Forskningsrådet

# Religionspluralisme. Religion, migrasjon og integrering

Program

Internasjonal migrasjon og etniske relasjoner – IMER

Forskningsrådet

# Religionspluralisme. Religion, migrasjon og integrering

Cora Alexa Døving

© **Norges forskningsråd 2010**

Norges forskningsråd
Postboks 2700 St. Hanshaugen
0131 OSLO
Telefon: 22 03 70 00
Telefaks: 22 03 70 01
bibliotek@forskningsradet.no
www.forskningsradet.no/

Publikasjonen kan bestilles via internett:
www.forskningsradet.no/publikasjoner
eller grønt nummer telefaks: 800 83 001

Grafisk design omslag:
Foto/ill. omslagsside:
Trykk: Norges forskningsråd
Opplag: 175

Oslo, august 2010
ISBN 978-82-12-02803-6 (trykksak)
ISBN 978-82-12-02804-3 (pdf)

# Utgivers forord

Program for internasjonal migrasjon og etniske relasjoner (IMER) har som mål å bidra til økt kunnskap om den internasjonale migrasjonen og de mulighetene og utfordringene som den gir for det norske samfunnet. Som et ledd i dette har programmet tatt initiativ til å få utarbeidet en mindre serie av kunnskapsoversikter og temanotater om bestemte emner innenfor det brede IMER-feltet. Det er programstyrets ønske at slike notater skal oppsummere og formidle tilgjengelig forskning og kunnskap om sentrale samfunnsspørsmål på en enkel og oversiktlig måte, til nytte for både forskere, politikkutviklere, andre brukere og allmennheten.

Programmet har bedt sentrale forskere om å skrive kunnskapsoversiktene, på bakgrunn av deres egen og andres forskning på de respektive feltene. Innholdet i notatene står for forfatternes egen regning. *Religionspluralisme. Religion, migrasjon og integrering* er den sjette kunnskapsoversikten i serien med slike notater. Programstyret takker Cora Alexa Døving, Senter for studier av Holocaust og livssynsminoriteter, for vel utført arbeid.

Oslo, august 2010

Bjørn Hvinden
programstyreleder

# Innholdsfortegnelse

**1 Innledning** ..... 1

Sammendrag ..... 2

**2. Religionspolitisk kontekst – ”Alle indvaanere av Riget have fri religionsøvelse”** ..... 2

Offentlig finansiering av trossamfunn ..... 2
Sekularisme ..... 3

**3. Religion i lys av migrasjon og integrasjon** ..... 5

En skisse over religionspluralismen ..... 6
Institusjonell etablering ..... 8
Troslære i endring ..... 9
Rituell praksis ..... 10
Identitet og kjønn ..... 12
Kjønn ..... 13
Transnasjonalitet ..... 14
Religion i offentlig debatt – hijab, et eksempel ..... 15

**4. Et juridisk perspektiv på religionsmangfoldet** ..... 18

Religionsfriheten ..... 18
Religionsfrihetens kjønnsmessige implikasjoner ..... 19
Vilkår for tros- og livssynssamfunn ..... 21

**5. Tendenser i en religiøs identitetspolitikk** ..... 22

Religion og identitetspolitikk ..... 22
Euro-islam? ..... 23
Fremstillinger av ”den Andre” – tre justeringer ..... 25
Islamofobi og antisemittisme – to eksempler på stigmatisering ..... 25
Religionspluralisme og dialog ..... 28

**6. Nye forskningsfelt** ..... 28

**7. Referanser** ..... 30

# 1 Innledning

I Norge finnes et stort mangfold av religiøse retninger og bevegelser, i forskningen beskrevet som *religionspluralisme*. Begrepet viser både til eksistensen/tilstedeværelsen av et religionsmangfold og til samhandlingen mellom disse og samfunnet forøvrig. Religionspluralismen som forskningsfelt dreier seg altså både om å dokumentere fremveksten av ulike religioner og om å studere ulike samhandlingsformer og endringsprosesser i møter mellom religion og samfunn.

Norge har aldri vært et kulturelt eller religiøst homogent samfunn, like fullt er dagens religionspluralisme historisk sett unik. Nyere tids innvandrings- og globaliseringsprosesser har endret den norske "religionsgeografien". Globalisering har ikke bare ført til nye religioners tilstedværelse, men også til store endringer innenfor de enkelte religionene. Hensikten med dette temanotatet er å presentere noen perspektiver på det flerreligiøse Norge i lys av globaliseringsprosesser, først og fremst migrasjons- og integrasjonsprosesser.

Innenfor migrasjonsforskningen har religiøs praksis og trosforestillinger kun i liten grad vært del av forskningsfeltet. Perspektiver knyttet til økonomi, arbeidsmarked, utdannelse, sosial mobilitet, transnasjonalitet og integreringsspørsmål har dominert forskningen. Dette er i ferd med å endre seg da religion og religiøs identitet er viet stadig større interesse, og studien av religion sett i sammenheng med andre sosiale og kulturelle prosesser er et voksende forskningsfelt. Forholdet mellom religion, migrasjon og integrasjon har også blitt et tverrfaglig forskningsfelt. Antropologer, religionshistorikere, sosiologer, pedagoger, jurister og teologer er blant dem som har bidratt til forskningen. Dette temanotatet er derfor preget av ulike fagdisipliners perspektiver på, og fortolkninger av, religion og religiøsitet i det religionspluralistiske Norge.

Religionspluralisme er som forskningsfelt knyttet til innvandrings- og integreringsproblematikk. Dette har medført at en del av forskningen bærer preg av å være et politisert felt der faglitteraturen er utviklet som ledd i politiske satsningsområder (oppdragsforskning). Det vil si at de temaene som behandles kan være vel så representative for disse satsningsområdene som de er for aspekter ved religionspluralismens empiriske virkelighet.

Religionspluralisme i dagens Norge utgjør et stort tematisk felt, og noen avgrensninger har derfor vært nødvendige. Avgrensningene er gjort delvis på bakgrunn av rammene for notatets lengde, delvis på bakgrunn av forfatterens kompetanseområder og delvis ut fra at det på enkelte felt fortsatt mangler forskning. Eksempelvis er det ikke gitt noen presentasjon av religionspluralisme i skolen fordi den sentrale delen av forskningen foreløpig ligger nært opp til fagdidaktiske problemstillinger (som analyser av representasjon av ulike religioner i skolebøker og lignende), og i liten grad er satt i sammenheng med migrasjonsrelaterte spørsmål.[1] Notatet har også relativt få referanser til en del av verdensreligionene. Denne avgrensningen har sin årsak i at det først og fremst er islam som har vært i forskningens fokus. Det er først og fremst religion som sosialt fenomen som belyses i dette notatet. Det er med andre ord de sosiologiske og ikke de teologiske perspektivene som vil bli fremhevet.

[1] En mer samfunnsrelatert forskning er imidlertid i fremvekst. Eksempler på dette er Åse Røthings skoleorienterte prosjekt innenfor Culcom-prosjektet "Verdikonflikt, verdifellesskap og integrering" og Lars Laird Eriksens nylig innleverte doktorgradsavhandling *Learning to be Norwegian. A case study of identity management in religious education in Norway*.

## *Sammendrag*

Kommende kapittel begynner med en religionspolitisk kontekstualisering, der viktige juridiske, historiske og sosiale vilkår for dagens religionspluralisme presenteres kort. Kapitlet trekker frem Loven for tros- og livssynssamfunn, statskirkeordningen og en politisk sekularisme som sentrale strukturelle faktorer bak den institusjonelle etableringen av et religionsmangfold i Norge.

Etter en kort gjennomgang av forskjeller innen religionsforskningen i USA og i Vest-Europa består kapittel 3 i en gjennomgang av ulike fenomener som belyser forholdet mellom religiøs tradisjon og det norske samfunnet. Det tegnes et religionspluralistisk kart som illustrerer hvordan enkelte migrasjonsmiljøer organiserer seg i en menighet og hvilke utfordringer og muligheter som kan ligge i møte med det norske samfunnet. Videre gis det eksempler på hvordan troslære og rituell praksis videreføres og endres ved migrasjon. Kapitlet gir også et innblikk i forskningen på identitet og religiøsitet blant etterkommere av innvandrere. Både institusjonell etablering, rituell praksis og identitetskonstruksjon kan sees i lys av transnasjonalitet. Flere religiøse menigheter er transnasjonale organisasjoner som har sine autoriteter og sitt normgivende sentrum utenfor Norges grenser, og kapitlet gir et innblikk i noen aspekter ved dette. Også norsk offentlighet preger sider ved religionspluralismen: ”Religion” er den vanligste referansen i debatter om kulturforskjeller generelt. Kapitlet avsluttes derfor med en oppsummering av hijabdebattene som et eksempel på tematisering av religion i offentlig debatt.

Kapittel 4 gir et innblikk i juridiske perspektiver på religionsmangfoldet. Dette er et voksende fagfelt i Norge, i hovedsak sentrert rundt forholdet mellom religiøse rettsoppfatninger og sekulære rettssystemer samt spenningsfeltet mellom individuelle og kollektive rettigheter. Notatet gir en presentasjon av de temaene som har blitt forskningsmessig debattert innenfor et slikt perspektiv (som bruk av hijab, kvinners status i religiøse lov- og normsystemer, ekteskaps- og skilsmisserett samt vilkårene for homofile).

Det relasjonelle aspektet ved religionspluralismen har vært det sentrale utgangspunket gjennom hele notatet, men i kapittel 5 legges det spesielt vekt på relasjonelle forhold som har dominert i den offentlige sfæren. Her gis et innblikk i fenomener som euro-islam, islamofobi og antisemittisme som eksempler på identitetspolitikk med referanser til religion. Notatet avsluttes med å trekke frem forslag til videre forskning. Tverrfaglige prosjekter samt monografier basert på feltarbeid i ulike menigheter trekkes spesielt frem.

# 2. Religionspolitisk kontekst – ”Alle indvaanere av Riget have fri religionsøvelse” [2]

## *Offentlig finansiering av trossamfunn*

I dag danner loven for tros- og livssynssamfunn den viktigste juridiske rammen for det flerreligiøse samfunn. Loven gir alle registrerte trossamfunn utenfor statskirken rett til kommunal- og statlig støtte ut fra medlemstall. Dette dreier seg om en kompensasjon for den økonomiske støtten statskirken får. Statskirken finansieres gjennom generell skattelegging, og istedenfor å gi en skattemessig refusjon for ikke-medlemmer, er det utviket et system for medlemsbasert støtte til godkjente tros- og livssynssamfunn. Ut fra et prinsipp om ikke-diskriminering, nedfelt i Lov om tilskudd til livssynssamfunn, gis den samme medlemsbaserte finansiering til alle tros- og livssynssamfunn. Dette er en ordning som i internasjonalt perspektiv er relativt uvanlig (Leirvik 2009, s. 67).

[2] Grunnlovens § 2.

I 2008 forelå det et politisk forlik om endringer av dagens statskirkeordning. Forholdene skal endres til en mindre statsstyrt folkekirke, men staten skal fortsette å finansiere Den norske kirke – og dermed opprettholdes også ordningen med støtten til tros- og livssynssamfunnene (Staten og Den norske kirke, St.meld. nr. 17. 2007-2008).

Det er rimelig å anta at den finansielle ordningen har påvirket strukturene i den institusjonelle etableringen av et religionsmangfold i Norge. Ordningen kan bli oppfattet som en oppfordring til å organisere seg, etablere styringsorganer i henhold til krav fra myndighetene og ikke minst til utviklingen av en registreringsordning av medlemmene (som er en ukjent praksis i mange trossamfunn). Slik sett blir alle registrerte tros- og livssynssamfunn til en viss grad regulert av staten. Som vi skal se i avsnittet om et juridisk perspektiv på religionsmangfoldet, er det i den senere tid fremsatt en del spørsmål om hva en slik aktivt støttende religionspolitikk bør innebære (Borchgrevink 2007; Plesner 2009; Leirvik 2009; Hansteen, Strand og Økland 2009 og Halsaa og Hellum 2010). Bør for eksempel staten stille juridiske eller verdibaserte krav til de organisasjonene som mottar støtte? Hvilke menneskerettslige implikasjoner kan religionsfriheten innebære? Slike spørsmål inngår i en relativt nyetablert faglig og politisk debatt som med stor sannsynlighet vil få en viss betydning for de politiske vilkårene for religionsmangfoldet.

Praksis i ulike offentlige institusjoner har gjennom århundrer vært preget av at det store flertall av befolkningen har tilhørt og fortsatt tilhører Den norske kirke (over 80 %). Det nye religionspluralistiske samfunnet har ført til at slike praksiser må justeres dersom også minoriteters rett til religions- og livssynsfrihet og vern mot diskriminering skal sikres. Selv om slike prosesser er iverksatt, knytter statskirkeordningen norskhet og luthersk kristendom sammen på en måte som er langt mer synlig for immigranter enn for borgere som selv er preget av denne sammenkoblingens historiske habitus.

## *Sekularisme*

I tillegg til statskirkeordningen og den finansielle ordningen for tros- og livssynssamfunn, utgjør sekularisme en relevant kontekst. ”Sekularisme” brukes her som betegnelse på et politisk prosjekt om å holde religiøs og politisk makt adskilt, og som betegnelse på en mer allmenn, samfunnsmessig prosess der religion i stadig større grad har blitt henvist til den private sfære. Sekularisme i form av doktrinen om en statlig nøytralitet overfor ulike religioner har utvilsomt bidratt til å sikre mulighetene for religionspluralisme: En liberal sekulær stat har gjennom de universelle menneskerettighetene forpliktet seg til toleranse overfor, og beskyttelse av, et religionsmangfold. Sekulære institusjoner som skolen, forsvaret eller helsevesenet ser ut til å integrere religionspluralismen uten å rokke ved sin grunnstruktur.[3] Det er like fullt interessant å se på noen trekk ved sekularisme som kan påvirke forholdene for religionsmangfold utover inkludering.

Samfunnsviteren Jose Casanova betegner den vesteuropeiske majoritetsbefolkningens religiøsitet gjennom to formuleringer: De er ”troende uten tilhørighet”, men kan også ha ”en religiøs tilhørighet uten tro” (1994).[4] Den første formuleringen sikter til at mange har en privatisert gudstro, men liten grad av kirkelig tilhørighet. Den andre formuleringen viser til at svært mange vesteuropeere definerer sin identitet som kristen selv om de i liten grad er troende. Det eksisterer med andre ord en kompleks sammenkobling mellom selvbildet som sekulær og en identitet som kristen (ibid).

---

[3] Vi har mange eksempler på sekulære institusjoner som gir rom for religiøs praksis av ulik art uten at dette påvirker institusjonens grunnleggende prinsipper, eksempelvis bruk av turban i forsvaret, halalmat i fengsler osv.

[4] Det var Grace Davis (2002) som først beskrev religiøsitet i det sekulære Vest-Europa med formuleringen «believing without belonging», som viser til at mange bevarer troen, men i stadig mindre grad deltar aktivt i en religiøs institusjon. Den franske sosiologen Daniele Hervieu-Leger, samt skandinaviske forskere, har i tillegg introdusert begrepet «belonging without believing», med særlig tanke på situasjonen i de nordiske landene.

Ifølge Casanova oppfattes en synlig religiøs identitet som en kilde til bekymring ikke bare fordi det er noe annet enn en privatisert protestantisk trosidentitet, men fordi synlig religiøsitet i seg selv oppfattes som en motsetning til den europeiske sekularismen. Casanova mener de store forskjellene mellom USA, der religion sjelden er tema i debatter om integrering, og Europa, der religion er hovedtema, ligger i synet på modernitet og fremskritt: Modernitet og progressivitet er ikke direkte knyttet til sekularisme i USA, slik det er i Europa. I Europa vil for eksempel religiøse uttrykk mye raskere identifiseres av majoritetsbefolkningen som fundamentalisme fordi en kollektiv religiøs identitet allerede i utgangspunktet oppfattes som en trussel mot sekularisme. I USA er organiserte trossamfunn ikke definert som en motsetning til vestlig modernitet og derfor heller ingen trussel i seg selv, skriver Casanova. Casanovas poeng er at sekularisme bærer i seg mer eller mindre bevisste antireligiøse forestillinger som igjen fører til at unødvendig mye energi og engstelse rettes mot religion som fenomen i det nye, religiøst komplekse Europa.

Et eksempel som kan synes å underbygge Casanovas teorier, er debatten i Aftenposten i etterkant av avisens kronikkonkurranse i 2008. Konkurransen ble vunnet av Mohammad Usman Rana med kronikken ”Den sekulære ekstremismen”, som handlet om problemene ved å ytre seg på religiøst grunnlag i norsk offentlighet. Han skriver blant annet at norske muslimer blir avkrevd å ”nedtone sin religiøsitet i offentligheten og å modernisere og å overse troens grunnsetninger”. Han fremholdt at også kristne blir ”marginalisert under det liberale og sekulære hegemoniet”. Ikke bare Ranas tekst, men også det faktum at Aftenposten i det hele tatt trykket den, ble utsatt for knallhard kritikk av flere profilerte samfunnsstemmer. Antropologen Sindre Bangstad ser klare tendenser til at begrepet sekularisme, slik det brukes i norsk offentlighet, i tiltakende grad har antatt status av et ideologisk begrep (2009, s. 20). Som ideologi virker begrepsbruken inkluderende og ekskluderende i forhold til bestemte befolkningsgrupper, skriver han: ”De befolkningsgrupper som på mer eller mindre subtil måte ekskluderes hver gang mange norske offentlige intellektuelle tar ordet sekularisme i sin munn, har ofte det til felles at de tilhører den muslimske minoriteten i Norge” (Ibid). Til tross for forekomster av en manglende liberalitet i forholdet til sekularisme, er det rimelig å påpeke at sekularismens prinsipp om at et religiøst argument eller religiøse autoritetspersoner ikke har hegemoni, er vesentlig for å skape fellesrom i et religionspluralistisk samfunn.

”Sekulariseringstesen”, ideen om at religionene gradvis ville forsvinne i takt med moderniseringen, blir i dag stadig hevdet å være motbevist. Det dreier seg ikke om at offentlige institusjoner igjen legges under religionens domene, men om en tilsynelatende økende privatisert religiøsitet og en offentlig debatt som i stadig sterkere grad omfatter religiøs tematikk. Filosofen Jürgen Habermas mener for eksempel at sekulariseringstesen har oversett religionens betydning i det sekulariserte samfunn: religion skaper mening, håp og solidaritet mener han (2008). At religion bidrar til borgernes bevissthet om normer og solidaritet, er ifølge Habermas en god grunn til at en sekulær stat bør se det som viktig å behandle de religiøse ressurser på en forståelsesfull måte. Det innebærer en offentlig diskurs som tillater religiøs argumentasjon. Det kan se ut som om Habermas’ poeng har fått en viss grad av feste i den norske offentligheten: I mars 2010 ble Fritt Ord-prisen gitt til to muslimske debattanter, hvorav den ene, Bushra Ishaq, var leder for en muslimsk organisasjon. Lederen av Fritt Ord, Francis Sejersted, gir uttrykk for den samme tanken som Habermas når han begrunner prisutdelingen ved blant annet å si at tildelingen av prisen viser at det er og bør være rom for religiøse ytringer i det offentlige sekulære rom.

## 3. Religion i lys av migrasjon og integrasjon

Artikkelen ”Immigrant Religion in the U.S. and Western Europe: Bridge or Barrier to Inclusion?” bygger på en studie av religionsforskningen i USA og i Vest-Europa (Foner & Alba 2008). Forfatterne konkluderer med følgende forskjeller i henholdsvis amerikansk og europeisk forskning:

> Indeed, those studies that do focus on religion among today's immigrants overwhelmingly emphasize its positive role in smoothing and facilitating the adaptive process. The contrast with studies of immigrants in Western Europe could not be more striking. […] social science studies of religion and immigration in Western Europe, much like popular discourse on the subject, tend to stress the problems and conflict engaged by immigrants' religion and the difficulties that Islam poses for integration. (ibid., s. 360 – 361).

Både i USA og i Vest-Europa har det blitt publisert en rekke artikler som beskriver hvordan religiøse fellesskap er en arena for å opprettholde kulturelle tradisjoner fra et opprinnelsesland. Etniske tradisjoner blir inkorporert i religiøse fellesskap og slik blir religion et middel til å konstruere en egen kultur og identitet. En slik sammenveving av etnisk og religiøs identitet er i majoriteten av amerikanske studier tolket som en *positiv* faktor for integrasjon i storsamfunnet. Det vises blant annet til at de som er aktive i etniske og religiøse fellesskap også er svært aktive i lokalsamfunnet og har et tydelig samfunnsengasjement utover sin etniske/religiøse gruppe (ibid.). Studier fra USA fremhever også religiøse institusjoners betydning som nettverksformidlere når det gjelder arbeids- og boligmarkedet. I følge Foner og Alba er: ”the bottom line conclusion in the social sciences that religion helps to turn immigrants into Americans” (ibid., s. 265).

I Vest-Europa, derimot, beskrives religion i all hovedsak som et problem for immigrantminoriteter (ibid., s. 368). Det finnes selvsagt studier der forskeren setter sine funn opp mot negative stereotypier av religiøs tilhørighet, men som Foner og Alba påpeker, forholder selv disse studiene seg til en rådende diskurs om det motsatte.

Artikkelforfatterne mener forskjellene i forskningsresultater kan forklares med empiriske forskjeller i USA og Vest-Europa. De oppgir tre årsaker til at religiøs praksis virker integrerende for immigranter og deres etterkommere i USA, men ikke for immigranter i Europa: 1) Immigrantenes bakgrunn er ulik i Vest-Europa (muslimer) og USA (der en stor majoritet er kristne), 2) majoriteten i Vest-Europa har et mer problematisk forhold til religion og er langt mer sekulære enn i USA, og 3) historisk tunge relasjoner mellom stat og et dominerende trossamfunn i europeiske land har gjort det vanskeligere å inkorporere nye religioner enn hva som har vært tilfelle i USA (ibid. s. 361).

Majoriteten av immigranter i USA er kristne (75 %), mens muslimer utgjør den største religiøse minoriteten i Europa. Det vil si at der det i USA er kristne immigranter som statistisk sett sliter med integreringsvariabler som økonomi, utdannelse og arbeid (muslimer skårer relativt høyt på sosioøkonomisk status), er det muslimer som sliter i Europa. Forskjellene handler imidlertid ikke bare om immigrantgruppene, men også om majoritetsbefolkningen. ”A secular mind-set dominates in most Western-European countries,” skriver Foner og Alba, og mener altså at dette har direkte innvirkning på forholdet mellom religion og integrasjon (Foner & Alba 2008, s. 361). I et sekularisert samfunn vil grensene mellom den offentlige sfære og trossamfunnene være mindre flytende, og dette påvirker det enkelte trossamfunns muligheter til å fungere som brobygger med hensyn til inkludering i andre samfunnssfærer. Den siste forklaringen på forskjellene er knyttet til den konstitusjonelle juridiske relasjonen. Institusjonaliseringen av religionens forhold til staten påvirker forholdet mellom religion og integrasjon, hevder forfatterne.

Det er åpenbart viktige premisser som trekkes frem i Foner og Albas analyse av forskningen på de to kontinentene. I tillegg til den sosiale og historiske dynamikken de trekker frem, spesielt den allmennreligiøse forskjellen, tror jeg de ulike resultatene også har en viss rot i ulike utgangspunkt for forskningen. Når forskningen i Europa handler mest om hvordan en identitet som religiøs reflekterer diskriminering eller forsterker marginalisering, mens lignende studier i USA trekker frem positive aspekter ved en religiøs identitet, kan det muligens forklares med et utgangspunkt i en kollektivistisk versus en individualistisk orientering i selve studiene. Flere amerikanske studier har søkt å beskrive sosiale fellesskap med utgangspunkt i en menighet, mens europeiske studier i større grad har studert menigheter med utgangpunkt i samfunnet utenfor, I tillegg har kjønnsfokuset og diskrimineringsproblematikk stått sterkere i Europeisk integrasjonsforskning enn i USA, og følgelig gitt et mer problemfokusert forskningsfelt.

Forholdet mellom tilhørighet til religiøse fellesskap og integrasjon er et komplekst tema, og eksempler på både ”barrierer” og ”brobygging” finnes i norsk forskning.

## *En skisse over religionspluralismen*

I tillegg til flere mindre religiøse bevegelser, er alle verdensreligionene[5] representert i Norge. Den enkelte verdensreligion rommer igjen et stort mangfold av etniske, lingvistiske, kulturelle og trosmessige varianter. Religionshistorikeren Knut J. Jacobsen uttrykker mangfoldet på denne måten: ”Det finnes ikke buddhister, hinduer, kristne eller muslimer som sådan, de tilhører alltid spesifikke tradisjoner slik som srilankisk theravadabuddhisme, tamilsk shivaittisk hindutradisjon eller norsk kristen luthersk tradisjon” (Jacobsen 2001, s. 17).

I Norge registreres ikke trostilhørighet i statistikker over befolkningen, men på bakgrunn av registrering av medlemmer i de etablerte institusjonene samt et anslag over immigranter fra land der en bestemt religion utgjør majoritetsreligion, er det mulig å tegne et kart over religionspluralismen.[6]

Kristendommen, Norges største religion, har fått betydelig flere uttrykksformer som en følge av migrasjonen til landet. Først og fremst har Den katolske kirke fått et helt nytt mangfold blant sine ca. 57 000 medlemmer (2009). Denne kirken har på grunn av innvandringen og asylsøkere mer enn doblet sitt medlemstall de siste 15 årene. Polakker utgjør den største gruppen og vietnamesiske katolikker den nest største (Leirvik 2007, s. 24). St. Olav katolske menighet i Oslo har over 100 nasjonaliteter blant sine medlemmer, og tilbyr messe på flere språk. Kirken selv anslår at det finnes over 200 000 katolikker i Norge. Også de ortodokse kirkesamfunnene er i sterk vekst med ca. 7 700 organiserte ortodokse fordelt på seks menigheter. Den ortodokse kirke har ikke (slik den katolske har) en enhetlig global organisasjon med et overhode, men er organisert i selvstendige kirker med egne hierarkier og egne ledere som har utgangspunkt i ulike geografiske områder (Den russisk-ortodokse, Den

---

[5] «Verdensreligion» er et analytisk begrep for religioner som er utbredt i store deler av verden og har flere hundre millioner tilhengere. Religionshistorikeren Jonathan Z. Smith påpeker at en verdensreligion er en tradisjon som har oppnådd nok makt og tilhengere til å bli del av vår historie og til å forme, samhandle eller motarbeide den (Smith oversatt i Jacobsen 2001, s. 14). I tradisjonelle oppslagsverk defineres kristendommen, jødedommen, islam, hindusimen og buddhismen som verdensreligioner. I tillegg presenterer både bahai-religionen og sikhismen seg som verdensreligioner, og blir i flere nyere verk også definert som dette på grunn av sin geografiske utbredelse.

[6] Det finnes statistikk over trossamfunn som mottar statstilskudd, men dette er ikke identisk med hvor mange tilhengere av en religion som finnes i Norge da svært mange ikke er registrert i organisasjoner. Det er i hovedsak SSBs statistikk over landbakgrunn som brukes i forsøk på å tallfeste religionspluralismen. Da offentlig statistikk ikke kan registrere trostilhørighet, lages et anslag på bakgrunn av landbakgrunn – man antar altså at immigranter tilhører det opprinnelige hjemlandets majoritetsreligion. Se Daugstad og Østby: *Det flerkulturelle Norge. Et mangfold av tro og livssyn*, SSB 2009 (http://www.ssb.no/ssp/utg/200903/03/)

gresk-ortodokse osv.) (Thorbjørnsrud 2007, s. 157). De ulike menighetene i Norge er dermed tilknyttet selvstyrende kirker i andre land. Eksempelvis består den serbiske ortodokse menigheten av serbere underlagt kirkeledelsen i Serbia, den bulgarske består av bulgarere underlagt kirkeledelsen i Bulgaria osv. Ortodokse i Norge kommer fra flere land, flertallet er serbere og russere. Majoriteten har bakgrunn som arbeidsmigranter, men mange serbere kom som flyktninger i løpet av 1990-tallet (ibid.). Frikirkelige miljøer har også vokst som konsekvens av migrasjon. Pinsebevegelsen er den største og har flere av sine tilhengere fra afrikanske land (Laundal 2008).

Islam er den største minoritetsreligionen i Norge. Statistisk sentralbyrå regner med at ca. 160 000 innbyggere har bakgrunn fra muslimske land (Daugstad og Østby 2009). De fleste muslimer bor i Oslo, der 6-7 % av befolkningen på 560 000 er registrert i muslimske trossamfunn, og en undersøkelse av ungdommer i 8., 9. og 10. klasse viste at 17,6 % av elevene i 2006 definerte islam som sin religion (Jacobsen og Leirvik 2010, s. 257). Muslimer med røtter i Pakistan utgjør flertallet, og islams tidlige historie i Norge henger sammen med arbeidsmigrasjonen herfra. Tall fra SSB i 2009 viser følgende inndeling i forhold til landbakgrunn: Pakistan (30 100), deretter følger irakere (24 500), somaliere (23 600), bosniere (15 600), iranere (15 600) tyrkere (15 400), kosovo-albanere (12 500), afghanere (9 000) og marokkanere (7 800). I tillegg til dette lingvistiske og etniske mangfoldet er islam representert gjennom et mangfold ulike retninger og tolkningstradisjoner.

Islam har hatt en rask institusjonell etableringshistorie i Norge; det er slående hvor mange organisasjoner og foreninger som er dannet på få år. Den første moskeen i Norge ble grunnlagt av en gruppe pakistanere i 1972 (*Islamic Cultural Centre*), og den er også i dag en aktiv moské, med minst 4 000 medlemmer. Dagens største moské, *Central Jammat e Ahl e sunnat*, ble grunnlagt i 1974. I 2009 var det 37 ulike moskeer i Oslo, de aller fleste organisert etter etniske skillelinjer.[7] I løpet av 1990-årene ble det også grunnlagt en rekke islamske organisasjoner som arbeider og rekrutterer på tvers av etnisk tilhørighet.[8]

Buddhistforeningens nettsider oppgir at det er ca. 25 000 buddhister i Norge. 12 000 av disse var organisert i 2009. Buddhistene i Norge har bakgrunn fra Sri Lanka, Vietnam, Kambodsja, Thailand og Tibet. De vietnamesiske *mahayane*-buddhistene utgjør den største gruppen, og kom i hovedsak som flyktninger fra 1975 og fremover. Både de vietnamesiske og de thailandske buddhistene og den tibetanske buddhismen er etablert med templer med fastboende munker (Jacobsen 2001, s. 29). I tillegg finnes det mange buddhistforeninger, også disse knyttet til språklige etniske fellesskap. Mange av foreningene og organisasjonene er medlem av Buddhistforbundet, en paraplyorganisasjon uavhengig av etniske forskjeller.

Norge er det land i Norden som har flest sør-asiatiske hinduer, ca. 12 000, hvorav 5 200 var organisert i 2005 (ibid.). Hinduismen er en religion i diaspora i teologisk forstand (til forskjell fra for eksempel islam), det vil si at hinduene ideelt sett (og ofte på et rent mytisk plan) skal vende tilbake til sitt religiøse sentrum, India. I Norge har hinduene i Nord-Norge gjort seg offentlig bemerket gjennom arbeid i fiskeindustrien, men majoriteten av hinduer bor i Oslo. De fleste har bakgrunn i flukt fra krigssoner, fra Sri-Lanka (ca. 70 % er tamilhinduer herfra) eller Øst-Afrika. Fra India kom hinduene i hovedsak som arbeidsimmigranter på 1970-tallet. Hinduene er i lavere grad enn andre religiøse befolkingsgrupper organisert. Dette har både en teologisk og en migrasjonssosiologisk forklaring: Hinduene har ingen religiøs

[7] De er også organisert i henhold til religiøse retninger. For en innføring i ulike religiøse bevegelser anbefales Vogt 2000. I Døving 2005 finnes også en gjennomgang av religiøse hovedretninger (barelwi- og deobandibevegelsene) innen pakistanskdominerte moskeer i Oslo.

[8] Sjiamuslimene utgjør rundt 20 % av muslimene i Norge. De er representert gjennom fire ulike menigheter etter språklig og ideologisk tilhørighet. Det er hittil gjort svært få studier av sjiamuslimsk praksis i Norge. Kari Vogt beskriver etableringsprosesser, ellers finnes det en mastergradsoppgave basert på empiri fra det sjiamuslimske miljøet i Oslo (Strandhagen 2008).

forpliktelse til å besøke templer slik at ritualene like gjerne kan gjennomføres i hjemmet, i tillegg har hinduene i Norge et desentralisert bosettingsmønster (Jacobsen 2001, s. 89). Hindutempler er imidlertid etablert i Oslo, Bergen og Trondheim.

Blant de mindre religionene hvis tilstedeværelse også kan relateres til migrasjon, er sikhismen med 2 700 organiserte av ca. 4 500 med sikhbakgrunn og bahai- samfunnet med ca. 1 000 medlemmer. Det Mosaiske Trossamfund, som har en lengre historie i Norge enn de øvrige nye verdensreligionene, har ca. 900 medlemmer. Det er mellom 1500 og 2000 jøder i Norge.

## *Institusjonell etablering*

Studier av den institusjonelle etableringen har vist hvordan enkelte migrasjonsmiljøer organiserer seg i en menighet og hvilke utfordringer og muligheter som kan ligge i møte med det norske samfunnet. Slike studier har først og fremst fokusert på hvilken betydning religiøse institusjoner kan ha *utover* å ivareta religiøse funksjoner. De beskrives som viktige arenaer for tilhørighet gjennom å fungere som samlingssteder i forbindelse med etniske høytidsdager, og som sentre for språk og tradisjonsformidling.

De første muslimske organisasjonene var velferdsforeninger, og innenfor det pakistanske miljøet ble det etablert flere slike på begynnelsen av 1970-tallet. De tidlige pakistanske velferdsforeningene så også religiøse tilbud som del av sine oppgaver og organiserte religiøse seremonier; *id*-feiringer, leie av lokale til bønn under ramadan o.l. Slike organisasjoner eller foreninger har hatt enorm betydning i etableringsfasen. De muslimske velferdsorganisasjonene var viktige utgangspunkt for de første islamske organisasjonene. Det var ofte menn med styreverv i slike foreninger som tok initiativ til etableringen av de første moskeene og medlemmene fulgte med. Religionshistorikerne Sissel Østberg og Kari Vogt har for eksempel vist hvordan moskeene fungerer som sosialt møtested (Vogt 2000, Østberg 2003).

Jacobsen har tilsvarende beskrevet hindutemplenes betydelige rolle i å overføre religiøs kunnskap mellom generasjoner og å gi barna en hinduistisk religiøs identitet (2001, s. 112). Han viser også til det vietnamesiske buddhistiske tempelet som ivaretar *kulturelt* betingete ritualer, og tamilenes tempel der barna gis leksehjelp og morsmålsopplæring, for å nevne noen eksempler. De ulike tros- og livssynssamfunnene ivaretar også en del formelle samfunnsoppgaver som vigsel og gravferd.

Etableringshistoriene viser en tydelig sammenheng mellom etnisitet og religiøse fellesskap. De religiøse organisasjonene speiler med andre ord i stor grad etnisk og nasjonal bakgrunn. Jacobsen illustrerer dette tydelig gjennom et eksempel fra hentingen av en relikvie av Buddha til Norge. Viktig i buddhismen er troen på at bønn ved relikvier vil gi religiøs belønning. En relikvie i Norge ville dermed gi alle buddhister her tilgang til et middel for å sikre seg en bedre gjenfødsel. Det er derfor bemerkelsesverdig, skriver Jacobsen, at det ved innvielsen av relikviet utelukkende var tilstedeværelse fra vietnamesiske buddhistiske miljøer: ”Dette viser hvor lite samkvem det er mellom de ulike buddhistiske etniske gruppene,” fortsetter han (Jacobsen 2001, s. 51).

Moskeene og islamske sentra er som vist også i hovedsak etablert på basis av etnisitet, språk og nasjonalitet snarere enn på en pan-islamsk grunntanke. Vogt viser hvordan nyankomne muslimer som for eksempel somaliere raskt etablerer egne moskeer framfor å ta kontakt med de som allerede var etablert. I Oslo finnes det flere ulike pakistanske moskeer, marokkanske, tyrkiske, bosniske, arabiske, irakisk-dominerte, en albansk, en gambisk og en somalisk. Mange av moskeene har filialer i andre norske byer, eller de tilhører en større organisasjon i det opprinnelige hjemlandet.

Migrasjon fører også til nye grenser eller opphør av grenser mellom religiøse institusjoner. Eksempelvis ble en del høytider i den første etableringsfasen feiret i felleskap

mellom sjia- og sunni-muslimer fra Pakistan, og sjia-muslimene brukte sunnienes moské til gjennomføring av sine gravferdsseremonier, noe som aldri var tilfelle i Pakistan (Vogt 2000, s. 141). Et annet eksempel er tamilhinduenes bruk av den katolske kirken i tiden før de fikk egne templer. Hinduene både i Oslo og Bergen brukte den katolske kirkens bygg til å gjennomføre gravferdsritualene (2001, s. 109).[9] I takt med at de ulike retningene etablerte sine egne menigheter, har imidlertid grensene for religiøse retninger igjen blitt tydeligere.

Det er nettopp i forholdet mellom etnisitet og religiøs identitet vi ser de største tids- og generasjonsmessige endringene i en del migrasjonsmiljøer. Slik avsnittet om identitet vil vise, har flere studier illustrert hvordan den religiøse identitetsfaktoren gjennomgår klare brytninger med hensyn til etnisk og kulturell tilhørighet. Når det gjelder institusjonell etablering, viser dette seg i at stadig flere religiøse organisasjoner får sitt utgangspunkt i en religiøs identitet frikoblet fra en nasjonal eller etnisk migrasjonshistorikk, altså bestående av medlemmer med migrasjonshistorikk fra ulike land.

Typisk for trosfellesskap som etableres kort tid etter migrasjon, er tendensen til å vektlegge tradisjonelle og kulturelle aspekter ved religionsutøvelsen. Religiøse ledere må hentes fra det opprinnelige hjemlandet, og deres kunnskap om det nye samfunnet er minimal. Etter hvert som årene i Norge blir flere, gjennomgår de aller fleste trossamfunn ulike tilpasningsprosesser. Endringer som også kan påvirke trosforestillinger.

## *Troslære i endring*

Migrasjon kan føre til nye former for teologisering av erfaringer. Dette vil si at immigranter og flyktninger forklarer en ny og usikker tilværelse gjennom religiøse begreper, og at et religiøst livssyn dermed får en større betydning. Religionshistorikeren Anne Fjeldstad har for eksempel vist hvilken ny betydning religion fikk for flere muslimer med flyktningbakgrunn fra Bosnia-Hercegovina. Hennes informanter forteller om en økt religiøs søken etter migrasjonen (Fjeldstad 2007).

Den religiøse praksisen som i opprinnelige hjemland var en selvfølgelig del av hverdagen, må for immigrantene tilrettelegges for og reproduseres på ny. Dette fører ofte til et mer bevisst forhold til innholdet og utøvelsen av ens religion. Jacobsen peker på interessante teologiske endringer som følge av en slik prosess. I diaspora oppstår det behov for å etablere dogmer og felles trosutsagn fordi man er i omgivelser hvor andre religioner defineres ut fra *tro* til tross for at dette i mange religioner ikke står sentralt (2001, s. 112). I forbindelse med dette ligger det en kime til forenkling av trosinnholdet: Ved å finne språklige uttrykk som kan formidle religionens sentrale lære og samtidig kommunisere til generasjoner som ikke lever i en kultur dominert av denne læren, finner teologiske forenklinger sted (ibid).

Materiale fra en nylig publisert undersøkelse om overgangsritualer i ulike tros- og livssynssamfunn viser eksempelvis hvordan etableringen av rituell praksis i et nytt samfunn førte til en ny forståelse av trosinnholdet i flere av trossamfunnene (Plesner og Døving 2009). Når rituell praksis skal reetableres, studeres kildene, og menigheten får et nytt bevisst forhold til hvilken praksis som beskrives i de religiøse forskriftene og hvilken praksis som kan tilskrives nasjonale eller etniske tradisjoner. Flere rituelle ledere har pekt på at deres rituelle praksis i Norge er i større samsvar med troslæren enn den var i deres opprinnelige hjemland.

Religionshistorikeren Anne Sofie Roald viser med referanse til muslimer i Sverige hvordan mangelen på religiøse lærde i samspill med påvirkning fra svenske verdier som likestilling mellom kjønn og demokrati, har ført til et nytt konseptuelt forhold til islams kilder (2009). Det er ikke kildenes (Koranens og hadithlitteraturens) status som hellige som endres,

[9] Jacobsen viser også til at katolske tamiler hadde utviklet språkskoler og kulturgrupper knyttet til menigheten og at tamilske hinduer benyttet seg av disse. Dette ser Jacobsen som et eksempel på at en kulturell identitet var viktigere enn en religiøs identitet for tamilhinduene i den første etableringsfasen.

men retten til og metoden for å tolke dem. Roald bruker formuleringen ”individualisering av sharia-loven” og viser til at den enkelte muslim enten kan velge seg en autoritet som han eller hun synes passer, eller selv søke opp de religiøse kildene for egen tolkning.[10] Roald beskriver ikke bare en interessant endring i forholdet mellom trossystem og autoriteter, men også en prosess der religion skilles fra kultur: Når det stilles klare kritiske spørsmål ved tolkningstradisjoner, avgrenses også det religiøse budskapet tydeligere fra en tids- og stedsbestemt kontekstualisering.

Religionshistorikeren Ram Gupta viser til en lignende, men i mindre grad entydig tendens blant unge hinduer i Norge (2006). Generelt for hinduene i Norge, skriver han, er at kategorien religion er sammenflytende med kategorier som kunst, familie, dagligliv, kultur osv. Hinduismen har hva man kan kalle en altomfattende religionsforståelse. Gupta finner imidlertid tegn på at overlappingen mellom religion og kultur er i ferd med å endres blant unge hinduer og kaller dette en ”de-linking”. Det vil si at religion skilles ut som et autonomt fenomen. Det er gjennom den *måten* de unge informantene snakker om religion på, snarere enn i form av en bevisst og selverklært identitetskonstruksjon at Gupta ser tegn på en dyptgripende endring av religionsforståelsen. Gupta mener endringen kan forklares gjennom tre faktorer: 1) *Strukturelt*. Fordi en minoritetsreligion har sine templer og arenaer for praksiser på siden av majoritetssamfunnet, må religionen aktivt oppsøkes og dermed fremstår den som mer avgrenset og autonom. 2) *Ekstern påvirkning*. Påvirkning fra det norske samfunnets religionsforståelse. 3) *Reformtenkning* innad i den religiøse tradisjonen. Reformbevegelser har vært preget av ideen om at religion og tradisjon konseptuelt kunne separeres (ibid., s. 117 – 121). Disse tre faktorene er alle sentrale som ledd i forståelsen av teologiske endringer, men utgjør også aspekter som langt på vei kan forklare endringer i religiøs praksis.

## *Rituell praksis*

Migrasjon handler i vesentlig grad om brudd og endring; så også i (re)etableringen av rituell praksis. Ritualer er konservative handlinger, de er omhegnet av institusjoner, normative tekster og kulturelle konvensjoner som sørger for at de blir utført slik de skal. Dette betyr at ritualer er en *beskyttet* form for handling. Ritualer kjennetegnes – og har mye av sin verdi – ved å bli forstått som *tradisjon*, som noe som etablerer en kontinuitet med fortiden. At ritualer er både beskyttet og definert som tradisjon, kan gjøre endringer problematiske. Forholdet mellom endring og tradisjonsbundet handling har derfor vært et sentralt tema i studiet av religion og migrasjon.

Slike studier legger ofte vekt på ritualenes funksjon som meningsskapende handlinger fordi de muliggjør for individet å se sine erfaringer i sammenheng med et sosialt fellesskap (Berger 1967, s. 119). Flere studier har handlet om i hvilken grad ritualer i det nye landet fungerer som de skal. Eksempelvis finnes flere studier av rituell praksis hos henholdsvis muslimer og hinduer i Nederland og England som viser at ritualene i mindre grad lykkes i det nye landet enn de gjør i det opprinnelige hjemlandet (Dessing 2001og Gardner 2002). I sin studie av overgangsritualer blant muslimer i Nederland introduserer for eksempel Nathan Dessing begrepet *ritual attrition* (rituell forvitring) (Dessing 2001, s. 183, 186 – 190). Ved hjelp av dette begrepet, opprinnelig brukt i lingvistisk forskning, beskriver hun hvordan det rituelle repertoaret innenfor en migrasjonssetting blir redusert i størrelse og variasjoner sammenlignet med ritualene i det opprinnelige hjemlandet. Immigrasjonskonteksten har med andre ord ført til en forminskning og fortæring av overgangsritualene, hevder Dessing. Dette

[10] Å søke svar hos en religiøs lærd hvor som helst i verden eller selv finne kilder, er en konsekvens av informasjonsteknologien som selvsagt også gjelder for muslimer utenfor Europa.

begrunner hun med ritualenes nye kontekst, bortfall av rituelle elementer og et fravær av kompetansepersonell.

Immigrasjon innebærer nødvendigvis endring, men ikke nødvendigvis en rituell fortæring slik Dessing beskriver. I den tidligere nevnte rapporten om rituell praksis blant ulike tros- og livssynssamfunn, vises en overraskende fleksibelitet hos rituelle ledere i synet på ritualenes formelle krav. Selv om de fleste representanter for immigrantmenigheter kunne peke på klare forskjeller mellom rituell praksis i det opprinnelige hjemlandet og i Norge, ble dette ikke nødvendigvis omtalt som noe negativt (Plesner og Døving 2009). Flere av informantene bak rapporten pekte på den betydningen fellesskap, nettverk og tradisjoner fikk i et miljø med migrasjonsbakgrunn, og at overgangsritualene som feirer slike fellesskap ble tillagt en ekstra positiv betydning de ikke var ladet med i det opprinnelige hjemlandet. Dette samsvarer med en studie av gravferdsritualer blant norskpakistanere (Døving 2005). Studien viste at den rituelle praksisen hadde endret seg på vesentlige punkter, men også utvidet sitt repertoar og inkorporert mange nye rituelle elementer.

Et sentralt spørsmål for ritualstudier i migrasjonsmiljøer har vært hvorvidt medlemskap i trossamfunn og utøvelse av ritualer fører til avsondrethet, eller om det kan fremme integreringsprosesser i forhold til et større samfunn. Her er det ulike syn blant forskere. Flere internasjonale forskere har konkludert med at religiøs praksis fører til et fokus innover i gruppen og befester en status og identitet som marginalisert. Å være medlem i et trossamfunn kommuniserer med andre ord opposisjon og avsondrethet i forhold til et majoritetssamfunn. Den tyske forskeren Schiffauer beskriver for eksempel tyrkiske immigranters deltagelse ved religiøse ritualer på følgende måte: ”When the rituals are performed by the diaspora, they are usually against society and mainly out of concern for one’s fate in the hereafter” (Schiffauer 1988, s. 152).

Roald (2009) viser også til sammenhengen mellom rituell praksis og bekreftelse av en minoritetsstaus, eller *minoritetstänkande*. Hennes hovedeksempel er muslimske ekteskapsritualer. Hun mener vigselsretten gitt til muslimske trossamfunn fører til en sementering av tradisjoner og at dette skaper et skille mellom muslimer og majoritetsbefolkningen. Det religiøse ekteskapsritualet innehar juridiske implikasjoner (først og fremst ved skilsmisse) som fører til avsondring fra de individuelle rettighetene majoritetsbefolkningen i praksis har (ibid., s. 77 – 78 og 81) Et annet trekk som underbygger statusen som minoritetsgruppe, er det arrangerte ekteskapets orienteringer innad. Sosiologen Anja Bredal har i en avhandling om arrangerte ekteskap beskrevet hvordan norsk-asiater på tvers av religiøs tilhørighet gifter seg med personer som kommer fra foreldrenes opprinnelige hjemland (2006).

Schiffauer og Roald har med stor sannsynlighet rett i at rituell praksis uten referanser i en nasjonal offentlighet tydeliggjør ens status som minoritet. Det er likevel viktig å nyansere: Bevisstheten om ”annerledeshet” (at ens ritualer er annerledes enn majoritetens) trenger ikke å kommunisere opposisjon eller segregering. Forskningsmateriale som tar utgangspunkt i begravelsesritualer viser at ritualene i motsetning til å virke fremmedgjørende ofte har en klar integrerende funksjon i det de involverer samarbeid med norske institusjoner og inkluderer ikke-muslimer i seremonien (Døving 2005).

Antropologen Gert Baumann (1992) har også pekt på ritualenes potensiale som bindeledd mellom minoritetsgrupper og et større samfunn. Ifølge Baumann har antropologisk forskning sett på ritualer som en ”act internal to the category or group that celebrates it or celebrates itself through it” (1992, s. 98). Med arven fra Emile Durkheim har det vært en overfokusering på ritualer som gruppeorienterte gjennom oppmerksomhet rundt ritualenes introverte karakter. Dette har skygget for kunnskapen om at ritualer svært ofte innehar en relasjon til *outsiders*. Ritualer er ikke nødvendigvis en bekreftelse av gruppeidentitet gjennom å markere en avsondring fra storsamfunnet, men kan tvert i mot være en form for forhandling

over relasjoner og kulturelle verdier i forhold til *de andre*. Et pluralistisk samfunn gir derfor en spesielt god grobunn for utvidelse av ritualer. Baumann mener altså at religiøs praksis ofte er rettet mot dem utenfor gruppen. Han beskriver i en artikkel om ritualer i immigrasjonskontekst hvordan hinduer og sikher fra Punjab adapterer elementer fra engelske ritualer, som julaften og bursdagsfeiringer (1992). Baumanns hovedargument er at ritualer innenfor et flerkulturelt samfunn også handler om å kommunisere ut over ens religiøse gruppe, og at bruk av de andres rituelle symboler og elementer er en måte å gjøre det på. Rituell handling innebærer ofte integrerende *forhandlinger* der kontaktnett og kunnskap mellom etniske og multietniske aktører skapes og bekreftes.

## *Identitet og kjønn*

Mange immigranter kommer fra et samfunn der deres religiøse identitet er del av majoritetens identitet. Opplevelsen av å ha en plutselig synlig (og ofte påført) religiøs identitet er en felles erfaring for mange i minoritetsbefolkningen. En slik synlighet kan ligge i et navn man bærer, i stadige spørsmål om å forklare ens religion eller i den generelle posisjon ens religion har i det nye landet. Forholdet mellom en minoritetsbevissthet og en religiøs identitet har utgjort tema i flere studier. Identitetskonstruksjon blant unge religiøse muslimer utgjør hovedtematikken i denne forskningen.

Et fenomen i møte mellom religion og integreringsprosesser er oppblomstringen av religiøse foreninger blant unge muslimer (eksempelvis Muslimsk studentsamfunn, Somalisk studentsamfunn og IslamNet ). I mange av disse foreningene er det et sentralt prosjekt å etablere både en religiøs identitet som muslim, og en identitet som integrert norsk statsborger.

I det som kan kalles en aktiv identitetskonstruksjon, ser man innad i muslimske organisasjoner et forsøk på å definere religion som en autonom størrelse, noe som er avgrensbart fra kultur og politikk. Det stilles et eksplisitt spørsmål om hva som kan defineres som religion og hva som er foreldrenes tradisjoner fra opprinnelsesland. Antropologen Christine Jacobsen har på bakgrunn av et feltarbeid blant unge muslimer i Oslo beskrevet denne prosessen. Hun mener islam er i ferd med å bli *gjenoppfunnet.* Med det mener hun at unge, aktive muslimer forhandler frem hva hun kaller en *ny norsk-muslimsk subjektsposisjon* (2002, s. 81, 86.). Det Jacobsen beskriver, er et stadig klarere skille mellom religion og nasjonal/etnisk kultur. Med utgangspunkt i et slikt skille kan unge muslimer forhandle frem ulike definisjoner av det å være muslim.

Jacobsen betrakter islam som en *diskursiv tradisjon*, og mener med det at betydningen av hva det vil si å være muslim dannes gjennom argumentasjon rundt hva som skal gjelde som den rette tolkningen av islamske kilder (2002, s. 41 – 42). Islam fungerer med andre ord ikke som et statisk idésystem som overføres fra generasjon til generasjon, men er en tradisjon som står i et dynamisk forhold til det norske samfunnet.

Sosiologen Mette Anderssons studie av identitetsarbeid blant pakistanske studenter i Norge viser også hvordan islam som religion defineres vekk fra pakistansk tradisjon. Studentene var særlig opptatt av foreldregenerasjonens misbruk av religion for å underbygge strenge kulturelle koder som tvangsekteskap eller undertrykking av kvinner (2006, s. 44 – 45). Den bevisste atskillelsen av religion og kultur handler i stor grad om å fjerne synonymrekken muslim = immigrant = pakistaner/marokkaner/iraker osv. Målet er at den religiøse identiteten som muslim skal bli like selvsagt sammen med betegnelsen innfødt og norsk. De danske religionshistorikerne Lassen og Østergaard beskriver lignende miljøer i Danmark, der unge danske muslimer refererer til sine foreldre som *kulturmuslimer* (2006, s. 206).

De unge og ofte tverrnasjonale muslimske foreningene kan absolutt sees som del av en integrasjonsprosess. Ikke bare diskuteres svært ofte forholdet mellom religiøs lære og identitet og det norske samfunnet, men foreningene i seg selv bruker norsk som hovedspråk, og er ofte etablert innenfor større nasjonale institusjoner (som for eksempel et universitet). Tematikk og

debattform innenfor slike religiøse miljøer handler i stor grad om tilpasning til storsamfunnet – og det multikulturelle samfunnet. Det er ikke snakk om integrasjon i form av assimilasjon, tvert imot synes det som om en minoritetsidentitet som muslim blir sterkt understreket, men samtidig blir ens andre identiteter knyttet tydeligere til flere samfunnssfærer, og bevisstheten om ens plass i et pluralistisk samfunn ser ut til å øke. De religiøse foreningene virker også integrerende i den forstand at medlemmene ofte går på tvers av etniske og nasjonale grupper (Lassen og Østergaard 2006,s. 210). Som følge av å være organisert, får medlemmene dessuten representanter som enten selv oppsøker eller blir oppsøkt av journalister, og slik både norsk, svensk og dansk materiale viser, har disse miljøene tilgang til samfunnsdebattene på en helt annen måte enn foreldregenerasjonen.

Identitet formes selvsagt i et dynamisk forhold til samfunnet, og opplevelse av *påført identitet* er et sentralt aspekt i identitetskonstruksjonen blant minoritetsbefolkningen. Sosiologen Rojan Ezzati (2009) viser for eksempel hvordan storsamfunnets forståelse av muslimer i etterkant av 11. september fører til bestemte former for identitetskonstruksjon og posisjonering. Når moderate muslimer, som utgjør flertallet, ikke lenger er interessante i mediene, påvirker dette hvordan en kommuniserer egen posisjonering og identitet. Ezzati identifiserer fem posisjoneringsmønstre blant sine muslimske informanter: 1) *Utforskeren* (samfunnets fokus på islam fører til økt nysgjerrighet på hva islam er, og inspirerer til studier av kildene), 2) *Talsmannen* (forsvareren av islam, som påtar seg et ansvar for å oppklare feilaktige opplysninger om muslimer), 3) *Demonstratøren* (viser gjennom handling at han ikke er som stereotypien av muslimen), 4) *Strategen* (underkommuniserer enkelte av sine kjennetegn for å unngå stigmatisering) og 5) *Unnvikeren* (unngår konfrontasjoner) (ibid., s. 106).

Det er selvsagt store variasjoner i oppblomstringen av muslimske organisasjoner som former identiteter, noen er strengt fundamentalistiske, andre reformpregete. Islam i Europa er med andre ord ikke bare representert gjennom reformbevegelser, men også som konservative strømninger som slår rot blant unge muslimer. Dette berøres nærmere i avsnittet om euro-islam.

## *Kjønn* [11]

Både kristendommen, jødedommen og islam er historisk sett klart patriarkalske religioner. Kjønnsrollemønstrene som kommer frem i de hellige skriftene, reflekterer skriftenes historiske samtid, men fordi de regnes som hellige, blir også deres ord om kjønn ofte regnet som uttrykk for Guds vilje og for en naturlig orden (Sky 2007, s. 92). Endring av kjønnsroller innad i religiøse miljøer er derfor gjerne forbundet med nytolkning av kildene, og det er først og fremst i tolkningsarbeidet at vi finner en ny kjønnsidentitet vokse frem.

Anderssons (2006) studier av muslimske studentmiljøer viser at tendensen til å skille religion fra nasjonale tradisjoner er sterkere blant kvinner enn menn. Dette mener hun er fordi den pakistanske kulturen har en større romslighet for alternative livsformer og roller for menn, og at behovet for kulturell avstandtaken dermed er mindre viktig. Kvinner har mer å vinne på å bruke nytolkninger av og referanser til religiøse tekster for aktivt å vise til undertrykkende tendenser i kulturen som ikke kan legitimeres med islam (ibid., s. 46 – 47). Anderssons studie viser med andre ord religion som del av både en frigjørings- og en integreringsprosess.

Guptas materiale, som er basert på intervjuer med unge hinduer i Oslo, viser også til en kjønnsmessig forskjell med hensyn til religiøsitet og endring. Gupta finner at flere kvinner enn menn har endret sin konseptuelle forståelse av hinduismen. Religionen forstås både som mer individualistisk og mer universell. Det vil si at kvinnene i større grad skiller den religiøse

[11] Temaet kjønn og religion berøres også i kapittelet om juridiske aspekter ved religionsmangfoldet.

læren fra en etnisk og kulturelt basert identitet. Gupta peker på mulige forklaringer, som at kvinner viser mindre interesse for kasteinndeling og annen form for makthierarkier enn menn. Det er imidlertid rimelig å anta at de samme faktorene som Andersson er inne på i tolkningen av muslimsk ungdom, også gjelder for hinduene.

Det er store forskjeller innad i ulike menigheter når det kommer til kvinner og menns deltagelse i religiøst rituelt liv. Dette kan knyttes både til teologiske tradisjoner eller til migrasjonsmønstre. I motsetning til hinduene og muslimene som først var representert gjennom mannlige arbeidsmigranter, ble den thailandske buddhismen etablert gjennom kvinner som var kommet i forbindelse med ekteskap med norske menn. Den Thailandske Buddhistforeningens tempel, *Wat Thai*, er etablert av kvinner og det er kvinner som i hovedsak er aktive i styret av templet.

En studie av to frikirkelige menigheter der majoriteten av medlemmene har migrasjonsbakgrunn fra Afrika, viser også til aktive kvinner. Samtidig er menigheten en arena der tradisjonelle kjønnsroller blir formidlet, bekreftet og forsterket. Både kvinnene selv og pastorene (gjennom sine taler) kobler et tradisjonelt afrikansk kjønnsrollemønster til evangeliske kristne dyder (Laurdal 2008). Livet i menighetene vedlikeholdt dermed kjønnsroller som kvinnene anså som gudegitte (ibid., s. 82).

Temaet kjønn og religion har en tendens til å handle om kvinner, men også menn har et kjønn, og i flere nyere mastergradsarbeider har den mannlige muslimske identiteten vært i fokus. Disse viser at også menn etterlyser nytolkninger av skrifttradisjoner. En studie av maskulinitetsidealer og identitet blant muslimske menn i Oslo viser for eksempel at omsorgsidealer og ønske om omsorgsroller er sterkt til stede til tross for at dette tradisjonelt er lite betont i den islamske mannlige forsørgerrollen (Skarsaune 2006). Et annet aspekt er den identiteten man blir tillagt. Ezzati beskriver for eksempel hvordan muslimske menn opplever å bli tillagt politiserte og kjønnsbestemte identiteter i etterkant av 11. september (2009).

## *Transnasjonalitet*

Det er noen aspekter ved religion, som hellige tekster, ritualer og sterke symboler, som fører til en endringsmessig treghet. Religion er derfor et godt utgangspunkt for å studere transnasjonalitet: Det er lett å kjenne igjen praksis og forestillinger som har holdt seg relativt stabile på vandring over grenser.

Flere religiøse menigheter er transnasjonale organisasjoner som har sine autoriteter og sitt normgivende sentrum utenfor Norges grenser. Slike transnasjonale nettverk kan sørge for en form for stabilitet og endringsmotstand innenfor religiøse grupperinger. Transnasjonale religiøse nettverk kan dermed ha en konserverende effekt fordi de sørger for å markere en grense mellom et religiøst hellig innhold og den konteksten religionen praktiserer innenfor.

Det transnasjonale aspektet ved religion er ikke bare konserverende. Som vist i avsnittet over, har reformbevegelser blant andre- og tredjegenerasjons muslimer i Europa sammenheng med ideer som sirkulerer i hva man kan kalle transnasjonale religiøse diskurser. Flere studier viser hvordan innholdet i denne transnasjonale diskursen nettopp er en symbiose mellom islamske tekstlige kilder og vesteuropeiske kulturer (se blant annet Allievi og Nielsen 2003 og Jacobsen 2006).

Antropologen Berit Thorbjørnsrud har tematisert betydningen av transnasjonale religiøse normer i boka *Evig Din? Ekteskap og samlivstradisjoner i det flerreligiøse Norge* (2005). Bokas utgangspunkt er et vedtak om en endring av ekteskapsloven gjort i Stortinget i 2003. Stortinget vedtok at alle må undertegne på at ekteskapet de inngår er frivillig og at det gir ektefellene lik rett til skilsmisse. Lovendringen hadde en god hensikt, nemlig å forhindre at muslimske kvinner ble fanget i et ekteskap de ville ut av. Kunnskapen om at en del muslimske kvinner hadde fått sivil skilsmisse, men at dette ikke var blitt respektert fordi mannen ikke hadde gått med på en islamsk skilsmisse, lå til grunn for vedtaket.

Det er ikke lov å utstede religionsspesifikke lover, altså noe som bare skal gjelde for muslimske trossamfunn, så kravet fra Stortinget var at alle trossamfunn skulle undertegne den nye klausulen. Vedtaket viste seg umiddelbart å rokke ved loven om retten til religionsfrihet, og det var først og fremst katolikker, jøder, sikher og store deler av de frikirkelige miljøer som følte at den religiøse familieretten ble krenket ved å bli pålagt å formelt legitimere skilsmisse som del av ekteskapsinngåelsen. Deres normer for ekteskapet var ikke befestet i en nasjonal juridisk sammenheng, men hadde sin kilde i transnasjonale religiøse samfunn. For sikher vil et fokus på skilsmisse på bryllupsdagen være uheldig for ekteskapets fremtid, for jøder er det med grunnlag i religiøs lov umulig å inngå en slik klausul, og for katolikker ville ekteskapet rett og slett ikke være gyldig dersom de skrev under på skilsmisseretten. Pavens transnasjonale normgivning viste seg (ikke overraskende) å ha langt større betydning for representanter for trossamfunnet enn den norske, nasjonale. Formuleringene ble til slutt endret slik at partene kun må underskrive på at de gifter seg av fri vilje og følger norsk lov, formuleringen ”rett til skilsmisse” ble altså fjernet.

De aller fleste religiøse transnasjonale nettverk befinner seg imidlertid ikke på et institusjonalisert nivå, men på individ- og familienivå (Ebaugh og Chafetz 2002, s. 167.). Jeg sikter her til familiers organisering av bryllup, dåp eller andre religiøse ritualer i det opprinnelige hjemlandet, pilegrimsreiser eller anskaffelser av religiøst materiell fra et annet land.

Religiøse ritualer handler i stor grad om å utføre en handling så korrekt som mulig, det vil si så formlikt som mulig. I de tilfeller der den nye omgivelsen umuliggjør en viss grad av formlikhet, kan nettopp transnasjonal aktivitet være en løsning. Det en familie ikke får gjort i Norge, kan resterende slekt utføre *på vegne* av dem i familiens opprinnelsesland.

## *Religion i offentlig debatt – hijab, et eksempel*

Religionspluralismen har også blitt en del av den offentlige debatt i Norge. Kristendommen har vært i fokus gjennom debatter om statskirkens fremtid, demonutdrivelse, healing, engleskoler, homofili og grenser vis-à-vis nyreligiøsitet (Kraft 2010). Den katolske kirke fikk i 2010 sine regler om sølibat og skriftemål offentlig debattert, Det Mosaiske Trossamfund har vært representert med fokus på forholdet mellom dyrevern og kosherslakt og hindutemplet på Lørenskog ble satt i sammenheng med politisk virksomhet på Sri-Lanka. Det er like fullt islam som har dominert den offentlige debatt med temaer som halalmat i fengsler, ”snikislamisering”, homofili, bygging av moskeer, moralpoliti – eller bruken av hijab.

Retrievers innholdsanalyse viser at en tredjedel av alle artiklene om innvandring og integrering handler om religion, og først og fremst islam (årsrapport fra IMDI 2009). Muslimer utgjør ca. 3 % av den norske befolkningen, like fullt forekom ordene *muslim* og *islam* i 2009 oftere i mediene enn ordet fra den største nyhetssaken, nemlig *svineinfluensa*, og omtrent like mange ganger som navnet på statsministeren uten at det i løpet av dette året hadde inntruffet spesielle samfunnskonflikter knyttet til islam eller muslimer.

Hijaben er utvilsomt et tegn på islams tilstedværelse. Utover dette er hijaben et mangetydig symbol med ulikt innhold for både brukere og de som mener noe om bruken. Hijaben kan eksempelvis symbolisere en religiøs vekkelse både i reformorienterte og i fundamentalistisk orienterte bevegelser, eller den er kun et plagg som videreführer en familiekultur. Den kan tolkes som et tegn på en islamiseringsprosess som utfordrer det liberale samfunn, eller som tegn på mangfold i et liberalt samfunn. Ulike forståelser av hva hijaben symboliserer er representert i debattene om hvorvidt den bør kunne brukes i ulike offentlige sektorer.

Hijabdebattene er tilbakevendende, men to store hijabdebatter skiller seg ut: En i 2004 som hadde et direkte utgangspunkt i Frankrikes innføring av forbud mot bruk av hijab i det offentlige rom og en i 2009 som dreide seg om hvorvidt hijab kunne bli del av norsk

politiuniform for de som måtte ønske det. Det som først og fremst skiller de to debattene er den økte deltakelsen fra hijabbrukere i 2009-debatten.

I 2004 var de aller fleste tekstene om hijab basert på uttalelser fra politikere eller samfunnsdebattanter som tok stilling til hvorvidt hijab burde tillates eller ikke i offentlige institusjoner. De stemmene som i 2004 var mest negative til hijaben, argumenterte i hovedsak ut fra et kjønnsperspektiv. Argumentasjonen bar verken spor av innvandringsfiendtlighet eller antydninger til at muslimers tilstedeværelse truet det norske liberale samfunnet, men den var en videreføring av det synet feministiske bevegelser tradisjonelt har hatt i forhold til religion generelt, nemlig at de er patriarkalske og derfor ikke bør ha gjennomslagskraft i offentlig sfære.

De fleste avisenes ledere og reportasjer hadde imidlertid en gjennomgående positiv vinkling på hijaben. Hijaben (som titt og ofte ble kalt skautet) ble gjerne omtalt som et stykke stoff som handlet om folks rett til å vise sin identitet. De som forsvarte bruken av hijab, tilbakeviste påstander om undertrykkelse og viste til muslimske kvinner som bar hijab *og* hadde høy utdannelse og deltok i samfunnslivet.

Samlet sett var hijabdiskursen i 2004 sentrert rundt klare todelinger forbundet med kvinners likestilling: kollektiv makt (press fra patriarkalske miljøer) vs. individuell frihet, tvang vs. valg og usynliggjøring vs. synliggjøring.

Hijabdebattene i 2009 hadde sitt utgangspunkt i et brev fra en muslimsk kvinne til Politidirektoratet. Kvinnen søkte om tillatelse til å bruke hijab dersom hun kom inn på politihøgskolen. Søkeren fikk etter hvert et positivt svar fra Justisdepartementet (februar 2009) som fulgte det innledende positive svaret hun hadde fått fra direktoratet. Lederen av Politiets fellesforbund reagerte derimot tydelig negativt i et offentlig utspill, og mente at hijab var uaktuelt i politiet. Saken ble snart en stor offentlig debatt der justisdepartementets klarsignal ble sterkt kritisert. Stortingets Kontroll- og konstitusjonskomité gransket det som nå ble kalt hijab-saken. ”Hijab-saken” ble del av uttallige debattprogrammer, dagsnyttsendinger og avisinnlegg, og det ble dannet en Facebook-gruppe for å drive kampanje mot vedtaket. 20. februar gjorde justisminister Knut Storberget retrett, og trakk forslaget.

Dette årets debatt føres til å begynne med i direkte sammenheng med politiuniformens status som symbol på ordensmakten. At hijaben her ble satt i tett relasjon med representasjon for staten Norge, innebar for eksempel at personer som sa nei til et forbud mot hijab i skolen i 2004-debattene, mente nå at hijab ikke burde bli del av politiets bekledning. For eksempel var det flere Høyre-politikere som understreket forskjellen mellom en generell tillatelse av hijab i offentlig sektor og hijab som del av politiets uniform. I løpet av året, og spesielt etter ”hijab-brenningen” på markeringen av kvinnedagen 8. mars i Oslo, gled hijabdebattene over til å bli en mer generell debatt for eller imot hijab i lys av både likestillings- og islamdiskurser.

Det gjennomgående hovedargumentet i hijab-saken var at politiuniformen skulle være nøytral med hensyn til politikk, livssyn og etikk. Politiets rolle som ordensmakt på vegne av staten og politiets behov for tillit i alle grupper av befolkningen blir vektlagt som viktige prinsipper bak en nøytral uniform. Hijaben ble altså definert som et religiøst og politisk symbol og en direkte utfordring for en slik tillitskapende nøytralitet. Hovedargumentene for hijab i politiet handlet også om politiets rolle, men da ut fra argumentet om at en statlig etat bør reflektere kulturmangfoldet i samfunnet. Det ble henvist til Sverige og England der politi som ønsker det, kan bruke hijab. Blant forsvarerne ble også rekruttering av minoritetskvinner til et viktig yrke sett som et pragmatisk argument for tillatelsen av hijab.

Etter hvert, og spesielt i etterkant av Siv Jensens lansering av uttrykket ”snikislamisering” på FrPs landstyremøte i februar 2009,[12] ble hijabdebatten i tydeligere grad en debatt om kultur- og religionsmangfold generelt. I forhold til 2004 var 2009-debatten i

[12] Jensen mener særkrav fra muslimer kommer i tur og orden, og at kravene er et tegn på at myndighetene er i ferd med å tillate en «snikislamisering» av samfunnet.

større grad preget av et varsel om islamisering. Argumentasjonene mot hijab, både i politiet og generelt, ble nå tydelig relatert til spørsmålet om bevaring av et demokratisk liberalt samfunn og til kampen mot ”radikal islam”. Hijabdebattene i 2009 fløt direkte inn i innvandrings- og integreringsdebattene, og hijaben ble i seg selv fremstilt som et politisk symbol på en islamsk stat med islamske rettsprinsipper. Patriotisk lojalitet ble satt opp mot mangfoldspolitikk. Eksempelvis var et av de gjennomgående argumentene mot hijab som del av uniformen at man ikke kunne være sikker på hvor lojaliteten til en hijabkledd ligger, hos ordensmakten eller hos ”andre preferanser”. Fremskrittspartiets representanter fordømte hijabtillatelsen som ”naivitet” og mente Norge var i ferd med å tilpasse seg muslimer fremfor å kreve at ”innflytterne tilpasset seg Norge”.[13] Flere leserinnlegg pekte på ”bakvendtlandet Norge” som tilpasset seg alle minoriteters behov, og gjorde knefall for å blidgjøre grupper.

Gjennom et opprop mot politi-hijab, organisert av Human Rights Service og undertegnet av blant andre en rekke profilerte forfattere, ble kjønnsaspektet etter hvert tydeligere også i 2009-debatten. I oppropet ble det hevdet at politiet ved å innføre hijab signaliserte aksept for ulik behandling av kvinner og menn. Også sentrale politikere brukte etter hvert argumentet om kvinneundertrykkelse. Stortingsveteran Marit Nybakk bønnfalt sin egen regjering om å stoppe innføringen av hijab i politiet med klar referanse til at dette ville øke presset på muslimske jenter: ”Dersom vi tillater hijab, gir vi undertrykkerne nye argumenter,” hevder hun (VG 14.02. 2009). Kjønnsperspektivet ble også brukt fra motsatt ståsted. Likestillingsombud Beate Gangås krevde en redegjørelse for argumentene bak justisdepartementets endring, og fremholdt at å nekte muslimske kvinner å bruke hijab kunne være brudd på likestillingsloven. Likestilling var altså et sentralt argument for begge sider i denne debatten.

Kommentarer fra uttalt religiøse skribenter, i all hovedsak hijabbrukere, handlet i den tidlige fasen av debatten også om forholdet mellom hijab, uniform og staten. Internasjonale menneskerettigheter, inkludering i den norske ordensmakten, religionsfriheten og det flerkulturelle samfunn er elementer som utgjorde hovedargumentasjonen.

Aftenposten trykte i februar 2009 det første debattinnlegget skrevet av hijabbærere, fire unge kvinner som skriver under tittelen ”Vi blir undervurdert”. Innlegget var i liten grad en diskusjon om politiuniformen direkte, men var et tilsvar på de spørsmål som har blitt stilt ved hijabbæreres integritet og mulighet til å utføre krevende yrker. ”Forståelsen av at en kvinne med hijab ikke kan utføre plikten sin like godt som en uten hijab, er sjokkerende, sårende og nedverdigende,” skriver kvinnene (Aftenposten 13.02. 2009). Videre argumenterte de med at praktiserende muslimske kvinner ble diskriminert dersom de ikke fikk muligheten til full deltagelse i alle samfunnssfærer: ”Det hjelper ikke med haugevis av annonser som oppfordrer flerkulturelle nordmenn til å søke jobb, når det i realiteten ikke foreligger noen muligheter i enkelte yrker”, skriver de (ibid.). At de fleste kvinner har valgt hijaben selv, understrekes også. Flere av debattantene la også vekt på opplevelsen av at hijabdebattene speilet islamfrykt.

Debatten tok en tydelig dreining vekk fra politiuniformen og over på temakomplekset islam og kvinner da Sara Azmeh Rasmussen brant en hijab på kvinnedagen. Azmeh Rasmussens handling fikk raskt motsvar som handlet om selvstendighet, slik Hiba Khan uttrykker det: ”Jeg føler meg undertrykt og undervurdert som en ressurssterk godt utdannet norsk kvinne – ikke av hijaben, men av kvinner som Jensen, Bekkemellem og Sara Azmeh Rasmussen” (Klassekampen 10.03. 2009).

Ikke bare forholdet til den norske stat, men også nærheten til norskhet ble understreket av flere debattanter med hijab. ”Vi er en del av det røde, hvite og blå” er for eksempel tittelen på Hjara Tajamals innlegg (Dagbladet 22.07. 2009).

[13] Per Willy Amundsen i Klassekampen 06.02 2009.

Det er svært interessant at debattinnleggene fra hijabbrukere, som det var mange av i 2009, nesten utelukkende preges av sekulær argumentasjon. Referanser til Koranen eller Allah er så å si fraværende.[14] Sammenlignet med debattene i 2004 er temakompleksene utvidet: Integrering, det flerkulturelle samfunn, islamisering, statens verdiplattform, lojalitet og innvandring er kommet i tillegg til kjønnsaspektet. En opptelling av begrepsbruk hos hijabbrukerne viser at ordene ”identitet”, ”integritet”, ”religionsfrihet”, ”ytringsfrihet” og ”demokrati” er de som hyppigst går igjen.

Hijaben har vært gjenstand for den mest omfattende debattering av religion i offentligheten. Det er derfor interessant at en gjennomgang av de religiøse stemmene i debatten viser en såpass tydelig bruk av sekulær argumentasjon. Med hensyn til påstander om at religiøs tematikk i offentlig debatt utfordrer det sekulære rom, viser gjennomgangen av hijabdebattene at religion som tema i offentlig debatt ser ut til å styrke heller enn å svekke det sekulære argumentets hegemoni – selv de religiøse benytter seg av sosiologiske eller menneskerettslige diskurser i sin argumentasjon for retten til bruk av et religiøst symbol.

# 4. Et juridisk perspektiv på religionsmangfoldet

## *Religionsfriheten*

Et juridisk perspektiv på religionsmangfoldet er et voksende fagfelt både internasjonalt og i Norge. Det er særlig forholdet mellom religiøse rettsoppfatninger og sekulære rettssystemer samt spenningsfeltet mellom individuelle og kollektive rettigheter som er i fokus. De juridiske aspekter ved bruk av hijab, kvinners status i religiøse lov- og normsystemer, ekteskaps- og skilsmisserett samt vilkårene for homofile, er blant de temaene som er tydeligst belyst i Norge.

Artikkel 27 i Den internasjonale konvensjonen om sivile og politiske rettigheter slår fast individets rettigheter *og* minoriteters rettigheter som gruppe innenfor en nasjonalstat. Som del av menneskerettighetene er religionsfriheten en individuell rettighet, men religiøse samfunn er kollektiver, og statens ivaretakelse av religionsfriheten skjer i stor grad gjennom økonomisk støtte til *grupper*.

Retten til å videreføre en religiøs identitet er tydelig befestet i de internasjonale menneskerettighetene. Rettigheter basert på religion har dermed en sterk internasjonal legitimitet som vi ikke finner i andre kulturbaserte rettighetskrav. I praksis får ”religiøse rettigheter” lettere enn ”kulturelle rettigheter” aksept som en kollektiv rettighet. Med referanse til menneskerettighetene er det ansett som en plikt at staten skal beskytte en gruppes eksistens, men det er først når denne gruppen er definert som en religiøs gruppe at dette ser ut til å finne sted i praksis.

Et eksempel på møtet mellom retten til å videreføre en religiøs identitet og sivil lovgivning, er en rettssak som ble ført i 2004 om retten til å bære hodeplagg på jobben. Her ble religionsfriheten satt opp mot arbeidsgivers styringsrett. Retten slo fast at religions- og livssynsfriheten har en offentlig dimensjon, det vil si at den innebærer en rett til å uttrykke og praktisere sin religion i offentligheten så lenge ikke andre menneskerettigheter krenkes. Å bære et religiøst hodeplagg ble med referanse både til retten til religionsfrihet, retten til ikke-diskriminering og retten til ytringsfrihet definert som en menneskerett. I utgangspunktet har

[14] Bushra Ishaq knytter også den demokratiske staten til sakens hovedtema i to intervjuer i Klassekampen: «Minoritetenes demokratiske rettigheter svekkes når kvinner som ønsker det, ikke gis tilgang til å bruke hijab i polititjenesten», «Jeg tror Norge tar et skritt bakover med hensyn til religionsfriheten», «Vi er også feminister – vi snakker om muslimske kvinners integritet og handlingsrom», «Vi utestenger en religiøs minoritet på grunn av deres trospraksis», «Trist også for kvinners rettigheter. Dette handler jo også om et mannsdominert yrke, politiyrket». Klassekampen 23.02. 2009

altså alle rett til å bære et religiøst begrunnet hodeplagg som hijab, kipa eller turban i offentligheten. Som vist til i avsnittet om religion i offentlig debatt, ble imidlertid hijab avvist som mulig del av politiuniformen.

Loven om religionsfrihet innebærer foreldres rett til å lære opp sine barn i et livssyn. Opprettelsen av private religiøse skoler er et eksempel på møtet mellom det sivile samfunn og retten til å sørge for en religiøs oppdragelse. I 1993 og 1997 søkte stiftelsen Urtehagen om å etablere en islamsk skole. Argumentene for etableringen lå i foreldrenes rett – gjennom retten til religionsfrihet – til å velge alternativ opplæring til sine barn i samsvar med eget livssyn. Med direkte referanse til integrering ble den første søknaden avslått: Arbeiderpartiregjeringen mente skolen ville fremme isolasjon både kulturelt og språklig, og dermed forsinke integreringen. Argumentet hvilte på at andre private skoler, som Steinerskolen eller St. Sunniva, hadde elever som ikke var avhengige av integreringsprosesser i samme grad som de fleste unge muslimer i landet. I den nye søknaden fra stiftelsen Urtehagen ble det derfor lagt vekt på at den private religiøse skolen skulle være en ”norsk skole med islamske verdier”, og det ble argumentert med at det forrige avslaget hadde behandlet elevmassen som innvandrere og ikke muslimer, og at integreringshensyn her hadde overgått menneskerettighetene. Denne gangen vant prinsippet om religionsfrihet frem hos myndighetene, og den KrF-ledete sentrumsregjeringen godkjente søknaden.

Et felt som har vært aktualisert i forbindelse med religionsfriheten, er tilgangen på rituelt godkjent mat. Kosher-slakt er fortsatt problematisk. Islamsk Råd Norge har arbeidet i flere år med å sikre tilgang på halalmat til muslimene i landet. I samarbeid med slakterier har det blitt utarbeidet metoder som sikrer både islamske og norske regler for slakt. Det har også generelt vokst frem et marked der halalprodukter som pizza, hamburgere, pølser og ost er tilgjengelige.[15]

## *Religionsfrihetens kjønnsmessige implikasjoner*

Retten til fri religionsutøvelse innebærer selvsagt ikke at alle handlinger som er religiøst motivert, er tillatt. Religionsutøvelse kan begrenses for å sikre andre rettigheter (som for eksempel kvinnens rettigheter), eller med hjemmel i nasjonale lover. Men religionsfriheten gir som vist også rett til unntak fra noen sivile lover når det gjelder religionssamfunnets indre anliggende. ”Loven gjelder på alle områder, med unntak av indre forhold i trossamfunn,” står det for eksempel under virkeområder for likestillingsloven i Norge. Slike fritak er i vesentlig grad ment å beskytte religiøse miljøer. Thorbjørnsrud beskriver retten til unntak som en anerkjennelse fra staten om at sekulær politikk kan holdes utenfor det hellige rom, det vil si at det hellige rom holdes utenfor en politisk rettighetstenkning (2007, s. 149 – 150). Et eksempel kan være trossamfunnenes rett til å utnevne ledere i samsvar med sitt trosgrunnlag. Denne selvbestemmelsesretten kan kollidere med for eksempel likestillingslovgivning eller FNs kvinnekonvensjon. En sentral del av debattene om religion og religionsfriheten i det flerkulturelle samfunn dreier seg nettopp om hva som med referanse til et tros- og livssyn kan være legitim forskjellsbehandling mellom kjønnene.

Teologen Oddbjørn Leirvik har stilt spørsmål ved forholdet mellom statstøtteordninger og hva slags verdimessige krav staten kan stille. I artikkelen ”Aktivt støttande religionspolitikk – på kva vilkår, til fordel for kven?”, diskuterer han i hvilken grad staten kan og bør stille demokrati- og likestillingskrav til tros- og livssynssamfunn (2009). Han trekker opp en viktig forskjell mellom den retten alle borgere har til å praktisere sin religion, nedfelt i de universelle menneskerettighetene, og vilkårene for hva staten bør støtte. Å stille noen krav

[15] Det er like fullt en pågående diskusjon om hvorvidt bruken av bedøvelse forhindrer rette islamske prosedyrer. Det Mosaiske Trossamfund og Islamsk Råd Norge har uttalt seg mot EUs direktiver om bedøvelse med referanse til at disse begrenser religionsfriheten.

i forbindelse med finansiell støtte trenger dermed ikke være det samme som å sette religionsfriheten i fare. Leirvik etterlyser også en større politisk bevissthet i forbindelse med hva slags føringer som er politisk klokt – eller uklokt – og menneskerettslig forsvarlig.

Leirvik konkretiserer sine prinsipielle poeng ved å nevne noen særskilt relevante områder som diskriminering av kvinner og homofile, samt spørsmålet om representasjon. Tros- og livssynssamfunn har i dag fritak fra likestillingsloven "for indre forhold i trossamfunn", men når er det et slikt fritak krysser grensen for krenkelse av kvinners rettigheter? Kan for eksempel trossamfunn overstyres slik at kvinner får lik tilgang på verv i styrende organer som menn? Spørsmål om hvilke grenser staten kan sette for religionsfriheten, vil ganske sikkert bli diskutert i årene fremover.[16]

"Hvorvidt kvinner og homofile skal kunne inneha religiøse verv eller skal få delta under religiøse ritualer, er det i høy grad opp til trossamfunnene selv å bestemme. Dette står i kontrast til samfunnet forøvrig," skriver Hansteen, Strand og Økland i en artikkel som spør om hva det er med religion som gir unntaksrett fra diskrimineringsvern (2009, s. 103). Artikkelen er en gjennomgang av konfliktpotensialet mellom to rettigheter: Religionsfriheten og diskrimineringsvernet.[17] Forfatterne ser at disse to likeverdige rettighetene i enkelte situasjoner må vike for hverandre, men de peker på en ubalanse: Religionsfriheten i det norske samfunnet har ikke måttet vike for individets diskrimineringsvern, mens det motsatte ofte er tilfelle. Denne ubalansen mener forfatterne vil jevnes ut dersom trossamfunnenes adgang til forskjellsbehandling av kvinner og homofile blir regulert gjennom unntaksregler (det vil si at de må argumentere og vurdere eventuelle fritak fra diskrimineringsvernet for hver aktuelle sak) fremfor den generelle særregelen (ibid:109*)*. Det er vanskelig å si hvilke endringer dette ville medføre i praksis, men som forfatterne også hevder, vil trosfriheten og diskrimineringsvernet i hvert fall fremstå som likeverdige på et formelt juridisk plan.[18]

Et trossamfunn er ofte representert av et mindretall med makt, en løsning vil derfor være å lytte til flere stemmer innenfra et trossamfunn før en eventuell unntaksregel berettiges. Juristen Anne Hellum argumenterer for at stater som har tilsluttet seg FNs kvinnekonvensjon, som understreker at en må avskaffe fordommer, skikk og bruk og all annen praksis som bygger på forestillingen om at det ene kjønn er mindre verd enn det andre, har et ansvar for aktivt å avskaffe religiøse forestillinger og praksiser som befester kjønnsrollestereotypier (2004, s. 65, sitert i Roald 2009, s. 51).

Thorbjørnsrud refererer til kritikken av unntaksparagrafen ved å stille spørsmål ved kritikernes forståelse av hva hellighet kan bety. Er enhver form for kjønnsbetinget forskjellsbehandling diskriminering, spør hun, og viser til de mange religiøse kvinner som anser kjønnsforskjellene som del av sitt religiøse univers (2007, s. 150). Thorbjørnsruds overordnede poeng er å vise at trossamfunn for mange troende representerer en annen virkelighet enn den samfunnsskapte, en åndelig uforanderlig og gudegitt virkelighet. Det er derfor viktig at eventuelle reformer utvikles internt i eller i samarbeid med et trossamfunn, og ikke presses på utenfra som resultat av politiske avgjørelser. Med referanse til Den ortodokse kirkens lære om at kun menn kan bli prester, stiller Thorbjørnsrud følgende retoriske

---

[16]«Kvinner og homofile i trossamfunn» (NOU 2008, 1), gjorde rekkevidden av unntaksparagrafen i likestillings- og arbeidsmiljøloven til et tydelig politisk tema, skriver Leirvik (2009). Han poengterer at tros-livssynssamfunnene har uttrykt klar skepsis til enhver innskrenkning av trosfriheten, og at kvinners og homofiles rettigheter jevnt over ikke har blitt seriøst diskutert.

[17] Forholdet mellom trosfriheten og diskrimineringsvernet diskuteres også av statsviteren Hege Skjeie i *Kvinneforskning* nr. 3 2004.

[18] I april 2010 kom lovendringen som langt på vei støtter opp om forfatternes forslag. Her gis ikke Arbeidsmiljøloven lenger eksplisitt rett til å forskjellsbehandle homofile på bakgrunn av samlivsform, og likestillingsloven gis ikke et unntak for indre forhold i trossamfunnene. Men begge lovene åpner for at tros- og livssynssamfunn kan diskriminere kvinner og homofile så lenge de kan vise til «saklige formål» som at det er av avgjørende betydning at et spesielt kjønn utfører en yrkesoppgave.

spørsmål: Ønsker ortodokse kvinner å bli prester? Vil et statlig likestillingskrav gi ortodokse mer eller mindre frihet – til å være *ortodokse*? (2007, ss. 150 – 152).

Roald behandler et annet juridisk dilemma, det som oppstår i møtet mellom sekulær og religiøs lovgivning:[19] ”Om muslimske grupper i Sverige får retten i religionsfrihetens navn til mer eller mindre offentlig å praktisere denne loven (islamsk familierett) blant sine medlemmer, får ikke alle medlemmene sine individuelle rettigheter oppfylt” (2009, s. 54, min oversettelse fra svensk). Roald viser hvordan trosfriheten kan gi tilgang til bruk av religiøs rettspraksis som igjen bryter med andre rettigheter. Det er i henhold til Roald spesielt i sammenheng med bruk av muslimske vigsler at problemer kan oppstå. Dersom et par er skilt gjennom sivil lovgivning i Sverige, men mannen har vært uenig i skilsmissen og hevder at den religiøse vigselen står ved lag, kan skilsmissen regnes som ugyldig i flere muslimske land. Det vil si at paret kan regnes som skilt i Sverige, men som et ektepar i det opprinnelige hjemlandet. Roald er derfor svært kritisk til vigselsrett for trossamfunnene. Samtidig diskuterer Roald hvilke positive aspekter som kan ligge i et offisielt *sharia*-råd, i Sverige. Hun peker på at et slikt råd vil kunne ha potensialer til å fremme nytolkninger av islams rettspraksis og dermed gi en religiøs legitimitet til kvinnens likeverdige rett til skilsmisse. Et sharia-råd skulle primært bistå kvinner i kampen for å få gjennom skilsmisser der mannen nekter å innfri den, understreker Roald. En av grunnene til Roalds optimisme med tanke på et slikt råd, er tendensene til nytolkning i dagens interne islamske debatter. Et eksempel hun viser til, er diskusjonene som nå føres i Det europeiske fatwa- og forskningsrådet om hvordan man kan løse problemer med kvinner som ikke får skilsmisse. Nye stemmer har, med referanser til islamske kilder, argumentert for at en sivil skilsmisse automatisk skal lede til en islamsk skilsmisse (ibid., s. 121 – 122).[20] Roalds optimisme kan muligens underbygges av funnene til religionshistorikeren Therese Bogstad i hennes analyse av fatwaer gitt på nettsiden *Islamonline* (2009). Hun finner at kvinnens rett til skilsmisse står sterkere i fatwaene her enn i tradisjonell familierett, og at mange spørsmål besvares med en anbefaling om å følge landets sivile lovgivning i tilknytning til skilsmisse.

## *Vilkår for tros- og livssynssamfunn*

Jeg har overfor lagt vekt på utfordringer når tros- og livssynsfriheten beskytter praksiser som fører til diskriminering innad i et trossamfunn. Men menneskerettighetene berører også diskrimineringspotensialet i forholdet mellom majoritet og minoritet. I følge menneskerettighetsforskeren Ingvill Thorson Plesner, er ”retten til vern mot all usaklig forskjellsbehandling på grunnlag av religion og livssyn” sentralt i menneskerettighetenes diskrimineringsvern (Plesner 2009, s. 3).

I rapporten *Livsfaseriter. Religions- og livssynspolitiske utfordringer i Norge,* fremkommer et materiale basert på intervjuer med 20 tros- og livssynssamfunn i og rundt Oslo-området. Rapporten sier noe om hva slags forskjellsbehandling som finnes mellom tros- og livssynssamfunn (Plesner og Døving 2009). Rapporten hadde som formål å beskrive vilkårene for gjennomføring av rituell praksis (ved fødsel, dåp, ungdomsriter, ekteskap og begravelser), samt i hvilken grad representanter for tros- og livssynssamfunnene forholdt seg til rettighetsspørsmål knyttet til trosfriheten.

Tros- og livssynssamfunnene viste seg å forholde seg svært forskjellig til rettighetsspørsmål. Enkelte hadde en velutviklet rettighetsdiskurs, mens andre hadde et lite

[19] Borchgrevink (2007) behandler det samme dilemmaet, men i forbindelse med bruken av hijab i offentlig sfære: Hva når hijab står for normer som er i et direkte motsetningsforhold til de normative argumentene som brukes for å oppnå retten til å bruke hijab?

[20] I Norge finnes kanonisk rettspraksis, blant annet Den katolske tribunalen og Den rabbinske domstolen. Disse har imidlertid ikke vært gjenstand for debatt slik shariarettslige råd har vært og heller ikke det nye norske forskningsfeltet knyttet til religion og juss har sett på andre religiøse rettsinstanser enn den islamske.

bevisst forhold til spørsmål om rettigheter. Svært få hadde for eksempel vurdert hvorvidt ulike vilkår var i strid med internasjonale menneskerettigheter. En del immigrantmenigheter hadde likevel et bevisst forhold til særrettigheter med referanse til vilkårene for religions- og trosfriheten i land som USA, Canada og England.

Et gjennomgående trekk ved materialet bak rapporten kan sies å være en vesentlig grad av majoritetstoleranse. Det vil si at det enkelte tros- og livssynssamfunn vektla praktisk gjennomførbarhet i forhold til storsamfunnet. "Det vi har hjemme, må vi ikke nødvendigvis ha her," er en typisk uttalelse. Mange representanter for tros- og livssynssamfunn omtaler sine ekstra ytelser og omkostninger i forbindelse med livsfaseriter som en naturlig konsekvens av å tilhøre en minoritetsbefolkning.

Representantene for tros- og livssynssamfunn i Norge mente de generelt hadde gode vilkår for gjennomføring av livsfaseriter samtidig som de opplevde en del utfordringer i forbindelse med gjennomføring av slike riter. Utfordringene viste seg ofte å gå på tvers av religionsgrenser, som manglende tilgang på verdige seremonilokaler, manglende alternativer til prest ved syke- eller dødsleie på sykehus, fastlagt tidsperiode mellom død og gravferd som ikke stemmer med rituelt anbefalt tid, ønske om egne gravlunder osv. Et annet gjennomgående trekk var knyttet til økonomiske utgifter i forbindelse med å ha en rituell leder. Det vil for eksempel ofte koste mer for et medlem av en religiøs minoritetsgruppe å bli viet eller gravlagt dersom den ortodokse presten/imamen/rabbineren/munken eller den som forretter seremonien, må reise langt. Slike utfordringer, som ofte er av strukturell eller økonomisk art, omtales i den ovennevnte rapporten som religionspolitiske utfordringer.

Mange religions- og livssynspolitiske utfordringer har sammenheng at praksis i ulike offentlige institusjoner har gjennom århundrer vært preget av at det store flertall av befolkningen har tilhørt og fortsatt tilhører Den norske kirke. De siste tiårs økning i religions- og livssynsmangfoldet har gjort det klart at en del slike praksiser må justeres dersom også minoriteters rett til religions- og livssynsfrihet og vern mot diskriminering skal sikres.

# 5. Tendenser i en religiøs identitetspolitikk

## *Religion og identitetspolitikk*

Som samfunnsfenomen innehar religionspluralisme et klart konfliktpotensial. Religiøse tilhørigheter kan brukes i identitetspolitisk sammenheng og kan være utgangspunkt for verdikonflikter. Huntingtons tese, utviklet i boka *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order* fra 1996, hevder for eksempel at de internasjonale konfliktlinjer ikke lenger vil gå mellom nasjoner eller politiske ideologier, men mellom religiøse samfunn. En av grunnene til at religion får så sterk identitetskraft, er at religiøs tilhørighet innebærer en form for udelelig identitet, mener Huntington. Man kan for eksempel ikke være halvt katolikk og halvt muslim slik man kan ha bindestreksidentiteter på andre områder.

Huntingtons tese har fått mye kritikk, først og fremst fordi den opererer med sivilisasjonslinjer som forutsetter en kulturell homogenitet som beviselig ikke er til stede i hans geografiske blokkinndeling. Den sterkeste kritikken er likevel den som er rettet mot Huntingtons identitetsforståelse. Til tross for at man vanskelig kan være bindestreksreligiøs på tvers av de store verdensreligionene, kan man være bindestreksreligiøs i forhold til uendelig mange bevegelser og retninger (barlewi-muslim, deobandi-muslim, tolvsekthisa-muslim, syvsektshia-muslim, sufi-muslim osv.). En religiøs identitet som for eksempel muslim, innebærer heller ikke at man ikke kan ha et verdisyn som i stor grad sammenfaller med det Huntington definerer som vestlige verdier. I motsetning til hva Huntington bygger deler av sin teori på, kan svært mange muslimer skille offentlig lovgivning fra privat religion – og til og med se dette som et ideal (se for eksempel dokumentasjon hos Klausen 2005 og

Lassen og Østergaard 2006). I tillegg er en religiøs identitet ikke en ekskluderende identitet, det er for eksempel få problemer knyttet til å være muslim, fransk nasjonalist, fotballhelt og parisisk lokalpatriot. Uavhengig av denne etter min mening berettigete kritikken, kan det synes som om Huntington har hatt rett i at islam i stadig sterkere grad har blitt en viktig kilde til identitetskonstruksjon i Europa. I hvilken grad islam vil utgjøre en kraftfull kilde til identitetskonstruksjon blant europeiske muslimer, og hvilken tolkningstradisjon som vil dominere, er blant de mest sentrale spørsmålene i forskningen.

## *Euro-islam?*

Vi vet lite om i hvilken grad norske muslimer forholder seg aktivt praktiserende til sin religion. Leirvik (2007) referer til noen få undersøkelser som viser relativt lav grad av religiøs aktivitet, men han understreker at disse har metodiske svakheter. Den ene er en levekårsundersøkelse som SSB gjennomførte i 1996, der medlemmer av religiøse organisasjoner ble spurt om i hvilken grad de ville definere seg som ”svært aktive”. Her svarte kun 5,4 % av pakistanerne og 20,9 % av somalierne positivt. I den tilsvarende levekårsundersøkelsen som ble gjort ti år senere (for årene 2005 – 2006), var det pakistanerne og somalierne som stod fram som mest religiøst aktive, med bosnierne og iranerne i motsatt ende av skalaen (Tronstad 2008). I en undersøkelse foretatt av TNS gallup i 2006 for TV2, svarte 29,6 % av muslimene at de deltok i religiøse seremonier én gang i måneden eller oftere, mot 15,7 % av nordmenn generelt (Leirvik 2007). Det er altså viktig å understreke at begrepet muslim kan romme mange grader av religiøsitet og ikke-religiøsitet.

Flere forskere har pekt på en religiøs vekkelse blant yngre muslimer i Europa. I avsnittet med mellomtittelen ”identitet” beskrives blant annet en form for ny religiøs identitet blant unge muslimer i Norge. Jacobsen (2002) betrakter som nevnt islam som en *diskursiv tradisjon*, fordi det å være muslim også dannes gjennom argumentasjon. Her så vi at nytolkninger av religiøse kilder, valg av nye autoriteter samt skille mellom kultur og religion sto sentralt. I lys av disse prosessene ble begrepet *euro-islam* lansert av flere forskere. Begrepet rommer en idé om at islam vil gjenspeile eller ta opp i seg karaktertrekk fra klassisk europeisk sivilisasjon på den ene siden og dyrke frem et enhetlig religiøst univers på den annen.[21] Flere studier viser også nettopp til en slik tendens. Roald mener til eksempel at islam i mange miljøer fungerer som en ”overgripende betegner”. Med det mener hun at islam blir et overordnet tegn for det innholdet som den enkelte muslim mener er ”riktig” eller ”godt”. Roald eksemplifiserer med at svenske verdier som likestilling mellom kjønnene, demokrati og toleranse, dvs. verdier som det svenske skolesystemet bygger på, mer eller mindre er forstått som islamske verdier blant etterkommere etter innvandrere (2009, s. 21).

Reformtenkeren Tariq Ramadan har hatt stor betydning for identitetskonstruksjonen blant unge muslimer i Norge – og Europa for øvrig. Han er tidvis blitt beskyldt for å ”tale med to tunger”, men dersom vi skal ta utgangspunkt i hva som står i hans bøker og refereres til på nettsidene i muslimske organisasjoner, er han talsmann for en form for nytolkning som kan karakteriseres som euro-islam. Det er imidlertid relevant å påpeke at Ramadan selv er skeptisk til dette begrepet. Han mener i likhet med flere at det gir inntrykk av at det oppstår en helt ny form for islam. Ramadan bruker derfor heller uttrykket europeisk muslim. En av hans oppfordringer til europeiske muslimer er å være minst like opptatt av samfunnets felles beste som av egne minoritetsinteresser (2002). Ramadan har formulert en del spørsmål og svar han mener er spesielt relevante for muslimer i Europa:

- Hvordan blir islam påvirket av sekularismen i europeiske samfunn?

[21] Shoaib Sultan, generalsekretær i Islamsk Råd, skriver i et essay fra 2005 at: «Mange muslimer opplever velferdsstaten i Norge i dag som nærmere den muslimske idealstaten enn mange land i den muslimske verden, og norske muslimer vil ønske å beholde den norske stat slik den er». Uttalelsen er et eksempel på hva forskere har kalt euro-islam.

- Hvordan blir den religiøse praksisen hvis den kobles fri fra bakgrunnskulturen?
- Hvordan forenes islamsk lov og europeisk lov?
- Hvilke bidrag kan muslimer gi til utviklingen av europeisk kultur?
- Muslimer som er statsborgere i ikke-muslimske land må inngå i moralske og sosiale kontrakter med det landet de er i. Respektere lover.
- Den sekulære samfunnsmodellen gir rom for å praktisere sin tro.
- Delingen av verden i *dar al harb* (ikke-muslimsk område/krigen hus) og *dar al islam* (islams hus) er ikke gyldig.

En europeisk variant av islam er imidlertid ikke bare representert gjennom reformbevegelser, også konservative strømninger slår rot blant unge muslimer i Europa (her mangler vi forskningsbasert dokumentasjon fra Norge). Den fundamentalistisk orienterte *salafis*tbevegelsen er en viktig premissleverandør i disse miljøene (også kalt den *wahhabistiske* forståelsen av islam) (Roy 2004; Lassen og Østergaard 2006). Salafistene er spredt utover hele Europa, og selv om det er en liten bevegelse, er de fleste medlemmene aktive og tiltrekker seg unge muslimer. I skandinavisk sammenheng er det først og fremst i Danmark at en slik bevegelse, ”Det islamske frigjøringspartiet”, har gjort seg synlig. Her blir islam fremhevet som en motsetning til alt som kan assosieres med Vesten. En sterk identitetspolitisering av det å være muslim settes opp mot stereotype og negative forestillinger om Vesten.

Det er viktig å påpeke forskjellene mellom en konservativ vekkelse blant unge muslimer i Europa, og radikale politiske miljøer. Den franske sosiologen Patrick Haenni beskriver to hovedstrømninger blant yngre muslimer i Europa – med Frankrike som empirisk grunnlag (Haenni 2010 ). Det ene kaller han ”markedsislam” og beskriver en ikke-politisert form for religiøsitet, kjennetegnet av en søken etter en kulturell normalisering av den muslimske identiteten. Her står en tilpasning til massekulturen sentralt og religiøs symbolikk er moteriktig tilpasset. Den andre strømningen karakteriseres som nyfundamentalisme, og bryter klart med massekulturen, men den opererer ikke med overtakelse som idé. Snarere posisjonerer den seg i forhold til en utvandring til et land der muslimer er i majoritet (eller land som England eller Canada der multikultulturalistisk politikk er mer synlig). Haenni mener at nyreligiøsiteten blant muslimer i Europa på en og samme tid har blitt tydeligere i offentligheten (gjennom tegn som hijab og skjegg) og mindre politisk i sin karakter. De nyfundamentalistiske religiøse bevegelsene har fått et større nedslagsfelt, men de forkaster altså politisk engasjement. De er preget av sekterisk strenghet og dogmatisk radikalisme, men støtter ikke *jihad* (hellig krig). Vi har som sagt for lite dokumentasjon om strømninger i Norge til å konkludere på bakgrunn av Haennis beskrivelser, men unge religiøse miljøer som for eksempel *IslamNet* ved Høgskolen i Oslo ser ut til å ha en del fellestrekk med slike nyfundamentalistiske strømninger.

Euro-islam er dermed et begrep som kan stå for både fundamentaliserings- og reformprosesser i dagens unge muslimske miljøer i Europa. Mangfoldet er så stort at det ifølge islamforskeren Olivier Roy gir liten mening å snakke om et ”europeisk islam”. Individualiserings- og identitetskonstruksjonene blant muslimer følger så mange forskjellige mønstre at det ikke finnes et ”vestlig islam”, bare en mengde ”vestlige muslimer” (2009).

Det er mange faktorer som spiller inn i dialektikken mellom islam, globalisering og tilhørighet i en nasjonalstat. Ovenfor er det pekt på noen trekk innad i religiøse miljøer, i de to kommende avsnittene er det lagt vekt på noen generelle trekk ved offentlige fremstillinger av islam som også spiller inn i unge muslimers identitetskonstruksjon.

## *Fremstillinger av "den Andre" – tre justeringer*

Stereotype fremstillinger av andre med referanse til religion forekommer på tvers av religiøs tilhørighet og på tvers av om man tilhører majoritets- eller minoritetsbefolkningen. Edward Saids klassiker *Orientalism* fra 1978 har eksempelvis fått sitt motsvar i Ian Burumas og Avishai Margalits *Occidentalism – A Short History of Anti-Westernism.* Boka viser til en i hovedsak muslimsk dominert diskurs preget av fiendebilder om Vesten i Østen. Fellestrekk i stereotype fremstillinger finner de i blant annet bildet av rotløse dekadente bymiljøer, en gudløs, sjelløs og egosentrert mentalitet, en grådig materialisme og en nærmest fraværende seksualmoral. (2004, s. 10, 22, 114, 127). Roald og Ouis (2003) har pekt på hvordan slike bilder av Vesten kan prege muslimske miljøer i Sverige. I studier av religionspluralismen – og det flerkulturelle samfunn generelt – vil avdekning av holdninger på tvers av grupper alltid utgjøre relevant kunnskap. Integrasjonsprosesser er relasjonelle og forestillinger i alle lag av befolkningen er således avgjørende. Sett i lys av posisjonering i forhold til definisjonsmakt, er det like fullt relevant å trekke frem majoritetsbefolkningens generelle ansvar i forhold til fordomsproduksjon.

"Islam" og "muslim" er som vist de to vanligste begrepene i integreringsdebattene. Norske medier har, slik jeg ser det, fått et stadig mer nyansert bilde av islam og muslimers liv og holdninger, ikke minst fordi flere muslimer selv preger den offentlige debatt. Det er likevel tre trekk som går igjen i fremstillingene, og som er delaktig i å sementere et forkjært forhold mellom norskhet og islam:

1. *Muslimer fremstilles som en gruppe, men er en kategori*. En gruppe har en felles agenda, en gruppe er organisert og de aller fleste grupper har en representant. Muslimske organisasjoner som for eksempel Muslimsk Studentsamfunn (MSS) er en gruppe, men muslimene i Norge er intet mer enn en kategori. Islamforskeren Olivier Roy mener muslimer i Europa stadig oftere defineres som en nyetnisk (*neo-ethnic*) gruppe (2004, s. 124). Med det mener han at begrepet muslim brukes som referanse til en religionsbestemt kultur. En slik forestilling hviler på ideen om at islam i seg selv er hovedkomponent og det dominerende elementet i svært mange forskjellig ikke-vestlige kulturer (Ibid s. 69 – 71 og 126 – 127). Dette skaper et feilaktig bilde av muslimer som ett meningsfelleskap.

*2. Islam beskrives som tidløst, men er i endring..* (Dette poenget er illustrert i avsnittet om identitet og om endring av rituell praksis)

3. *Islam fremstilles som en politisk religion, men er først og fremst en frelsesorientert religion.* Bøker som forklarer islam som politisk ideologi eller som samfunnssystem, er overrepresentert på markedet. Tilgivelse, bønn, sjelen, frelse og lignende utgjør sentral tematikk i islamsk teologi, men er så å si umulig å finne faglitteratur om (hvis man da ikke oppsøkte en islamsk bokhandel). Selv om islam også er en samfunnsorientert religion, er intellektualisering av metafysiske aspekter en langt større del av islam enn det faglitteraturen vitner om. Islam er først og fremst en frelsesreligion, og religiøse muslimer er, i likhet med religiøse mennesker generelt, opptatt av nettopp frelse.

Disse tre trekkene ved fremstillinger av islam handler om manglende nyansering og sjelden om en bevisst stereotyp fremstilling av muslimer. Flere rapporter har imidlertid vist til stadig tydeligere islam- eller muslimfiendtlige holdninger, ikke minst på nettdebatter. Disse betegnes av stadig flere forskere og journalister som *islamofobi.*

## *Islamofobi og antisemittisme – to eksempler på stigmatisering*

Koblingen mellom religiøs tilhørighet og stigmatisering, er i dag tydeligst tilstede i fenomenene islamofobi og antisemittisme. Kilder som Statistisk Sentralbyrås undersøkelser om holdning til innvandrere, Integrerings- og mangfoldsdirektoratets årsrapporter og rapporter fra Europarådets kommisjon mot rasisme og intoleranse (ECRI), viser tydelig at det er muslimer som først og fremst er utsatt for fremmedfiendtlighet i Norge. Hva slags

holdninger til jøder som finnes i den norske befolkningen, er i mindre grad dokumentert. For andre europeiske land foreligger det imidlertid flere undersøkelser som viser en generell økning i negative holdninger til jøder (eksempelvis Anti-Defamation League's undersøkelse *Attitudes towards Jews in seven European Countries,* New York 2009, PEW Research Center *The Pew Global Attitudes project 17/9 2008: Unfavorable Views of Jews and Muslims on the Increase in Europe,* Washington 2008, Zentrum fur Antisemitismusforschungs rapport *manifestations of anti-Semitism in the European Union, first semester 2007)*

I Norge er det få tilfeller av rasistisk motivert vold. Fremmedfiendtligheten har først og fremst sitt nedslagsfelt i form av ekskludering av enkeltindivider på bakgrunn av antatt gruppetilhørighet eller som element i den offentlige debatt. Europarådets rapport om rasisme og diskriminering i Norge, publisert i 2009, trekker spesielt frem enkelte politiske temaer som i offentligheten har fått en klarere xenofob overtone i de siste par årene, eksplisitt nevnes Siv Jensens introdusering av uttrykket "snikislamisering". Antydningene som ligger i bruken av "snik" er betegnende for fremveksten av islamofobe uttrykksformer i Norge: Muslimene har en klar agenda, og denne holdes skjult. Europarådets rapport viser også til eksempler på antisemittiske utbrudd i Norge, som holdninger i høyreekstreme miljøer, holdninger blant muslimer under Israel Hizbollah-konfliktene i 2006, registrerte trusler mot medlemmer av jødiske samfunn og skudd mot synagogen. En oversikt over 2008/2009 viser også en oppblomstring av hendelser som kan kobles til antisemittisme i forbindelse med Gaza-konfliktene (HL-senteret 2009).

Begrepet *islamofobi* slik det brukes både av forskere og debattanter i dag, betyr redsler for, hat mot og diskriminering av muslimer, eller de som oppfattes som muslimer.[22] Begrepet har blitt kritisert, blant annet fordi det er muslimene, menneskene, som utsettes for hat og ikke religionen som sådan. I tillegg gir begrepet inntrykk av at det eksisterer ett islam som det er lett å danne seg meninger om.[23]

En hovedinnvending mot bruken av begrepet har vært knyttet til ordet *fobi* som viser til en slags ubevisst og uvalgt angst eller frykt – en form for psykisk sykdom. Når islamofobien stort sett består i klart aktive produksjoner av negative stereotypier, ville begrepet anitmuslimisme vært mer dekkende. Forfatter Anders Malm peker imidlertid på at begrepet fobi har en viss relevans, da etableringen av skrekkvisjoner er en vesentlig komponent i islamofobien (2009).

Det er viktig å poengtere at islamkritikk, det vil si kritikk av en religiøs lære eller av praksis blant muslimer, selvsagt er helt legitimt. Islamkritikk kan tydelig skilles fra islamofobi ved å tydeliggjøre en mottaker for kritikken (som en spesiell tolkning av islam eller et bestemt muslimsk miljø). Et av islamofobiens kjennetegn er at den ikke har en adressat utover den generelle kategorien av muslimer.

Etter min mening har islamofobien i Norge delvis sin kilde i en egen bokgenre som har oppstått i en rekke europeiske land. Det vil si at den norske varianten av islamofobi nok er temmelig lik den vi finner i andre vesteuropeiske land. Eksempler på slike bøker er:

- Fortuyn, P. (2001) *Against the Islamization of our Culture,*
- Fallachi, O. (2004): *Fornuftens styrke,*
- Ye`or, B. (2005): *Eurabia – The Euro-Arab Axis*

---

[22] Begrepet islamofobi har dukket opp i ulike sammenhenger, allerede første gang på 1920-tallet, men det var først med en rapport fra en engelsk tankesmie «Runnymede Trust» som i 1997 publiserte rapporten «Islamophobia: A Challenge for Us All» at begrepets aktive historie begynner.

[23] Men som Anders Malm påpeker, gjelder jo denne innvendingen for de fleste ord som betegner rasisme – antisemittisme indikerer at det finnes en semittisme man kan være anti, rasisme viser til at det skulle finnes biologiske bestemte raser osv.

- Bawer, B. (2006): *While Europe Slept – How radical Islam is Destroying the West from Within*
- Gabriel, G. (2003): *Islam og terrorisme*
- Steyn, M. (2006): *America Alone – The End of the World as We Know it*
- Phillips, M. (2006): *Londonistan*
- Laqueur, W. (2007): *The Last Days of Europe – Epitaph for an Old Continent*
- Storhaug, H. (2006): *Men størst av alt er friheten*, Oslo
- Thorntorn, B. (2007): *Decline and Fall – Europe's Slow Motion Suicide*
- Nilson, U. (2007): *What happened to Sweden – While America became the Only Superpower*
- Berg, H. (2007): *Amerikabrevet: Europa i Fare*

Bøkene, er som titlene viser, av klart apokalyptisk art: Endetiden er nær. I riksavisenes nettdebatter om innvandring går en del av hovedargumentene fra disse bøkene igjen: Millioner av muslimer deler ikke europeiske verdier, Europa er med sin naivitet i forhold til en voksende muslimsk minoritet i ferd med å begå et selvmord, muslimer er først og fremst lojale mot islamske lover og derfor illojale overfor norske verdier, gjennom høy fødselsrate og migrasjon er Europas muslimer del av en plan om å overta Europa[24], i stedet for at islam europeiseres, er det i dag Europa som islamiseres, muslimenes mentalitet er styrt av en religion som oppfordrer til hat mot ikke-muslimer, og lignende.

I tillegg til på internett og i en bestemt genre av bøker, finnes islamofobi uttrykt i høyreekstreme partiers retorikk. Hans-Georg Betz og Susi Meret (2009) finner klare mønstre for bruken av islam i oppbygningen av en konfronterende identitetspolitikk innenfor høyrepopulismen.

*Antisemittisme,* hatet mot jøder fordi de er jøder, har en annen og lengre historie enn islamofobi. Før andre verdenskrig var antisemittisme i ideologisk og organisert form, et relativt marginalt fenomen i Norge, men stereotype fremstillinger av jøden var like fullt utbredt i skriftlig form. I tillegg til å være knyttet opp mot nasjonalisme var antisemittismen et uttrykk for raseideologi. Antropologen Matti Bunzl (2007) skriver om antisemittisme versus islamofobi at der rase utgjorde hovedargumentet mot jøden, utgjør forestillinger om sivilisasjonsforskjeller hovedmotivet mot muslimen. Han mener antisemittisme og islamofobi kan kategoriseres i en rasemessig versus en verdimessig diskurs.

Dersom vi tar dagens fremvekst av antisemittisme på alvor, er det likefullt viktig å se hvilken rolle andre argumenter enn rase spiller. Som vist til finnes det ingen systematiske undersøkelser av antisemittiske holdninger i den norske befolkningen, men undersøkelser fra andre land gir grunnlag for å stille spørsmål ved fremveksten av en *ny* form for antisemittisme der raseideologien synes å spille liten rolle. Det dreier seg særlig om antisemittiske manifestasjoner som knyttes til Israel-Palestina konflikten. Fremfor rase som referanseramme har konfliktene i Midt-Østen blitt en katalysator for antisemittiske holdninger i en del miljøer. Like fullt lever mange av de tradisjonelle antisemittiske stereotypiene videre. Rasismeforskeren Michel Wieviorka peker på et sentralt trekk ved antisemittismen som finnes blant deler av den muslimske befolkningen i Frankrike: Mens antisemittisme historisk sett definerte jøder som fremmede i det franske samfunnet, bæres antijødiske holdninger i dag til dels av grupperinger som selv føler seg på utsiden og som tvert i mot identifiserer jødene med Frankrike, eller med Vesten generelt (2005).

Det er viktig at forskningen fremover ser på hvordan både islamofobi og antisemittisme konstrueres og virker.

[24] Berg (2007, s. 49) snakker for eksempel om den muslimske baby-boomen.

### *Religionspluralisme og dialog*

Religionsdialogen har gjerne som mål å være et motmiddel mot religionens konfliktskapende potensial (Leirvik 2007, s. 54). Dialog mellom ulike tros- og livssynssamfunn er vel etablert i Norge.

Leirvik skiller mellom to typer religionsdialog, den som føres for å løse et samfunnsproblem (”nødvendig dialog”) og den som føres av spirituelle eller eksistensielle personlige ønsker. Menneskerettigheter som religionsfrihet, ytringsfrihet, og kvinnens stilling har dominert tematisk i den samfunnsorienterte dialogen. Andre eksempler er religionsundervisning i skolen, kristnes situasjon i muslimske land, homoseksualitet og konvertering. Den spirituelle dialogen handler om å komme nærmere inn på andres religion og samtidig være åpen for justeringer av egen, her er det en åndelig vekst og modning som er motivet (2009, s. 71 – 87).

Den største organisasjonen for dialogarbeid er Samarbeidsrådet for tros- og livssynssamfunn. Rådet ble etablert i 1996, og har medlemsorganisasjoner fra alle de norske religionssamfunnene. Samarbeidsrådet har etter hvert fått en viktig posisjon som høringsorgan for myndighetene i religionssaker.[25] En annen viktig institusjonalisert dialogkanal er Kontaktgruppa mellom Mellomkirkelig Råd og Islamsk Råd Norge som ble opprettet i 1993. Arbeidet i Kontaktgruppa har blant annet resultert i viktige kristen-muslimske felleserklæringer om for eksempel religion i skolen, Israel- og Palestinakonflikten, antisemittisme, retten til å skifte religion, og vold i nære relasjoner.[26].

Dialog mellom tros- og livssynssamfunn har også nedfelt seg som ideal i enkelte trossamfunn. En ny mastergradsoppgave som har analysert aktiviteter, selvformidling og kommunikasjonsformer i moskeen *Islamic Cultural Centre*, viser hvordan multireligiøs deltakelse er løftet frem som ideal (Christensen 2010). I den nye logoen blir for eksempel den dialogrettete virksomheten fremhevet; ”Islamic Cultural Center – senter for dialog og kunnskap”. Christensens analyser av nettsidene deres viser en endring fra en tidligere identitetspolitisk profil (hva skiller en muslim fra den andre) til en mer dialogrettet profil. ”Den Andre” beskrives ifølge Christensen som en interessant samtalepartner og velkommen gjest på nettsidene, og det poengteres at man som muslim er del av det samme storsamfunnet som andre (2010, s. 88).

I dialogarbeid vil det alltid være interessant å se på hvem som representerer et trossamfunn, og en eventuell dialogbasert enighet kan vanskelig generaliseres til en hel religiøs kategori, for hvem er de kristne i Norge, hvem er muslimene osv. De organiserte tros- og livssynsdialogene i Norge har like fullt vist seg som praktisk viktig og har resultert i kanaler for konfliktløsning og felleserklæringer.[27] Et illustrerende eksempel er det dialogarbeidet som ble kjent i offentligheten i etterkant av karikaturstriden i 2006, da det etablerte forholdet mellom muslimske og kristne ledere ble synliggjort og brukt som grunnlag for samtale og forsoning.

## 6. Nye forskningsfelt

I Norge mangler vi nettverksstudier med utgangspunkt i religiøse miljøer i et bestemt lokalmiljø. Et fokus på sammenhengen mellom nettverk og religiøs tilhørighet vil nettopp kunne gi innblikk i integreringsrelevant problematikk: På hvilken måte kan medlemskap i et religiøst miljø ha betydning for annen sosial aktivitet, for nettverksbygging utover religiøs

[25] (http://www.trooglivssyn.no/).
[26] (http://folk.uio.no/leirvik/Kontaktgruppa.htm)
[27] For en gjennomgang av historikken bak organisert tros- og livssynsdialog samt de temaene som har preget denne, se Leirvik 2007.

tilhørighet og for generell tilhørighet i Norge? Vi vet også lite om i hvilken grad og hvordan religiøse institusjoner utvikler en felles samfunnsforståelse og medvirker til identitetskonstruksjon. Disse spørsmålene er relevante uavhengig av trossamfunn. Jeg vil likevel trekke frem de nye kristne trossamfunnene som et underforsket felt innenfor migrasjons- og integreringsforskningen.

Religiøse transformasjonsprosesser, det vil si hvordan religiøse tradisjoner og forestillinger endrer seg og utvikler seg i nye kontekster, er lite studert. I en slik studie vil også betydningen av eventuelle transnasjonale nettverk i samspill med nasjonale kunne komme godt frem. Norsk migrasjonsrelatert forskning bør etterlyse monografier fra svært mange religiøse miljøer.

I forlengelsen av dybdestudier med utgangspunkt i trossamfunn, kan det også nevnes at religiøst lederskap er et lite studert felt i Norge. Norge omtales gjerne som et av verdens mest sekulære samfunn hvor religiøs tro og praksis er i ferd med å forsvinne. I det perspektivet fremstår religiøse ledere som i økende grad irrelevante. I andre sammenhenger tillegges religiøse ledere nærmest total makt over medlemmer. En komparativ studie av religiøst lederskap med fokus på hvilken rolle religiøse ledere i ulike trossamfunn faktisk har, det vil si hva de gjør og hvilken grad av makt de har, vil være svært relevant: Hva slags makt er det for eksempel religiøse ledere i ulike trossamfunn *kan* utøve i forhold til sine medlemmer? Hvilke faktorer regulerer denne maktutøvelsen? Hvordan vurderer religiøse ledere selv sin mulighet for å utøve makt? Hvordan vurderer medlemmer av ulike trossamfunn egne lederes maktpotensial?[28]

Innenfor islamforskningen har det som nevnt vært lagt stor vekt på identitetskonstruksjon og aspekter ved tilhørighet blant unge muslimer. Kari Vogt har i tillegg bidratt til en viktig dokumentasjon av den institusjonelle og konfesjonelle fremveksten av islam i Norge (2000). Det er imidlertid påfallende i hvilken grad studier av religiøs praksis og metafysiske trosforestillinger blant muslimer er fraværende i forskningen.

For videre studier av sammenhengen mellom identitet og islam, mangler vi studier av konservative strømninger blant unge. Såkalte nyfundamentalistiske bevegelser søker i vesentlig grad inspirasjon fra religiøse autoriteter utenfor de etablerte moskémiljøene, og en studie som vil gi kunnskap om forholdet mellom ideologisk inspirasjon (bruk av Internett, transnasjonale religiøse miljøer og lignende) og religiøs praksis blant norske muslimer, vil kunne være av samfunnsmessig betydning.

Religionsforskningen vil naturlig nok ha et utgangspunkt i religiøse miljøer eller i religiøs praksis. Religiøs identitet vil derfor nærmest automatisk bli et fremtredende tema. I en samtid der nettopp religiøs identitet ser ut til å få en stadig sterkere identitetspolitisk betydning, har religionsforskere et spesielt ansvar for å synliggjøre sammenhengen mellom sine funn og det miljøet de faktisk har empirien sin fra. Jeg sikter her til faren for en overfokusering på islam som kilde til identitet blant etterkommere av immigranter på et generelt nivå. Samfunnsforskning generelt viser til hybride – blandede – identiteter og kulturelle gråsoner som sentrale trekk ved det multikulturelle Europa. Studier av religiøse miljøer er viktige bidrag, men en nyansert kontekstualisering i forhold til en bredere samfunnsforskning vil ofte være nødvendig. Tverrfaglige forskningsprosjekter knyttet til samtidens religionspluralisme bør ønskes velkomne.

[28] Dette er spørsmål som vil bli berørt i en bok som er under produksjon, Thorbjørnsrud og Døving (red).

# 7. Referanser


Aldridge, A. (2007): *Religion in the Contemporary World. A Sociological Introduction,* Polity Press, Cambridge.

Al Sayyad, N. og M. Castells (2002): *Muslim Europe or Euro-Islam. Politics, Culture, and Citizenship in the Age of Globalization,* Lexington Books, Oxford

Andersson, M. (2006): ”Ethnic Entrepreneurs: Identity Politics among Pakistani Students in Norway” i H.G. Sicakkan og Y. G. Lihman: *What happens When a Society is Diverse? Exploring Multidimensional identities.* The Edwin Mellen Press, New York

Barli, A.H. (2009): *Hijab i norsk offentlighet – en diskursanalyse*, masteroppgave i religion og samfunn, Det teologiske fakultet, UiO

Bangstad, S. (2009): *Sekularismens ansikter,* Universitetsforlaget, Oslo

Baumann, G. (1992): “Rituals implicates others: Rereading Durkheim in a plural society” i D. Coppet: *Understanding Rituals,* Routledge, London

Baumann, G. (1999): *The Multicultural Riddle. Rethinking National, Ethnic, and Religious identities,* Routledge, New York

Berg, B. og K. Lauritsen (2009), *Eksil og livsløp,* Universitetsforlaget, Oslo

Berger, P. L. (1969): *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion,* Doubleday, New York.

Berger, P. L. (ed.) 1999: *The Desecularization of the world: Resurgent religion and world politics,* Washington D.C. : Ethics and Public Policy Center

Betz, H.G. og S. Meret, (2009): ”Revisiting Lepanto: The political mobilization against islam in contemporary Western-Europe” i *Patterns of Prejudice*, 43:3, 313 – 334

Bogstad, T. (2009): *Mellom juridisk og religiøs diskurs: Argumentasjon om islamsk skilsmisse hos Islamonline.net*, masteroppgave i religionshistorie, Institutt for kulturstudier og orientalske språk, UiO

Bredal, A. (2006): *Vi er jo en familie: Arrangerte ekteskap, autonomi og fellesskap blant unge norsk-asiater,* Unipax Institutt for samfunnsforskning

Borchgrevink, T. (2007): ”The *Hijab* Debate and the Liberal Dilemma” i *Tidsskrift for kjønnsforskning,* nr. 2.

Buruma, I. og M. Avishai (2004): *Occidentalism: A Short History of Anti-Westernism,* Atlantic Books, London

Bunzl, M. (2007): *Anti-Semitism and Islamophobia: Hatred Old and New in Europe,* Chicago: Prickly Paradigm Press

Casanova, J. (1994): *Public Religions in the Modern World,* University of Chicago Press, Chicago

Christensen, E. G. (2010): *Fremstillinger av den Andre i en norsk-muslimsk kontekst. En analyse av Islamic Cultural Centre Norway’s moskélitteratur og nettsider*, masteroppgave i religion og samfunn, Det teologiske fakultet, UiO

Daugstad, G. og L. Østby (2009): ”Et mangfold av tros- og livssyn: Det flerkulturelle Norge”, *Samfunnsspeilet*, SSB, Bind 23 (2009) nr. 3

Den europeiske kommisjon mot rasisme og intoleranse (ECRI) (2009): *ECRIs rapport om Norge (fjerde overvåkningssyklus),* februar 2009

Dessing, N. M. (2001): *Rituals of Birth, Circumcision, Marriage and Death among Muslims in the Netherlands, Leuven: Peeters*

Døving, C.A. (2005): *Norsk-pakistanske begravelsesritualer – en migrasjonsstudie*, Phd.avhandling i Religionshistorie, Universitetet i Oslo

Døving, C.A. (2009): *Integrering. Teori og empiri,* Pax Forlag, Oslo

Døving, C.A. (2010): "Anti-Semitism and Islamophobia: A Comparison of Imposed Group Identities" i *Tidsskrift for islamforskning*, nr. 2/2010, København

Ebaugh, H.R og J.S. Chafeth (2002): *Religion Across Borders. Transnational Immigrant Networks,* Altamira Press, New York

European Agency for Fundamental Rights (FRA) (2009): *Anti-Semitism – Summary overview of the situation in the European Union 2001-2008,* Wien

Ezzati, R. (2009): *Er du moderat, islamist eller terrorist. Identitetsarbeid blant unge nordmenn med muslimsk bakgrunn i kjølvannet av 11. september 2001,* masteroppgave i sosiologi, Institutt for sosiologi og samfunnsgeografi, UiO

Fjeldstad, A. (2007): *Religion og migrasjon. Det islamske Fellesskap Bosnia- Hercegovina i Norge,* hovedoppgave i religionshistorie, Institutt for kulturstudier og orientalske språk, UiO

Foner, N. and A. Richar (2008): *Immigrant Religion in the U.S. and Western Europe: Bridge or Barrier to Inclusion?* IMR Volume 42 Number 2 (summer 2008):360-392

Gardner, K. (2002): *Age, Narrative and Migration. The Life Course and Life Histories of Bengali Elders in London,* Berg Publisher, Oxford

Gupta, R. (2006) *Being a Hindu in Oslo. Youth, Change and Continuity,* Novus Press, The Institute for Comparative Research in Human Culture, Oslo

Habermas, J. (2008): *Between Naturalism and Religion. Philosophical Essays,* Polity Press, UK

Haenni, P og S. Amghar (2010): *The Myth of Muslim Conquest,* http://www.counterpunch.org/haenni01132010.html

Halsaa, B. og A. Hellum (2010): *Rettferdighet: En dyd av nødvendighet,* Universitetsforlaget, Oslo

Hansteen, S. S., V.B. Strand og J. Økland (2010): "Rettferdighetens grenser – religion, kjønn og homofili" i Halsaa, B. og A. Hellum (red.) *Rettferdi het,* Universitetsforlaget, Oslo

Hirschman, C. 2004, "The Role of Religion in the origins and Adaptation of Immigrant Groups in the United States", i *International Migration Review 38*, s. 1206 – 1233

HL-senteret (2009): *Antisemittisme I Norge? – den norske befolknings holdninger til jøder og jødedom,* Prosjektskisse, november 2009, www.HL-senteret.no

Høstmælingen, N., T. Lindholm og I. T. Plesner (red.) (2006): *Stat, kirke og menneskerettigheter,* Abstrakt Forlag, Oslo

Integrerings- og mangfoldsdirektoratet (2007): "Islam og muslimer i Norge", Kap. 6 i

*Integreringsbarometeret 2006,* IMDI-rapport 7, 2007

Integrerings- og mangfoldsdirektoratet (2009): *Innvandrere i norske medier: Medieskapt islamfrykt og usynlig hverdagsliv,* IMDI Årsrapport 2009

Jacobsen, C. M. (2002): *Tilhørighetens mange former. Unge muslimer I Norge,* Unipax, Oslo

Jacobsen, C. M. (2006): *Staying on the Straight path. Religious identities and practices among Young Muslims in Norway,* Dr. Polit. avhandling i sosialantropologi, UiB

Jacobsen, C.M. and O. Leirvik (2010): "Norway" i J. S. Nielsen (red.), *Yearbook of Muslims in Europe,* Brill, Leiden

Jacobsen, J. K. (red.) (2001): *Verdensreligioner i Norge,* Universitetsforlaget, Oslo

Johnsdotter, S. (2002): *Created by God. How Somalis in Swedish exile reassess the practice of female circumcision,* Lunds Universitet Monographs in Social Anthropology, Lund

Klausen, J. (2005): *The Islamic Challenge. Politics and Religion in Western Europe,* University Press, ocford

Kraft, S. E. (2010): " Ja, vi elsker Snåsamannen! En analyse av mediedekningen i kjølevannet av helseminister Bjarne Håkon Hanssens telefonhealing-opplevelse" i *Din – tidsskrift for religion og kultur*, nr. 1-2/2010

Larsen, A. (2008): *Sufisme i tro og praksis. En studie blant medlemmer av en barelwi-orientert moske i Oslo,* masteroppgave i religionshistorie, IKOS, UiO

Lassen, S. C. og K. Østergaard (2006): "Tværnationale bevægelser blant muslimer i Danmark" i Hedetoft, Petersson og Sturfelt: *Bortom stereotyperna? Innvandrare och integration i Danmark og Sverige,* Lunds Universitet: Makadam Forlag

Laundal, K. (2008): *Afrikansk pentekostalisme i Oslo. En religionsantropologisk case-studie av kosmologi og kjønn,* masteroppgave i religion og samfunn, Det teologiske fakultet, UiO

Leirvik, O. (2007): *Religionspluralisme. Mangfald, konflikt og dialog i Norge,* Pax, Oslo

Leirvik, O. (2009): "Aktivt støttande religionspolitikk – på kva vilkår, til fordel for kven?", i *Norsk Teologisk Tidsskrift,* 2. 2009, Årgang 110

Malm, A. (2009): *Hatet mot muslimer,* Atlas, Stockholm

Modèer, K. Å. og H. Petersen (2009): *Believing in Norway. Beliefs in Norway: A Humanitarian Great Power under Globalization,* Report nr. 3 Norwegian Helsinki Committee and Norwegian centre for Human Rights, University of Oslo

NOU 2009: 14 *Et helhetlig diskrimineringsvern*

Plesner, I. (2008): *Freedom of religion and belief – a quest for state neutrality?,* Ph.D, Faculty of Law, University of Oslo

Plesner, I. og C. A. Døving (2009): *Livsfaseriter. Religions- og livssynspolitiske utfordringer i Norge,* Rapport, Samarbeidsrådet for tros- og livssynssamfunn

Prieur, A. (2004): *Balansekunstnere: Betydningen av innvandrerbakgrunn i Norge,* Pax, Oslo

Ramadan, T. (2002): *At være Europæisk muslim. Islamske kilder i en europæisk sammenhæng,* Hovedland, Højbjerg

Roald, A. S. (2009): *Muslimer i nya samhällen. Om individuella och kollektiva rättigheter,* Daidalos, Göteborg

Roald, A. S. og P. Ouis (2003): *Muslim i Sverige,* Wahlstrøm & Widstrand, Stockholm

Roy, O. (2000): "Muslims in Europe. From Ethnic Identity to Religious recasting", ISIM Newsletter, 5, p. 1

Roy, O. (2009): *Globalized Islam: The search for a new Ummah,* New York: Columbia University Press

Saphinaz-Amal, N. (2002): "The Northern Way. Muslim communities in Norway" i Haddad Y., J. I. Smith og J. Haddad, *Muslim Minorities in the West. Visible and Invisible,* Altamira Press, Oxford

Skarsaune, E. (2006): *Mann og muslim i Likestillingslandet. En studie av maskulinitetsforestillinger blant muslimske menn i Oslo*, masteroppgave i religionshistorie, IKOS, UiO

Sky, J. (2006): *Kjønn og religion,* Pax Forlag, Oslo

Strandhagen, I. J. (2008): *Unge sjiamuslimer i Oslo. Om religiøs identitet, individualisering og forholdet til transnasjonal autoritet*, masteroppgave i religion og samfunn, Det teologiske fakultet/ Culcom, UiO

Sultan, S. (2005): ”Muslimer i statskristendommens land”, i D. Søderlind (red.), *Farvel til statskirken?*, Humanist forlag, Oslo

Teigen, M. (2009): ”Kjønnslikestilling, familie- og minoritetspolitikk”, *Tidsskrift for kjønnsforskning*, No 13.

Thorbjørnsrud, B. S. (2005): ”*Evig Din? Ekteskaps- og samlivstradisjoner i det flerreligiøse Norge*, Abstrakt forlag, Oslo

Thorbjørnsrud, B. S. (2007): ”Frihet, rettigheter og ortodokse presters kjønn” i Eriksen, T. H. og A. J. Vetlesen (red.) *Frihet*, Universitetsforlaget, Oslo

Tronstad, K. (2008): ”Religion”, i Blom, S. og Kristin Henriksen (red.): *Levekår blant innvandrere i Norge 2005/2006*. Rapport 2008/5, Statistisk sentralbyrå, Oslo.

Vogt, K. (2000): *Islam på Norsk. Moskeer og islamske organisasjoner i Norge*, Cappelen forlag, Oslo

Vogt, K. (2002): ”Integration through Islam? Muslims in Norway” i Haddad, Y.Y. (red.) *Muslims in the West. From Sojourners to citizens*, Oxford University Press, Oxford

Wieviorka, M. (2005): *La tentation antisemite: Haine des Juifs dans la France d´ajourd´hui*, Paris

Østberg, S. (2003): *Muslim i Norge: Religion og hverdagsliv blant unge norsk-pakistanere*, Universitetsforlaget, Oslo

**Om publikasjonen**

Dette er et temanotat i en serie fra IMER-programmet. Notatene utgis 2008–2010.

IMER-programmet inngår fra 2009/2010 i programmet Velferd, arbeidsliv og migrasjon – VAM
www.forskningsradet.no/VAM

Publikasjonen kan bestilles på
www.forskningsradet.no/publikasjoner

**Norges forskningsråd**
Stensberggata 26
Postboks 2700 St. Hanshaugen
N0-0131 Oslo

Telefon +47 22 03 70 00
Telefaks +47 22 03 70 01
post@forskningsradet.no
www.forskningsradet.no

Utgiver:
© Norges forskningsråd
Internasjonal migrasjon og etniske relasjoner – IMER
www.forskningsradet.no/IMER

Omslagsdesign: Design et cetera AS
Foto: Shutterstock
Opplag: 175
Trykk: Allkopi

August 2010

ISBN 978-82-12-02803-6 (trykksak)
ISBN 978-82-12-02804-3 (pdf)