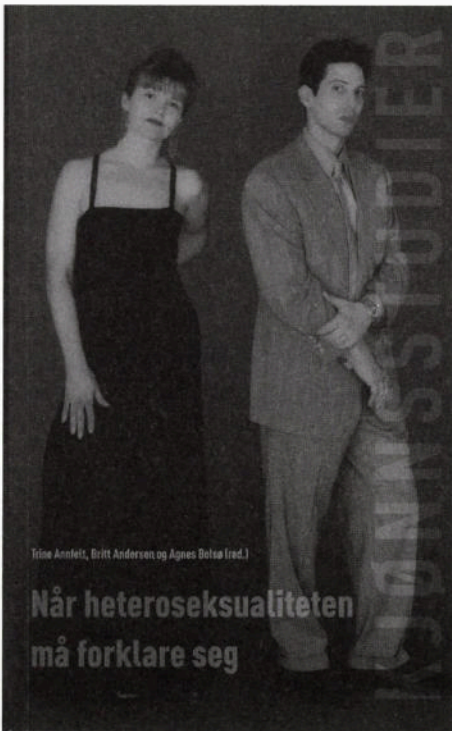
«Vi forstår ikke hva hun mener,» skriver Skjeie og Teigen. De skjønner ikke hvordan jeg kan hevde at frihet og likhet kan komme i konflikt. Hvordan jeg kan hevde? Vi er en del som har tenkt i slike baner. Store deler av moderne politisk filosofi dreier seg om konflikten mellom frihet og likhet. ★



**TRINE ANNFELT, BRIT ANDERSEN OG
AGNES BOLSØ (RED.):
NÅR HETEROSEKSUALITETEN MÅ
FORKLARE SEG**

Tapir Akademisk Forlag 2008

Omtale ved Anne Marit Myrstad



Når heteroseksualiteten må forklare seg er den første boken på norsk i det fremvoksende internasjonale forskningsfeltet der kjønns- og seksualitetsstudier krysses. Boken er også den

første utgivelse i den nye bokserie *Kjønnsstudier* fra Tapir Akademisk Forlag i Trondheim. *Når heteroseksualiteten må forklare seg* er en antologi og består av ti bidrag fra forfattere med ulik fagbakgrunn. Boken er slik sett overraskende sammenhengende. Den er godt redigert og velskrevet. Dette er ikke minst imponerende når en tar i betraktning at den er innvevd i et komplisert teoretisk landskap av poststrukturalisme, diskursanalyse, psykoanalyse og queer teori.

Boken bør forøvrig berømmes for sin «effektive» tittel. *Når heteroseksualiteten må forklare seg* gir assosiasjoner til Gerd Brantenbergs 1970-talls satire *Egalias døtre* som beskriver mødrelandet Egalia, hvor kvinnene har makten og mennene tilpasser seg deres fruedømme. Brantenberg speilvendte forholdet mellom menn og kvinner for å vise hvordan kjønnsmakt er skjult og naturalisert gjennom å være innvevd i språket. Og det er nettopp samme grep, å rote til kjente dikotomier for å få fram skjulte betydninger, vi gjenfinner i denne boktittelen. Her er det imidlertid ikke mannsmakten som problematiseres, men heteroseksualiteten, det «naturligste» i verden. Likevel er ikke dette en antologi vi kan kalle et homopolitisk kampskrift, slik *Egalias døtre* i sin tid var ledd i 1970-tallets kvinnekamp. Antologien kan heller ikke betraktes som et bidrag til tradisjonell homoforskning. Så hva er da denne boken? I denne samling av artikler analyseres

heteroseksualiteten som en *produktiv diskurs*, som et normsystem som regulerer og gir betydning til mye mer enn seksuell orientering. Dette normsystemet, heteronormativiteten, konstituerer – ifølge antologien og den teoritradisjon den står i – våre forestillinger også om maskulint og feminint, om familie og samliv, om det å få barn osv. Antologien vil vise hvordan heteroseksualiteten som kulturell norm i en viss forstand leves av *alle*, uavhengig seksuell orientering. Bokens intensjon er å undersøke og å kritisk fremskrive dette normsystemet vi alle forholder oss til og slik la heteroseksualiteten forklare seg. Destabilisering av alle faste identitetskategorier, homo så vel som hetero, blir her et poeng og i denne sammenhengen viktigere enn kampen for å sikre marginale identiteter. Dette fører på den andre siden ikke til en bok kun basert på teoretisk fiksfakseri. Antologien er i høyeste grad både politisk motivert og engasjert!

Antologien er oppdelt i tre deler; I: *Historiske perspektiver på heteronormativitet og reproduksjon*, II: *Heteronormativiteten utfordres og forhandles*, og III: *Teoretisk kritikk*. For å gi en kortfattet introduksjon til artiklenes innhold, presenteres de her opp mot to tema som går på tvers av artiklene i del I og del II. Det første tema dreier seg om forordninger knyttet til reproduksjonens eller barnefødselens rettigheter og reguleringer, mens det andre tema har seksuell identitet og begjær som omdreiningspunkt.

Forordninger knyttet til reproduksjon analyseres når historikeren Kari Melby drøfter hvordan det «naturlige» og «tvingende» ved det å føde kom til uttrykk som en heteronorm hos framtreddende kvinneforkjempere på begynnelsen av 1900-tallet: Katti Anker Møller, Margrethe Bonnevie og verst av alle, ekteparet Myrdal. Litteraturviter Britt Andersen sirkler tilsvarende inn avl som diskurs i Knut Hamsuns verk *Markens grøde* og *Konerne ved Vandposten*, og godtgjør at Hamsun deltok

aktivt i samtidas heteronormative familiepolitiske debatt.

Familiepolitiske dokument fra tre ulike epoker på 1900-tallet er videre Trine Annfelts empiriske materiale når hun analyserer hvordan legitime og illegitime barnefødsler konstitueres i ulike epoker, betinget av endringer i det heteronormative systemet. Reproduksjonens heteronormativitet står også i høyeste grad i fokus når antropolog Kristin Spilker tar for seg lesbiskes begrunnelser for å få barn og dermed opplevelsene av manglende rettigheter når det gjelder kunstig befruktning.

Det andre temaet, seksualitet og identitet, settes inn i en global og politisk kontekst når antropologen Don Kulick undersøker hva vi vet når det gjelder homofobiens geografiske variasjon. Han peker på nødvendigheten av mer kunnskap når det gjelder hvorfor og hvordan seksuelle kategorier avler så mye hat som homoseksualitet opplagt gjør i visse sammenhenger. Lynne Segal viser også til den globale dimensjonens betydning for den videre kunnskapsutvikling på feltet kjønn og seksualitet. Segal peker således på hvordan kampen mot heteroseksualiteten og dens institusjoner har vært en konfliktarena gjennom hele den moderne kvinnebevegelsens historie og også i kjønnsforskningen. Seksualiteten utgjør ikke bare et av de hardeste interne stridstemaene, men er også på mange måter et ubearbeidet felt. Dette forklarer Segal blant annet med at begjæret er mangetydig og uryddig, og derfor mindre egnet som kamparena, men desto mer egnet for queerteoretiske undersøkelser. Sosiologen Agnes Bolsø går deretter nettopp inn på begjærets mange ansikt og uttrykk. Ved å innføre det hun betegner som et «tredje element» får hun fram grenseoverskridende erotiske erfaringer hos unge kvinner og menn, som ellers har en rimelig klar oppfatning av egen seksuell orientering.

Å sikre sin seksuelle identitet på bekostning av andres, kan fange inn kontroverser

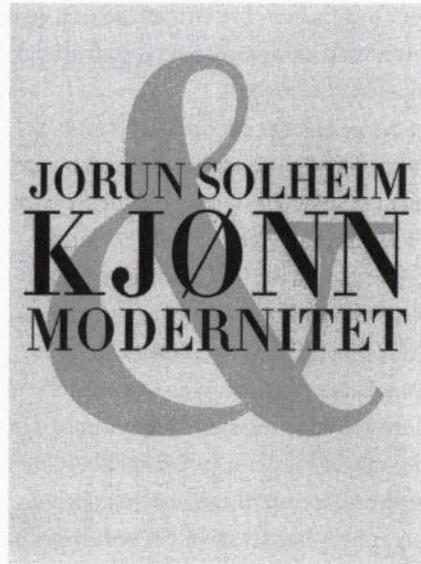
som språkviter Janne Bromseth diskuter med bakgrunn i en diskusjonsgruppe for lesbiske og biseksuelle kvinner på nettet. Bromseth, sammen med Bolsø, bidrar her, på vegne av hele antologien til å demme opp for en *heroisering* av ikke-heteroseksuelle identiteter, en heroisering som *kunne* ligget snublende nær når heteroseksualiteten må stå skolerett. Og som om ikke dette var nok: Antologien innlemmer også i og med de to siste artiklene en kritikk av sitt eget mest sentrale teoretiske grunnlag. Toril Moi kritiserer queerforskningens språk- og meningsteori gjennom å avvise ideen om at ord ikke skulle ha fast mening. All hverdagslig kommunikasjon viser at språklig betydning som regel er udiskutabel. At ikke enhver språklig mening flyter og er mangetydig, burde likevel etter mitt skjønn ikke røkke ved betydningen av å riste i identitetskategoriene og dekonstruere regulerende heteronormer, og som litteraturviter Elin Rekdal viser, så er det nettopp dette også Moi forsøker, uten dermed å kjøpe queerforskningens språkteori.

Et avsluttende og kritisk spørsmål til antologiens teoretiske prosjekt, kan handle om hva som skjer med *andre* typer maktforhold når heteronormativiteten skrives fram som det altomfattende norm/maktsystemet. Bør vi nå for eksempel glemme å drive kjønnsforskning som ikke også tar for seg heteronormativitet, eller sagt på en annen måte; vil heteronormativitet som kritisk diskurs gape over både kjønns- og seksualitetsstudiene? Denne antologien bør i alle fall treffe en bred lezerskare. Den bidrar med ny kunnskap, reiser sentrale spørsmål og er egnet til å skape debatt om kjønnsforskningens forutsetninger og framtid. ★

JORUN SOLHEIM: KJØNN OG MODERNITET

Pax Forlag, Oslo 2007

Essay ved Kari Nyheim Solbrække



For meg er det lett å like Jorun Solheims nye bok. Grunnen til det er todelt. Dels fordi den på en drivende måte beveger seg langt utover den lett tabloide og ofte kortsiktige horisonten deler av kjønnsforskningen befinner seg i, og heller sier noe sentralt om de historiske betingelsene for den kjønnede samfunnsformasjonen vi alle på et eller annet vis er rammet inn av. Og dels fordi den setter oss på sporet av hvordan kjønn kan komme til å bli del av en stadig mer globalisert økonomi. Begge disse aspektene skal jeg på ulike måte komme tilbake til. I tillegg vil jeg ta opp noe ved forfatterens posisjonering i det feministiske landskapet som jeg stusser over. La meg imidlertid først tegne et riss av hva boka handler om.

Kjønn og modernitet griper fatt i og videreutvikler et temaområde som forfatteren lenge har befattet seg med, nemlig ulike og ofte paradoksale relasjoner mellom kjønn, kultur og modernitet, og da særlig med utgangspunkt i kvinnekroppen som symbolsk objekt. De siste årene er det likevel arbeidslivet som har vært Solheims mest framtreddende tema. Her har hun med sine umiskjennelige symbolteoretiske manøvrer knyttet til kjønn, eltetens og eksistens inn i tilsynelatende golde samfunnsvitenskapelige emner som arbeid, kompetanse og kapital.

I denne boka er det imidlertid intet mindre enn «det moderne» som utgjør selve emnet for Solheims oppdrag. Og her spares det ikke på konfekten. Allerede på første side bretter hun ut sluttpassasjen i Ibsens Jon Gabriel Borkman, scenen hvor Borkman overfor sin ungdoms kjærlighet Ella Rentheim erklærer hvordan visjon og skaperkraft er hans bærende relasjon til samfunnet. Fra Solheims side er dette grepet åpenbart ment å inspirere leseren til å se noe mer. Hennes fokus er hvordan det moderne er fundert på et helt bestemt kjønnsarrangement hvor det mannlige er representert ved kjærligheten til det produktive arbeidet som selvoverskridende, samfunnsmessig virke. Det kvinnelige, uttrykt gjennom Ella Rentheims ubønnhørlige og kvelende favntak, representerer på sin side «kjærligheten som sitt eget prosjekt, avgrenset til den private sfære». Med denne prologen er vi ført inn i grunnlaget for relasjonen eller konflikten som Solheim sier er bokas mest grunnleggende tema, nemlig motsetningen mellom arbeid og kvinnelighet.

I kapittel 1 redegjør og utdyper Solheim de teoretiske premissene som bokas perspektivering av forholdet mellom kjønn og modernitet bygger på. Kjønn, hevder hun, er et sett av symbolske forbindelser, eller et generelt kategoriseringsprinsipp, som har bidratt og fremdeles bidrar til å komponere moder-

niteten som samfunnsform i helt bestemte retninger. Denne utlegningen må imidlertid ikke forstås i retning av at kjønn tenkes som noe som «svever over» det sosiale eller er en «effekt» av samfunnets mangfoldige sosiale strukturer. Kjønn bør snarere begripes som et av modernitetens mest grunnleggende organiserende prinsipper, for ikke å si *selve* moderniteten. Et helt sentralt aspekt i denne tesen har å gjøre med det dialektiske forholdet mellom kultur og økonomi, en bevegelig men like fullt innvendig relasjon som Solheim mener det moderne må forstås i lys av; «Økonomi er kultur, det er en symbolsk organisert virkelighetskonstruksjon» (s. 33). Eller for å spisse det på en måte som jeg tror forfatteren selv kunne ha gjort det; Hva skulle det ellers være? Dette grepet gir trolig en rekke antropologer et smil om munnen. Og til de av oss sosiologer som er vokst opp med Dag Østerbergs innvendighetstenkning (1980) og har vegring mot vulgærlesinger av Marx som materialist, utgjør disse resonnementene etterlengtet kost i samfunnsvitenskapelig faglitteratur og forskning. Dette representerer dessuten ikke minst en etterlengtet kile inn i den feministiske striden mellom konstruktivist og identitetspolitikk på den ene siden og materialister og distribusjonspolitikk på den andre. Solheim sliter imidlertid verken seg selv eller leseren ut med denne feiden. I stedet bruker hun resten av boka til å klargjøre, utdype og drøfte *hvordan* kvinners og menns ulike forhold til eiendom, arbeid og kapital i det moderne rent faktisk har vokst fram som del av et *innvendig og bevegelig* forhold mellom en rekke økonomiske og kulturelle omstendigheter. Det er med andre ord ikke noe utenfor, bak eller over disse omstendighetene som kan forklare eller belyse hvorfor kjønnsrelasjonene er konstituert som de er i det moderne. Det er snarere *i og gjennom* utviklingen av de samme samfunnsmessige relasjonene at dette skjer. Sånn sett kan vi si

at i den grad det fremdeles finnes en moderne forestilling om at kjønn alltid sitter «et annet sted» og «virker inn på oss», så handler denne teksten om å avmystifisere en slik tro.

Kvinner relative underordning

I kapittel 2 forlater vi de teoretiske premisene for boka. Her starter Solheim med en grundig gjennomgang av hvordan kjønn i ikke-moderne samfunn forstås og kommer til uttrykk. Det helt særegne ved såkalte tradisjonelle samfunn er at kjønnsforskjeller praktiseres som et *sosialt* og ikke som et biologisk prinsipp, det vil si som en flytende og flyktig norm og, hvor det gjerne kan forekomme mellomkategorier relatert til ulike posisjoner i et bestemt slektskapssystem. Det er først i moderne samfunn at kjønn via ulike transformasjonsprosesser knyttes så tett til såkalte synlige biologiske forskjeller. Eller digitaliseres, som forfatteren uttrykker det, det vil si gjøres til et enten/eller. Refereringen til kjønn som om det var noe iboende biologisk, og ikke en størrelse knyttet til sosial posisjon eller sosial kontekst, er altså ifølge Solheim ikke et universelt fenomen, men et særtrekk ved det moderne.

Det er imidlertid ikke forskjellen mellom kjønnets organisering i ikke-moderne og moderne kontekster som ifølge Solheim er denne bokas hovedanliggende. Det hun vil ha fram, er snarere hvordan det hun med inspirasjon fra blant annet Laqueur kaller «den dikotomiserte tokjønnede kroppsmodellen som får sitt gjennombrudd ved overgangen til den moderne epoke [...] kan leses som en symbolsk representasjon av en samfunnsmessig transformasjon som setter selve *relasjonen* mellom kjønnene på en ny måte» (s. 49). Selve beveggrunnen eller fundamentet til dagens representasjon av kjønn ligger i en dobbel splittelsesprosess. Vi har på den ene siden med en spaltning mellom

privatsfære og offentlighet å gjøre, og på den andre, et framvoksende skille mellom familie og arbeidsliv. I sum, sier Solheim, er disse splittelsesprosessene selve rammeverket for moderniteten som samfunnsform.

Med dette anslaget er resten av kapitlet viet et historisk tilbakeblikk hvor etablerte forestillinger om kvinnearbeidet og kvinners status i det såkalt førmoderne, altså i den før-industrielle husholdøkonomien, blir problematisert. Dette var en type økonomi hvor dagens skille mellom offentlig og privat ikke ga mening. Kvinner og menns aktiviteter og oppgaver var likevel ikke identiske, selv om de var del av en og *samme økonomi* hvor enkeltdele hele tiden ga mening til hverandre. Var kvinner og menn dermed tilnærmet likeverdige i denne perioden? For å nærme seg denne problemstillingen gjennomgår Solheim to hovedantagelser omkring dette spørsmålet, nemlig 1) gjennom kapitalismens gjennombrudd og framvekst mister kvinner sin økonomiske uavhengighet, eller 2) kvinners økonomiske uavhengighet styrkes av samme grunn. Solheim introduserer så et mulig tredje og mer nyansert perspektiv; I den tidlige handelskapitalismen, hevder hun, kunne «kvinner arbeid i praksis omfatte de fleste typer oppgaver. Deres autonomi og selvstendighet i selve arbeidssituasjonen var derimot langt mer begrenset» (s. 65). Ifølge Solheims analyse har vi å gjøre med en historisk sett meget tidlig form for det Hanne Haavind (1982) har kalt *relativ underordning* av kvinner.

Modernitetens doble spor

I kapittel 3 blir den før-kapitalistiske formateringen av kjønn satt i relasjon til oppkomsten av en ny historisk epoke i vesten, nemlig opplysningstiden. Her vises det til en eksplisitt forskyvning av familien som eiendomsbesittende enhet til fordel for enkeltindividet som

det rettslige og moralske subjekt. En vesentlig dynamikk som Solheim på bakgrunn av forrige kapittel skriver fram, er hvordan denne forskyvningen førte til en betydelig *innskrenking* av og ikke en utvidelse av kvinners rett og mulighet til å eie, og til å delta i offentlig-heten og til å ha et selvstendig arbeid. Ideen om familien som offentlighetens og etter hvert kapitalismens motsats var en betydelig kulturell medspiller til dette mønsteret. I kapittel 4 utdypes dette poenget; kvinnen med sitt altoppførende vesen blir gjort til moralsk garantist for den samfunnsmessige orden. Det overordnede poenget er at i motsetning til den oppfatning som lenge har sirkulert i de siste årenes akademiske og til dels også mer allmenne kulturelle offentlighet, er det moderne kjønnsarrangementet vi har å gjøre med i dag trolig *mer* og altså ikke *mindre* fundamentalt og uforanderlig enn hva det var i det førmoderne Europa.

I kapittel 5 dras Solheims kjønns-teoretiske optikk fram mot vår egen tid. Her tar hun igjen eksplisitt til orde for å se det moderne i bred forstand. Det moderne har ikke bare en såkalt rasjonell side. Det har også et romantisk spor. Og det er særlig med støtte i romantikkens idealer og horisonter at kjønnsdualismen utvikler skarpe kanter. «Det romantiske kjønnsparadigmet,» skriver Solheim, «setter den kvinnelige hjemstavn og havn som tilværelsens grunnfigur – som motpol til en rotløs, rastløs og himmelstormende mannlighet. Det er en kjønnsstruktur som viderefører grunnleggende trekk ved opplysningstidens menneskebilde, gjennom den symbolske elaboreringen av moderskapet og framveksten av den omsorgsfulle og frelsende 'hustrumoren' som idealisert kvinneskikkelse» (s. 125). Gjennom å se romantikkens tankeunivers som en videreutvikler av 1700-tallets splittelse mellom familien og arbeidslivet, argumenterer Solheim for at det går en klar linje fra opplysningstidens kontraktteoretiske

prinsipper om retten til å eie seg selv, fram til dagens kapitalistiske samfunnsformasjon hvor plikten til å bruke seg selv på en lystfylt måte står sentralt. Fordi kontraktsteoriene er bygd på opplysningstidens idealer om individet som fritt og uavhengig, er dette altså et ideal som forutsetter en mannlig figur. Dette tankegodset blir via romantikken raffinert og foreddet. Sånn sett blir det moderne kjønnsparadigmet kroneksemplet på hvor relevant det kan være å operere med en bred, dynamisk og ikke minst historisk informert samfunnsforståelse.

Det er altså i denne veven av historiske utviklingslinjer og splittelsesprosesser at selve grunnstoffet til motsetningen mellom kjønnene i det moderne befinner seg. Utlegningen av disse relasjonene peker på en klar og tydelig måte tilbake til bokas teoretiske premisser; den kulturelle overenskomsten om kjønn som en naturlig orden – hvor kvinner og menn har så kategorisk ulik tilgang til seg selv og sin egen skaperkraft – er ikke effekten av «noe dypereliggende» eller «mer overordnet». Slik jeg oppfatter Solheim er det snarere de historisk betingede relasjonene hun skriver fram – ofte forkledd som natur – som må betraktes som selve kjønnnet i det moderne.

Poststrukturalisme. Eller ikke poststrukturalisme. Er det spørsmålet?

Det er mange kvaliteter ved denne boka som kan framheves. Flere er allerede antydnet. Et muligens opplagt poeng er at den griper rett inn i et av vår kulturs mest *ømme* punkt, nemlig ulikheten mellom kjønnene. Eller, for å trekke på en velkjent og aktuell debatt, denne boka viser oss et av de områdene hvor den norske modellen definitivt ikke har lyktes, nemlig å skape en likeverdighet mellom kvinners og menns forhold til arbeid og kapital. En annen styrke ved boka er de lekre

argumentasjonsrekkene. Man får lyst til å si at Solheim lager kjønnsforskning som det, fordi den er så stringent formulert og så vakkert servert, nesten er umulig å opponere mot. Ved nærmere ettertanke er det likevel noe ved Solheims grep på forholdet mellom kjønn og modernitet, eller dekonstruksjonen av kapitalismens «naturliggjorte kjønnsorden», som gjør at jeg får lyst til å prøve å opponere likevel. Dette skyldes særlig noe Solheim skriver i kapittel 1. Her hevder hun at samfunnsvitenskapenes symbolske vending har ført til en utbredt tendens til å betrakte «det kulturelle eller det diskursive som mer eller mindre frittsvevende meningskonstruksjoner og konstellasjoner av tegn som eksisterer løsrevet fra enhver form for institusjonalisert, samfunnsmessig praksis». Og her anfører hun poststrukturalismen spesielt: «Selv om slike teorier på ingen måte er enerådende, vil jeg påstå at dette fristilte og flytende kulturbegrepet, hvor kulturelle uttrykksformer er noe vi nærmest kan velge etter hva som måtte passe, er blitt et viktig kjennetegn ved vår samfunnsforståelse. Det er etter mitt skjønn ikke tilfeldig at et slikt frittsvevende og postmoderne kulturbegrep har oppstått og utviklet seg parallelt med dagens nyliberalistiske markedsregime, hvor individuell valgfrihet utgjør selve grunnkonseptet. [...] Mye av dagens poststrukturalistiske feminisme synes i så måte å eksistere utelukkende innen rammen av sine egne begrepskonstruksjoner, ubundet av ethvert krav til empirisk evidens, og på trygg avstand fra samfunnsmessige mønstre og institusjonaliserte former for praksis» (s. 29–30).

Dette er det lett å si seg enig i. I likhet med en del annen samfunnsforskning har også poststrukturalistisk orientert kjønnsforskning tidvis falt for fristelsen til å «tenke bort kjønnet», primært via språklige manøvre, og dermed mistet sosiale prosessers mer uuttalte sider av syne. Slik Solheim formulerer seg i

boka om den såkalte språklige vendingen i samfunnsvitenskapen, mener jeg likevel hun til en viss grad står i fare for å skyte seg selv i foten. Fordi; selv om hun åpenbart ikke lener seg på poststrukturalismens mest resirkulerte ideer om overskridelse, brudd og performativitet, er det for meg vanskelig å ikke forstå hennes egen utlegning og drøfting av kjønnets virkningshistorie som sterkt beslektet med deler av, ja nettopp, poststrukturalismen. Vel og merke i en form som verken er frittsvevende eller som gjør seg lekker for nyliberalistiske strømninger. Her mener jeg at slektskapet går en nokså annen vei, nemlig over mot en radikal form for dekonstruksjon som – gjennom å komme på utsiden av skje-maer og klassifiseringer som vi vanligvis tenker og ordner vår sosiale virkelighet med – vil i inngrep med maktforhold som ellers går sin skjeve gang. Det er her spesielt nærliggende å tenke på retninger som i utpreget grad er utviklet i skjæringspunktet mellom marxistiske og Foucault-inspirerte perspektiver.

Til denne innvendingen aner det meg at forfatteren trolig vil si at det å se sin egen kultur utenfra er noe hun har med seg fra sin antropologiske bakgrunn. Et slikt syn er grundig godtgjort for i boka, og i og for seg lite å opponere mot. Sånn sett er vi muligens vitne til et meget relevant eksempel på det Toril Moi nylig har sagt, nemlig at «å demaskere naturlighetsidealer trenger man ikke språkfilosofien til for å klare. Det klarer seg med Simone de Beauvoir og Roland Barthes» (2007:234). En slik erklæring forhindrer likevel ikke at det er mulig å se slektskapet med noen aktuelle posisjoner som helt eksplisitt er sterkt poststrukturalistisk inspirert, i Solheims tilnærming til bokas emner. At jeg stresser dette poenget er imidlertid ikke primært teoretisk fundert, men kanskje aller mest strategisk. Slik jeg leser Solheims utsagn om poststrukturalismen er jeg nemlig redd hun kan komme til å polarisere aktuelle

fronter i dagens feministiske kunnskapsutvikling. Som Solheim selv er inne på, har det lenge vært en form for todeling i dette landskapet mellom såkalte (gammel)materialister og (ny)konstruktivister. Denne polariseringen mener jeg selv har vært og fremdeles er, uheldig og lite fruktbar. Ikke bare i kjønnsforskningen, men i samfunnsforskningen som sådan. Solheims egen og meget viktige preisering av Marx som symbolteoretiker og ikke materialist, viser dette. Dette er en intellektuell arv som Solheim gjennom sin analyse av det modernes framvekst vet å ta vare på. Og noe av det som etter min mening gjør denne boka så leseverdig. Det er så å si her styrken i boka ligger. Da behøver man strengt tatt ikke gi alt som heter poststrukturalisme et anstrøk av liberalisme. Kanskje hadde det vært tilstrekkelig å si noe som at enkelte kjønnsforskere bruker poststrukturalismen voluntaristisk. Det vil si at de gjør kjønn til noe vi kan velge vekk. Det tror jeg strengt tatt hadde holdt.

For dystert?

Et annet spørsmål er om Solheim har gått for langt i beskrivelsen av modernitetens kjønns-motsetning? Overdriver hun kort sagt det hun kaller det moderne kjønnsarrangementets absolutte og faste karakter? Historiske og mer nåtidige moteksempler forekommer åpenbart. Ikke bare finnes det en rekke kvinnelige kapitalister i denne del av verden. For ikke å snakke om kvinnelige styremedlemmer. Kanskje enda viktigere; gjennom sin deltagelse i lønnet arbeid er det vel få som vil betvile kvinners økonomiske selvstendighet. Og omvendt; ifølge ny forskning er menn ikke bare grensesprengende entreprenører på den svulmende kapitalismens vegne. Unge menn deltar i dag i hjemskapingen med full trøkk, ofte med samme inderlige prosjektlogikk som kvinner gjør (Aarseth 2008). Eksempler som

dette reiser spørsmål om ikke Solheim er for streng i sin analyse. Sik jeg leser boka, er den imidlertid ikke primært et innlegg i debatten om hvor likestilt Norge er i år 2008. For meg er dette snarere ei bok hvis intensjoner er å komme på *utsiden* av det vi vanligvis tenker og ordner vår moderne sosiale virkelighet med. I så måte er vi framme ved et av bokas mest sentrale bidrag, nemlig en grunnleggende forståelse av at forholdet mellom symbol og ting, ånd og materiale eller kultur og økonomi for å holde oss til velkjente begreps-symmetrier, først og fremst bør betraktes som indre relasjoner og dermed gjensidig konstituerende for samfunnsformasjonen. Også når det gjelder hvordan kjønn så og si opererer i det moderne. Og for meg er det vanskelig å ikke se at når Solheim bruker akkurat *dette* blikket, eller denne innvendighetstenkningen, til å brette ut hvordan forholdet mellom kjønn og modernitet har gjort og fremdeles gjør seg gjeldende, ja så tvinger hun oss til å se moderniteten med innsiden ut.

Av denne grunn mener jeg at boka blant annet kan fungere som et spennende utgangspunkt for å tenke over hvilke kjønnede mønstre morgendagens arbeidsliv vil følge. I forhold til debatten om kjønns mangfold i næringslivet, eller den norske modellens overlevelse i en stadig mer globalisert økonomi, mener jeg at man med Solheims bok i mente har liten grunn til optimisme. Selv om jeg ikke liker neoliberal retorikk, tror jeg heller ikke på det motsatte, det vil si å tenke samfunn som struktur uten aktører. Poenget her er at den globale kapitalismen er helt avhengig av en form for *sosial* investeringsvilje, og denne viljen må til enhver tid drives fram av *noen*. Den må være «embodied». Hvis vi skal ta Solheims tese om at entreprenørskap og handlekraft av denne typen så å si er skrevet inn i det moderne som en mannlig kompetanseform, er det liten grunn til å tro at dette vil endre seg med det første. Hva så med framtida til

de yrkene eller kompetanseformene i den andre enden av skalaen, kort sagt i de såkalte trøste- og bæreyrkene hvor den sosiale investeringsviljen selvsagt også er høy, men hvor nyskaping og overskridelse neppe er noen kjernekompetanse? Hvordan skal vi få de små kullene som i dag vokser opp, til å ta arbeid som sjelden assosieres med lystfylt overskridelse? Dette er et stort spørsmål som boka ikke gir noe svar på. Men boka kan brukes til å *tenke med*. Det som i hvert fall er nokså sikkert, er at selve betegnelsen «trøste- og bæreyrke» i seg selv kan tjene som et utmerket nåtidig eksempel på det Solheim løfter fram som romantikkens naturaliserte kjønnsparadigme. For fra hvilket annet symbolsk system kunne samfunnet hentet fram betegnelser som «trøste og bære» for å beskrive en kvinne-dominert sektor?

I sum mener jeg Solheim har skrevet ei viktig og tankevekkende bok. Noen vil kanskje finne den vel dyster. Det tror jeg kommer an på hvor man står. Den som først og fremst leter etter støtte for å kunne si at betydninger av kjønn for alvor har krakelert i det moderne, vil selvsagt bli skuffet. Den som vil ha ei bok som sier at kjønn er en maktstruktur

som vi aldri blir kvitt; likedan. Med fare for å gjenta meg selv mener jeg bokas styrke først og fremst ligger i at den tar utgangspunkt i og bruker noen av de mest fruktbare og samtidig kritiske måtene å tenke på i samfunnsvitenskapen til å kjønne det moderne på. Sånn sett er boka ikke bare en såkalt teoretisk øvelse av rang. For meg representerer den noe langt mer. Nemlig en ramsalt kommentar til ideen om at kjønn forsvant med det modernes framvekst. Her blir vi så å si minnet på det motsatte. Slike antiteser kan det – og blir det – forhåpentligvis frisk debatt av. God lesning!

Litteratur

- Haavind, Hanne 1982. «Makt og kjærlighet i ekteskapet». I Runa Haukaa, Marit Hoel og Hanne Haavind (red.): *Kvinneforskning. Bidrag til samfunnsteori*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Moi, Toril 2007. «Språkets tvangstrøye: Om post-strukturalistisk språkteori og queer teori». I Trine Annfelt, Britt Andersen og Agnes Bolsø (red.): *Når heteroseksualiteten må forklare seg*. Trondheim: Tapir forlag.
- Aarseth, Helene 2008. *Hjemskapingens moderne magi*. Doktorgradsavhandling. Institutt for sosiologi og samfunnsgeografi, Det samfunnsvitenskapelige fakultet, Universitetet i Oslo.
- Østerberg, Dag 1980. *Samfunnsteori og nytteteori: to essays*. Oslo: Universitetsforlaget.

FOKK Forening for kvinne- og kjønnsforskning

Vi skriver juni 2008, og FOKK har nylig avholdt sin fjerde generalforsamling. Den ble holdt 30. mai i etterkant av konferansen som markerte at det i år er 100 år siden Simone de Beauvoir ble født.

Fylldig referat fra generalforsamlingen finnes på våre nettsider hos KILDEN (<http://kilden.forskningsradet.no>). Våre målsettinger og ambisjoner som forskningspolitisk aktør står fast, og det er uten tvil behov for en forening som FOKK. Vi har mulighet for å fungere som forskningspolitisk aktør og påta oss oppgaver som går ut over det de enkelte fagmiljøene og KILDEN kan gjøre. Vi mente på forhånd at å drøfte et mulig navnebytte ville bli den viktigste saken på generalforsamlingen denne gangen: «Forening for kvinne- og kjønnsforskning i Norge» skulle forenkles til «Forening for kjønnsforskning i Norge». Styret hadde vedtatt å gå inn for navnebyttet ut fra begrunnelsen at dette ville være i takt med den generelle utviklingen. For eksempel er sentret ved Universitetet i Oslo nå omdøpt til Senter for tverrfaglig kjønnsforskning (STK). Men forslaget møtte motbør. En av våre virkelige grand old ladies, Hildur Ve, argumenterte sterkt mot det foreslåtte navnebyttet. Argumentet er vel kjent; det vil ta fokus vekk fra maktperspektivet i kjønnsrelasjonene, som var og er en grunnstein i kvinne- og kjønnsforskningen. Etter en grundig diskusjon,

vedtok vi å utsette spørsmålet om navneendring til neste generalforsamling i 2010. I mellomtiden oppfordrer vi medlemmene våre til å delta i diskusjonen. Send gjerne e-post til fokk@kilden.forskningsradet.no og si din mening! Generalforsamlingen valgte nytt styre og det ble foretatt et rollebytte i ledelsen ved at May-Len Skilbrei – som til nå har vært nestleder – overtar som leder og Rannveig Dahle blir nestleder. En annen gledelig utvikling er at alle de nordiske landene, med unntak av Island, nå har tilsvarende foreninger, og vi ser tilløp til mer samarbeid mellom foreningene.

Så litt om jubileumskonferansen som samlet opp mot 200 deltakere, og etter vår mening ble svært vellykket! Toril Moi var hovedtrekkplaster. Hun snakket inspirert om Beauvoir, litteraturen og «Hvorfor skrive?» Litteraturviter Annlaug Bjørnsnøs (NTNU) knyttet i sitt foredrag an til etikk og narrasjon i et av Beauvoirs verker, mens vår franske gjest, historikeren Sylvie Chaperon, tok for seg resepsjonen og den franske debatten rundt «Det annet kjønn», som vi her hjemme kjenner lite til. Siste punkt på konferanseprogrammet var en samtale mellom litteraturviter Bente Christensen, som har stått for oversetting av flere av Beauvoirs verker til norsk, og filosofen Tove Pettersen (UiO), ledet av Jorunn Økland (STK/UiO). Samtalen dreide seg om å fortolke Beauvoirs etikk og de to diskuterte også muligheter og fallgruver i oversetting og fortolkning. Det kan handle om forskjeller i ordenes valør og betydning, om språklige nyanser mellom fransk og norsk som kan skape atskillig hodebry for oversetteren og fortolkeren. Dette ble et spennende og også et litt uvanlig konferanseinnslag.

Helt til slutt vil jeg minne om våre muligheter til økt internasjonalisering. European Platform of Women in Science (EPWS) er et organ under EU, som holdt sin andre årlige

konferanse i Vilnius i Litauen 5.–7. juni. Mer enn 160 personer fra 28 land deltok. Konferansens mål denne gangen var å undersøke den aktuelle situasjonen for kvinner i EU-forskning og hva som kan gjøres for å redusere gapet mellom kvinner og menn i topposisjoner innen europeisk forskning. Per i dag står utfordringene i kø. FOKK var ikke

representert denne gangen, men målsettingen er å delta.

Så står det bare igjen å ønske en god sommer!

Rannveig Dahle



BIDRAGSYTERE

Eli Ferrari de Carli, seniorrådgiver
Arbeids- og inkluderingsdepartementet
Inkluderings- og mangfoldsavdelingen
Postboks 8019 Dep.
0030 Oslo
Tlf.: 22 24 71 18
E-post: efc@aid.dep.no

Randi Gressgård, postdoktor
Senter for kvinne- og kjønnsforskning
Universitetet i Bergen
Postboks 7805
5020 Bergen
Tlf.: 55 58 89 98
E-post: randi.gressgard@skok.uib.no

Beatrice Halsaa, professor
Senter for tverrfaglig kjønnsforskning
Postboks 1040 Blindern
0315 Oslo
Tlf.: 22 85 89 76
E-post: beatrice.halsaa@stk.uio.no

Anne Hellum, professor
Institutt for offentlig rett
Universitetet i Oslo
Postboks 6706 St. Olavs plass
0130 Oslo
Tlf.: 22 85 00 42
E-post: anne.hellum@jus.uio.no

Cathrine Holst, postdoktorstipendiat
ved Institutt for sosiologi og samfunnsgeografi
og forsker ved ARENA – Senter for europaforskning
Universitetet i Oslo
Postboks 1096 Blindern
0317 Oslo
Tlf.: 41 52 88 31
E-post: cathrine.holst@arena.uio.no

Christine M. Jacobsen, postdoktor
Sosialantropologisk institutt
Universitetet i Oslo
Postboks 1091 Blindern
0317 Oslo
E-post: c.m.jacobsen@sai.uio.no

Anne Marit Myrstad, førsteamanuensis
Institutt for kunst- og medievitenskap
NTNU
7491 Trondheim
Tlf.: 73 59 67 79
E-post: anne.myrstad@hf.ntnu.no

Kari Nyheim Solbrække, førsteamanuensis
Seksjon for helsefag
Universitetet i Oslo
Postboks 1153 Blindern
0318 Oslo
Tlf.: 22 85 82 82
E-post: k.n.solbrakke@medisin.uio.no

Vibeke Blaker Strand, stipendiat
Institutt for offentlig rett
Universitetet i Oslo
Postboks 6706 St. Olavs plass
0130 Oslo
Tlf.: 22 85 00 60
E-post: v.b.strand@jus.uio.no

Jorunn Økland, professor
Senter for tverrfaglig kjønnsforskning
Universitetet i Oslo
Postboks 1040 Blindern
0315 Oslo
Tlf.: 22 85 87 23
E-post: jorunn.okland@stk.uio.no

Helene Aarseth, forsker
Senter for tverrfaglig kjønnsforskning
Universitetet i Oslo
Postboks 1040 Blindern
0315 Oslo
Tlf. 22 85 89 48
E-post: helene.aarseth@stk.uio.no

NASJONALBIBLIOTEKET, AVD. RANA
PLIKTAVLEVERING

8507 MO I RANA

P.P

 Depotbiblioteke



h08024314

2008 Nr 2
Tidsskrift for kjønnsfor
kning (trykt

RETURADRESSE:

KILDEN
Holbergs gt. 1
0166 Oslo

UTGIVER

KILDEN Informasjonssenter for kjønnsforskning
<http://kilden.forskningsradet.no>
tidsskrift@kilden.forskningsradet.no
Tlf.: 22 03 80 80



STANDS FOR JOINTS FOR MINING

Mr. 220008