

RETT KONTRA GODT? HOLDNINGER OG RESONNEMENTER BLANT UNGE NORSKE MUSLIMER I SPØRSMÅL OM KJØNNSROLLER OG SEKSUALITET

LEVI GEIR EIDHAMAR

Artikkelen belyser unge norske muslimers holdninger og resonnementer i samlivsetiske spørsmål knyttet til kjønnsroller og seksualitet. Den bygger på 24 kvalitative intervjuer som analyseres ved hjelp av typologier utviklet på grunnlag av materialet selv. Nesten alle med oppvekst i Norge mente religionen islam og det norske samfunnet sto for sammenfallende verdier i kjønnsrollespørsmål. Skriftene ble da tolket på måter som fremmet likestilling. De aller fleste mente samtidig at holdningene i foreldrenes hjemland lå nærmere islam når det gjaldt seksualetikk. Her ble skriftene tolket restriktivt. Noen fulgte dette opp i eget liv, mens andre ikke lot seg styre av det de selv oppfattet som islamsk etikk i dette spørsmålet.

NØKKELOD: muslimer, kjønnsroller, seksualetikk, holdninger, typologier

INNLEDNING

Både i Norge og den vestlige verden forøvrig pågår det en heftig debatt om muslimsk innvandring og hvordan muslimsk tilstedeværelse vil kunne påvirke holdninger og verdier i samfunnet. For å søke empirisk

basert kunnskap angående disse spørsmålene har jeg gjennomført en kvalitativ intervjuundersøkelse blant unge norske muslimer. Den overordnede spørsmålsstillingen dreier seg om hvordan unge norske muslimer resonnerer i samlivsetiske spørsmål knyttet til kjønnsroller og seksualetikk. Hva anser de som rett ut fra religionen islam og som godt på et mellommenneskelig plan? I hvilken grad er disse to aspektene preget av harmoni eller konflikt? Hvordan begrunnes standpunktene? Artikkelen vil dessuten belyse hvordan respondentene forholder seg til verdier innenfor det de selv oppfatter som religionen islam, foreldrenes hjemland og det norske samfunn. Undersøkelsen har primært fokusert på holdninger, men forholdet mellom holdninger og praksis har også vært relevant. Hvert emne innledes av en kort presentasjon av bredden innenfor den aktuelle islamske diskursen, samt av holdninger og praksis i dagens muslimske samfunn.

Synet på kjønnsroller blant unge norske muslimer er allerede belyst gjennom flere studier (Jacobsen 2004, 2006; Roald 2005; Skarsaune 2006; Synnes 2010). Generelt sett avdekkes en bred oppslutning om likestillingsidealer. Synet på seksualetikk er lite belyst tidligere. Nytt med denne studien er den systematiske analysen av variasjonsbredden ved hjelp av typologier i tillegg til komparasjonen av resonnementsmønstrene de to etiske områdene imellom.

METODE

I perioden 2005–2012 gjennomførte jeg kvalitative intervjuer med til sammen 24 respondenter i alderen 18–32 år.¹ Av dem hadde 12 vokst opp i Norge, mens de andre hadde ankommet landet som unge eller unge voksne. De hadde røtter fra 11 forskjellige land og alle var bosatte på Øst- og Sørlandet. Til sammen 20 av respondentene var sunnimuslimer, mens 4 var sjiamuslimer. Når ikke annet oppgis i det følgende, er de sunnimuslimer. Utvalget ble foretatt ut fra ønske om maksimal variasjon innenfor rammen av relevante respondenter (Repstad 2007: 57–60). Noen av respondentene ble kontaktet gjennom moskeer og muslimske organisasjoner. Andre ble blant annet oppsøkt på T-bane,

kafeer og arbeidsplasser, i tillegg til benyttelse av eget muslimsk kontaktnett. Dette ble så kombinert med snøballmetoden. Intervjuene varte gjennomsnittlig 90 minutter.

TYPOLOGIER SOM ANALYSEREDSKAP

I arbeidet med det empiriske materialet har jeg valgt å konstruere to typologier som analyseredskap. Typologiene med tilhørende beskrivelser er utviklet i henhold til *Constructivist Grounded Theory* (Charmaz 2006, 2010) og *Informed Grounded Theory* (Thornberg 2012). Begge typologiene oppstod som et resultat av analytisk arbeid med empirien, samt en etterfølgende kritisk bearbeidelse ut fra respons på typologiene fra enkelte respondenter. Samtidig relaterer typologiene seg til tidligere forskningslitteratur.²

Typologi 1: Ulike påvirkningskilder

Hva har bidratt til å forme de holdningene respondentene har i dag, slik de ser det selv? De ulike svarene på dette spørsmålet inneholdt instanser som foreldre, søsken, venner, religionen islam, skole, konkrete lærere, internett, med mer. Tidlig i intervjuprosessen utkrystalliserte det seg et mønster der de enkelte instansene grupperte seg i tre grunnleggende kilder. Det følgende er en kort oppsummering av hvordan respondentene oppfattet dem:

Kilde 1: Holdninger og verdier med røtter i respondentenes autonome forståelse av islam som evig, universell religion. Flere respondenter beskrev ”det egentlige islam” som en religion hevet over kulturelle skillelinjer. Sett utenfra er dette ingen objektiv størrelse, men en konstruksjon basert på den enkeltes individuelle oppfatning av hva som er islams reelle essens. – Respondentene oppga å ha dannet seg et bilde av islam gjennom egen lesing av hellige tekster (Koranen og eventuelt hadith), samt muslimske hjemmesider på nettet. Refleksjonene var gjerne basert på et ideal om å søke kunnskap direkte fra Gud, uten påvirkning fra andre mennesker: ”Vil finne ut av ting sjøl [...] da går jeg rett til Gud. Ber Ham om å få meg til å forstå”. Mens noen la vekt på

å forstå Koranen bokstavelig, var andre bevisste på at de tolket Koranen i en bestemt retning: ”Jeg vil tolke islam i en mer liberal retning. Koranen kan tolkes liberalt.” Nesten ingen oppga koranskole eller imamer som kilde til hva de oppfattet som det egentlige islam. Tvert imot ble imamene gjerne kritisert som uvitende og preget av hjemlandets kultur. Flere så en motsetning mellom det de har vokst opp med, og det bildet de nå har av hva islam egentlig går ut på: ”Når jeg mener religionen, mener jeg ikke den religionen jeg har fått hjemmefra, men den religionen jeg har utforska.” Når det heretter henvises til ”islam” som kilde, er det i betydningen ”den enkelte respondents autonome forståelse av islam”.

Kilde II: Holdninger og verdier med røtter i foreldrenes hjemland. Dette dreier seg om impulser fra hjemmet eller storfamilien – enten storfamilien var bosatt i Norge, i andre vestlige land eller i opprinnelseslandet. Det omfattet dessuten det etniske miljøet familien ofte var en del av i Norge. Noen beskrev dette som et trangt miljø med stor grad av sosial kontroll: ”Vi er jo så lite samfunn her, vi blir liksom påvirket av andre, det er noe bygdesamfunnsaktig for oss utenlandske folk her, da.” Flere fremstilte dette som en tilstivnet kultur fra tiden da foreldrene utvandret.

Kilde III: Holdninger og verdier med røtter i det norske samfunnet. Dette dreide seg om innflytelse fra venner, skole, lærere, massemedier, med mer. Betegnelsene *norsk* og *vestlig* ble ofte brukt synonymt: ”Nå lever jeg i et modernisert vestlig samfunn som ikke er islamsk”. Da var det gjerne det sekulære, med liberale holdninger til alkohol og sex som ble understreket. Noen beskrev verdiene i det norske samfunnet som en todeling mellom det sekulære og det kristne. Noen fant støtte for konservative normer gjennom kristne venner – det vil si at *det kristne Norge* ble oppfattet som en alliansepartner for islamske verdier. Én respondent så imidlertid *det kristne Norge* som en motsats til de islamske verdiene.³

Typologi 2: Ulike forhold mellom rett og godt

Respondentene anvendte et vidt spekter av begrunnelser for sine etiske holdninger. En fremtredende dimensjon i så måte, var spennet fra det

transcendente til det immanente – fra guddommelig åpenbaring til all-mennmenneskelig refleksjon. I svarene på noen spørsmål ga flere av respondentene uttrykk for en spenning mellom det de anså som riktig i henhold til åpenbarte skrifter og det som kunne vurderes som godt på et rent menneskelig plan. I forhold til andre spørsmål kunne denne spenningen være fraværende. Overholdelse av åpenbarte regler ble gjerne knyttet til belønning i livet etter døden. Det som rent menneskelig ble ansett som godt i livet her på jorden, ble ikke på samme måten knyttet til et bestemt utfall i det neste liv. Respondentene kunne bruke termer som *islamsk*, *shariabasert*, *rett* og *riktig* om regler og verdier de anså som guddommelig åpenbarte. Brudd med dette ble gjerne betegnet som *synd*, *galt*, *haram* eller *feil*. Begreper som *godt* og *behagelig* ble i større grad brukt om det de opplevde som godt på et menneskelig plan i dette livet. Det motsatte kunne blant annet omtales som *urettferdig* eller *vanskelig*. Her benyttes begrepene *rett* og *godt* som betegnelse på de to positive størrelsene. Ut fra av en totalanalyse av resonnementene, er de gitt følgende avgrensede ad hoc-definisjoner:

- *Rett*: Det som er rett ut fra guddommelig åpenbarte regler og verdier med basis i de autoritative hellige skrifter innenfor islam. Overholdelse av disse reglene kan ha konsekvenser for livet etter døden.
- *Godt*: Det som rent menneskelig gjør livet godt her på jorden, langs hele skalaen fra altruisme til egoisme – uten tanke på mulige konsekvenser for livet etter døden.

På holdningsplanet varierte forholdet mellom *rett* og *godt* i respondentenes resonnementer primært innenfor to dimensjoner. Den ene representerer akse som spenner fra harmoni til konflikt mellom *rett* og *godt*, slik begrepene er definert ovenfor. Den andre er en akse som spenner fra vektlegging av *rett* til vektlegging av *godt*. Disse dimensjonene leder til en todimensjonal typologi – noe som genererer fire typer: A, B, C og D. Skjematisk og forenklet kan typologien illustreres slik:

	Harmoni	Konflikt
<u>Rett</u> står over godt	A: <u>Rett</u> => godt Dobbel lydighetslønnsomhet	B: <u>Rett</u> ⇔ godt Eviighetsfokus - Sterk B: Man greier å følge sine etiske holdninger i praksis - Svak B: Man greier ikke å følge sine etiske holdninger i praksis
<u>Godt</u> står over rett	C: <u>Godt</u> => rett Fortolkning ut fra <i>det gode</i>	D: <u>Godt</u> ⇔ rett Eklektisme

=> Det første legger føringer for det andre ⇔ de to står i motsetning til hverandre

Begge de to nevnte dimensjonene beskriver etiske holdninger. En tredje dimensjon dreier seg om i hvilken grad de aktuelle holdningene blir fulgt opp i praksis. Resonnementet innenfor de tre typene A, C og D velger konsekvent det som er godt for menneskene her på jorden – noe som normalt sett er lett å følge opp i praksis. Dermed vil praksis-dimensjonen primært generere én type – de tilfellene hvor holdningene følges opp i praksis. Type B skiller seg ut ved et ideal om å overholde forordninger som ikke nødvendigvis anses som gode for dette livet. Denne holdningen er vanskeligere å følge opp i praksis. Innenfor type B vil dimensjonen som representerer graden av praktisk overholdelse av de etiske holdningene, dermed generere to undergrupper: De tilfellene hvor man greier – eventuelt ikke greier – å følge opp holdningene i egen praksis, her representert ved *sterk B* og *svak B*. De ulike typene kan da kort beskrives slik:⁴

A) Dobbel lydighetslønnsomhet. Det guddommelig *rette* står her over det menneskelig *gode*, samtidig med at de to størrelsene harmonerer. Det vil i praksis innebære at *rett* definerer *godt*. Når en allmektig og allvitende Gud har åpenbart sin vilje for menneskene, anses det per definisjon som det beste for menneskene – både for livet her på

jorden og for evigheten – å følge denne åpenbaringen. Åpenbaringen i de hellige skrifter bør da forstås så direkte og bokstavelig som mulig – med minst mulig menneskelige fortolkninger. Hvis noen skulle oppleve at det som gjør livet godt her på jorden, divergerer i forhold til verdier og regler i den guddommelige åpenbaringen – så er det fordi menneskene er ufullkomne og ikke forstår sitt eget beste. Denne typen beskriver et *verdiressonnement der det i dobbel forstand lønner seg å være lydige mot Guds forordninger – både for livet her på jorden og i evigheten.*

- B) Evighetsfokus.** *Rett og godt* kan noen ganger divergere, og man bør da velge *det rette*. Dette skiller seg fra type A ved en tenkning om at Guds forordninger ikke alltid medfører et godt liv her på jorden. En forklaring på dette kan være at det primære poenget med forordningene ikke er å skape et godt jordeliv, men å føre til et godt liv i evigheten. Flere respondenter betraktet livet på jorden som en eksamen for livet etter døden. Poenget med eksamenen er da ikke nytelse under gjennomføringen, men best mulig resultat i etterkant – i dette tilfellet: paradiset. Forsøket på å leve etter religiøst baserte regler kan få to utfall i forhold til egen praksis: Når man lykkes i å overholde religionens krav, benevnes det her som en *sterk B*. Når man faller og bryter religionens krav – til tross for en teoretisk tilslutning til det aktuelle kravet – benevnes det som en *svak B*. En svak B vil gjerne medføre dårlig samvittighet. Type B som helhet, beskriver et *verdiressonnement der tanken på evigheten utgjør et sentralt motiv.*
- C) Fortolkning ut fra *det gode*.** Her harmonerer det guddommelige *rette* og menneskelige *gode* samtidig med at det *gode* spiller en avgjørende rolle. Det kan skje ved at det *gode* bevisst eller ubevisst fungerer som tolkningsprinsipp i forståelsen av hva som er *rett*. En slik forståelse kan knyttes til en tanke om at den guddommelige åpenbaringen bare er tilgjengelig gjennom tolkning av de hellige skriftene. De tolkningsprinsippene som benyttes, bør da baseres på

at Gud er en moralsk Gud som ønsker det aller beste for de menneskene han har skapt, også i deres liv på jorden. Dermed er resultatet av menneskelig refleksjon omkring *godt*, et logisk begrunnet tolkningsprinsipp i å forstå *rett*. Man kan også tolke enkelte islamske regler ut fra sin egen oppfatning av hva som er *godt*, uten at dette skjer bevisst. Denne typen beskriver et *verdiressonnement der ens egen oppfatning av det menneskelig gode bevisst eller ubevisst påvirker fortolkningen av de åpenbarte forordningene*.

D) Eklektisme. *Rett og godt vil noen ganger divergere, og det kan da være legitimt å velge det gode. I noen av tilfellene hvor de to kolliderer, prioriterer man her det som anses best for sine medmennesker og seg selv – rent menneskelig sett. Forskjellen fra en svak B, er at bruddet skjer med god samvittighet fordi man er uenig i den aktuelle regelen, eller anser den som uvesentlig. Forskjellen fra type C er at man tolker en regel bokstavelig og restriktivt, for så å ta avstand fra den. Typen kan også omfatte de tilfeller hvor den aktuelle regelen er ukjent. Denne typen beskriver et verdiressonnement ledet av en eklektisk og fri tilslutning til eller tilsidesettelse av religiøse bud.*

Typologien er sprunget ut av muslimers resonnementer i moderne tid. Samtidig kan de ha visse tilknytningspunkter til historiske konfliktlinjer innenfor ulike religioner. På bakgrunn av Platons Eutyfro-dialog kan problemstillingen stilles slik: Påbyr Gud noe fordi det i seg selv er moralsk godt, eller er det moralsk godt fordi Gud har befalt det? (Goodman 2011: 136–137; Joyce 2002: 49–56). Et klassisk eksempel er den islamske diskursen fra 900-tallet mellom *ash'ari-* og *mu'tazilaskolen*. *Ash'ariskolen* la vekt på Guds allmakt og overhøyhet. Det gode er godt fordi Gud har bestemt det. Dette svarer primært til type A, men deler av tankegodset står heller ikke fjernt fra type B. *Mu'tazilaskolen* la vekt på Guds rettferdighet. Teologiske standpunkter må reflektere Guds moralske og rettferdige måte å styre på. Dette ligger nærmere type C (Campanini 2012: 43–47; Hourani 1985: 57–59, 67–98, 104; Leirvik

2002: 107–115). Historisk sett er en tenkning à la type D svakt teoretisk og teologisk utviklet, men en slik forståelse er likevel meget relevant i forhold til dagliglivet innen ulike tidsepoker. Blant det store antall regler i de hellige skriftene, har det alltid vært noen som ikke er blitt forsøkt fulgt, noen ganger mer grunnet uvitenhet enn uenighet. Denne typen er delvis en parallell til Jan Hjärpes kurvmetafor, der den individuelle muslim plukker ut de bud og forskrifter som synes mest relevante (Hjärpe 1997).

Rett og godt er her definert rent ad hoc. Det vil si at relasjonen mellom begrepene slik de brukes her, i avgrenset grad korresponderer med forholdet mellom ”rett” og ”godt” i dagligspråk eller filosofisk etikk (Audi 2004; Ross 2002).

Mens typologien med de tre kildene direkte og indirekte er kjent fra tidligere forskningslitteratur, er typologien som beskriver forholdet mellom *rett* og *godt* en nyskapning som er konstruert gjennom å benytte *Constructivist Grounded Theory* på den foreliggende empirien. Noe tilsvarende har jeg ikke funnet beskrevet tidligere – hverken innen forskningen eller i ulike interne framstillinger av islamsk etikk.

Begge de skisserte typologiene er ment å forstås karakteriserende, ikke kategoriserende. Det vil si at grensene mellom typene er flytende og at ett og samme resonnement gjerne kan tolkes innenfor flere typer på samme tid. De ulike typene beskriver tendenser og de gir ingen inndeling i absolutte kategorier.

SYNET PÅ KJØNNSROLLER INNENFOR RELIGIONEN ISLAM OG I MUSLIMSKE SAMFUNN

Synet på kjønnsrollene, er et av de mest omstridte spørsmålene i den interne muslimske diskursen. Når det gjelder Koranen, er spørsmålet både hvilke utsagn som vektlegges og hvordan de fortolkes. Flere vers i Koranen benyttes for å understøtte likeverd mellom kjønnene (2,30–37; 3,195; 4,1; 6,98; 82,19). Mest omdiskutert – sett fra et likestillings-synspunkt – er vers 4,34a:

Menn er kvinners formyndere på grunn av det som Gud har utstyrt noen av dere med fremfor andre, og på grunn av de utgifter de bærer. Derfor skal rettskafne kvinner være lydige og bevare det som er hemmelig, fordi Gud ønsker det bevart. Dem som dere frykter oppsetsighet fra, skal dere formane, gå ikke til sengs med dem og gi dem stryk.

Ifølge hovedtrenden i tradisjonell fortolkning og en del internasjonal veiledningslitteratur innebærer dette at mannen har autoritet over kvinnen. Dette hviler på to årsaksforhold: mannens mentale og fysiske overlegenhet samt hans økonomiske ansvar. Hvis kvinnen er ulydig, skal mannen først formane, deretter nekte seksualliv og – som et siste middel – slå henne. Verset er en av flere hellige tekster som legges til grunn for et krav innenfor tradisjonell *fiqh* om at en kone skal være lydig (*ta'a*) mot ektemannen (Al-Hamd 2010; Al-Syaikh 2010; Chaudhry 2008, 2011).

Muslimske feminister tar avstand fra denne tolkningen. De påpeker at mange av de arabiske begrepene som benyttes er flertydige. Når det står at menn er *kvinners formyndere* kan det også bety at de har ansvar for, omsorg for eller skal tjene kvinnene. *Ulydighet* trenger ikke forstås som en ulydighet mot ektemannen, men mot Gud. Den arabiske termen som er oversatt med *gi stryk* på norsk, kan tolkes på ulike måter. En mulighet er å forstå det som et lett slag med en tannkost, eventuelt som et rent symbolsk begrep (Idriss & Abbas 2011: 99–107; Roald 2005: 56–58). I tillegg finnes hadither som opphøyer kvinnen, gjerne ut fra profeten Muhammad som forbilde. På den andre siden finnes hadither som kan fortolkes som en understrekning av kvinnens underdanighet. Muslimsk feminisme forkaster de siste, blant annet gjennom kritikk av overleveringskjeden (Chaudhry 2011; Mernissi 1985; Roald 2001: 126–144).

Den interne muslimske diskursen dekker et vidt spekter. Synspunktene lengst til høyre representeres blant annet av en klassisk forfatter som Abul Ala Mawdudi/Maudoodi (1903–1979). Han forsvarte både de tradisjonelle islamske fortolkningene og måten dette ble praktisert på i samtidens muslimske samfunn. Samtidig kritiserte han kjønnsrollene slik de ble praktisert i vesten. Sayyid Qutb (1906–1966),

det muslimske brorskaps innflytelsesrike ideolog, kritiserte vestlig kjønnsrollemønster på lignende måte. Fra mer moderne tid kan nevnes den pakistansk-kanadiske professoren Ahmed Shafaat. Selv om han advarer mot slag som gir alvorlig skade, forsvarer han en “energetic demonstration of the anger, frustration and love of the husband”. Han argumenterer allmenntetisk for at “the husband and wife may come closer together after beating because of the emotions involved.” (Shafaat 2000). Disse forfatterne representerer til dels en radikal utgave av type A, slik den her er definert. Det er godt for begge kjønn å leve i henhold til den komplementariteten som er naturlig ut fra deres medfødte egenskaper. Det vil si at mannen har oppgaven som familiens hode og forsørger, mens kvinnen har ansvar for hjem og barneoppdragelse. Det er riktig at mannen disiplinerer kona hvis hun er ulydig. Det er godt for kvinnen å være lydige mot ektemannen, så lenge han ikke bryter med religionens normer. Også purdah og muligheten for polygami er et gode for begge kjønn (Chaudhry 2008: 159–160; 2011; Maudoodi 1979; Shafaat 2000). Dette kan forstås som en streng utgave av type A, der det å følge en mest mulig bokstavelig fortolkning av kjønnsrollenormer i Koranen og hadith, anses som det beste for begge kjønn – både for dette livet og det neste.

En del muslimsk veiledningslitteratur framhever hustruens lydighet mot ektemannen som hennes jihad, dvs. at den gir henne store muligheter for å komme til paradiset. Forutsetningen er at ektemannens befalinger ikke bryter med islam. En særlig krevende lydighet kan gi ekstra stor belønning. Samtidig bygger flere sin argumentasjon på en hadith fra Boukhari som sier at flertallet i helvetet består av kvinner som har vært ulydige og utakknemlige mot sine ektemenn (Afgandi & Ag 2011; Eidhamar & Rian 1999: 192; Fadilah 2013; Marhari & Sayam 2013; Murad 2013). Dette er en tankegang som ligger nær type B. Det innebærer at valg av kjønnsrollemønster får konsekvenser for livet etter døden – i dette tilfellet primært for kvinnene.

En rekke islamske feminister står for en radikalt annerledes tolkning av islams lære om kjønnetenes rolle og funksjon. Kjente forskere og forfattere har erstattet patriarkalsk *tafsir* (skrifttolkning) med fortolkninger

som sikrer muslimske kvinners rettigheter i et moderne samfunn. De kritiserer skarpt kvinnefiendtlige holdninger og praksiser i muslimske samfunn. Ifølge dem ville islams sanne budskap ført til en radikal frigjøring for muslimske kvinner (Hassan 1996, 2008; Hosseini 2006; Mernissi 1985, 1991; Wadud 1999). Den sjiamuslimske feministen Ziba Mir-Hosseini (1952–) understøtter at alle hellige skrifter må gå gjennom menneskelig fortolkning: “I contend that patriarchal interpretations of the sharia can and must be challenged at the level of fiqh, which is nothing more than the human understanding of the divine will.” (Hosseini 2006: 633). Hun slutter seg til en filosofi som hevder at “any religious texts or laws [...] should be reinterpreted in the light of an ethical critique of their religious roots. In other words religion and the interpretation of the religious texts are not above justice and ethics” (Hosseini 2006: 633). Dette resonnementet gir uttrykk for tenkningen innenfor type C – der likestilling anses som *godt* for begge kjønn, og der dette brukes som tolkningsprinsipp for å forstå hva som er *rett* kjønnsrollemønster ifølge de hellige skriftene.

Den amerikanske konvertitten Amina Wadud sto tidligere for synspunkter nær type C, men har endret synspunkt i sin siste bok (Wadud 2006). Istedenfor konsekvent å tolke Koranen i feministisk retning, mener hun nå Koranen har androsentriske trekk man bør ta avstand fra. Fysisk avstraffelse av hustruer kan aldri rettfærdiggjøres, uansett hvor mild den måtte være. Dermed mener hun at Koranutsagnet som brukes til å legitimere dette, ikke bør tillegges normerende vekt. Den sørafrikanske talsmannen for progressiv islam Farid Esack (1959–) hevder at i valget mellom å øve vold mot levende mennesker og å øve vold mot en guddommelig tekst, ville han velge det siste (Esack 2001). Denne tankegangen ligger nær type D hvor det åpnes for eklektisk å velge bort enkelte skriftbaserte normer og holdninger (Chaudhry 2008: 162–164; Wadud 2006: 200–204).

Eksemplene over viser at muslimer som legger islam (kilde I) til grunn for sitt syn på kjønnsrollene, kan ha svært forskjellige oppfatninger om hva dette innebærer i praksis. Synspunktene vil da gjerne ligge et sted mellom de to ytterpolene som her er skissert.

Sosialantropologisk litteratur gir et komplekst bilde av kjønnsroller i muslimske samfunn. Følgende utsagn fra en somalisk kvinne i Finland gir et presist bilde av den vanlige stereotypien:

In Somali society, a man's place is not in the kitchen, and not involved with domestic chores. He is the head of the family, he decides about every matter in the house and the wife listen and obeys. [...] In Finland, Somali couples' live has changed so that men and women share the responsibility in their home including children upbringing (Degni 2006).

Et tilsvarende bilde tegnes i andre studier (Hassouneh-Phillips 2001; Sev'er & Yurdakul 2001). Unge muslimer ser gjerne "kulturen" og ikke "religionen" som problemet. For å sitere en 17 år gammel muslimsk jente i England:

People say that women are oppressed by Islam. It is true, women are oppressed, but it's not Islam that oppresses them, it's culture that oppresses Muslim women (Dwyer 2000: 482).

Samtidig finnes betydelige kulturelle og geografiske forskjeller. Flere studier beskriver et mer komplekst bilde som også rommer arenaer for sterke og selvbevisste kvinner (Abu-Ali 1999; Essers 2009; Razack 2004; Read 2003). En undersøkelse blant muslimske ungdommer i England viste at flere kvinner (60 %) enn menn (52 %) anså det som viktig at framtidig ektefelle var jomfru (Page & Yip 2012: 62). Dette bryter kraftig med vanlige stereotyper.

SYNET PÅ KJØNNSROLLER BLANT UNGE NORSKE MUSLIMER

I intervjuundersøkelsen ble respondentene presentert for en case angående en konflikt mellom et nygift ektepar, for deretter å gi sitt syn på kjønnes roller i familie og samfunn. Med ett unntak, ønsket samtlige kvinnelige respondenter i praksis likestilling og tilnærmet like kjønnsroller, selv om noen hadde en prinsipiell religiøs oppfatning om

en viss kjønnskomplementaritet. Mennene var noe mer delt i disse spørsmålene.

Flere av dem som ønsket full likestilling, begrunnet det ut fra islam og åpenbaringen i de hellige skrifter. De brukte gjerne utsagn som: ”Om man går tilbake til islams grunntanke, er menn og kvinner likestilt.” En ugift pakistansk kvinne ville for egen del bryte med tradisjonelle kjønnsroller og henviste til profetens eksempel som et forbilde i så måte:

Profeten (fred være med ham) – han var en fantastisk person – han lappet sine egne klær, han sa ikke noe til sine koner. Man skal være selvstendig. Jeg vil være i stand til å lage mat. Jeg vil være i stand til å skifte dekk. Jeg ønsker ikke å være avhengig.

Den samme respondenten mente likevel at det er en viss forskjell i kjønnsroller fordi mannen ut fra religionen har det økonomiske hovedansvaret. Dette begrunnet hun dessuten med at det er kvinnen som ammer, og det er naturlig at mannen har det økonomiske ansvaret i småbarnsperioden. Samtidig ønsket hun pappapermisjonen velkommen, og understreket at fars tilstedeværelse er viktig for barnet. Perioden som småbarnsmor skulle likevel ikke forhindre henne i å ha en yrkeskarriere helt på lik linje med sin framtidige ektemann: ”Jeg vil ikke tolerere at jeg blir prioritert ned i karrierejaget. [...] Dette er en rett jeg har med religionen i hånden.” Dette innebar også lik fordeling av husarbeid i hjemmet:

Kvinnen har den moderlige rollen, men det tilsier ikke at kvinnen hører til bak kjøkkenbenken som mange tradisjonelle muslimer vil ha det til! Ifølge sharia kan kvinnen si nei til å lage mat.

Hun mente mange muslimske menn ofte glemmer dette og henviste til diskusjoner hun hadde hatt i den forbindelse. Respondenten så for seg en mulig misbilligelse fra en framtidig svigermor i disse spørsmålene, men ville i det tilfellet forvente full støtte fra ektemannen. Når det gjelder oppdragelse av egne barn vil hun bevisst motvirke et tradisjonelt kjønnsrollemønster:

Jeg ville faktisk være strengere mot gutten min. Fordi guttene er mye svakere [...] De trenger mye mer oppfølging. Jenter er mye sterkere, de klarer å motstå [...] Jeg har selv spilt fotball, og det ville være første-prioritet å få jentene ut på banen. Og jeg vil lære gutten til å vaske klær.

Hun oppga å ha to likeverdige kilder for ønsket om likestilling – islams hellige tekster (kilde I) og det norske samfunnet (kilde III). Samtidig var hun kritisk til sin egen etniske bakgrunn (kilde II). Respondenten var krysstallklar på at hun anså likestilling mellom kjønnene som et gode i livet her på jorden, og valgte bevisst ut hellige tekster og tolkninger som understøttet dette. Tekster som eventuelt kunne tolkes i en annen retning, ble ikke nevnt.⁵ Det vil si at hun – i likhet med type C – lot det menneskelig *gode* fungere som tolkningsnøkkel i forståelse av det guddommelig *rette*.

Flere ga uttrykk for lignende tanker der de understreket en motsetning mellom kulturen i muslimske land (kilde II) og idealene i islam som normativ religion (I). En ugift afghansk kvinne som ankom Norge i ungdomsårene, fortalte om kjønnsrollemønstre hos ulike folkegrupper i sitt opprinnelige hjemland. Selv om hun differensierte mellom dem, kritiserte hun dem alle: ”De tolker religionen helt feil. I islam er det så mye respekt og verdi for kvinner, men det skjønner de ikke.” En ugift mann med pakistanske røtter uttrykte det slik:

Pakistan er et mannsdominert samfunn hvor kvinnenens rettigheter blir overkjørt. Det gjelder generelt i alle muslimske land. [...] Dette dreier seg om kultur og ikke islam – etter den forståelsen jeg sitter med av islam. Hadde man fulgt islam, så hadde ikke de problemene oppstått.

I motsetning til dette, fortalte noen respondenter med oppvekst i Norge at de anså sine egne foreldre som et forbilde i likestillingsspørsmål. Far tok del i husarbeidet og mor var yrkesaktiv. Én beskrev sin egen mor som familiens reelle overhode. Dette brøt med en stereotyp beskrivelse av kilde II som kjønnsdiskriminerende.

En annen gruppe respondenter mente at islam foreskriver ulike roller for kjønnene (kilde I). Et kjønnsrollemønster som er begrunnet

ut fra en relativt bokstavelig tekstforståelse, ble ansett som et gode for begge kjønn – både i dette og det neste livet. Disse holdningene kan sies å ligge nær en mild utgave av type A. Noen få mannlige respondenter sluttet seg til dette. En gift mann som flyttet fra Bosnia til Norge i barneårene, begrunnet ulike kjønnsroller ut fra sharia. Dette så han som et gode for begge kjønn i livet her på jorden:

Ifølge sharia har Gud foreskrevet oss ulike roller og mannen har fått en mer utadvendt rolle i samfunnet. Litt på spøk kan man si at mannen er utenriksminister, mens kvinnen er innenriksminister. Selv om mannen kan gjøre visse ting og har friere tøyler enn kvinnen, så er ikke dette undertrykkende eller negativt for kvinnen. En familie er et slags lag hvor man skal fordele oppgavene, og det mener jeg sharia har gjort på en perfekt måte. [...] En kvinne som beveger seg fritt ute, er i mye større grad enn mannen utsatt for vold og ulike ting som kan skje. Dette er ikke ment å være undertrykkende, men mannen skal til en hver tid vite hvor hun er, slik at han kan ta vare på henne. Det er han som er familiens overhode.

En ugift mann med oppvekst i Saudi-Arabia, grunnga forskjellige kjønnsroller med egen familietradisjon (kilde II):

Mannen er han som styrer, men det betyr ikke at kvinnen er uten meninger! Kvinnen er nummer én i huset. Det er hun som er mor, det er hun som er alt, det er hun som bestemmer. Når jeg sier at kvinnen er husets kjerne, tenker jeg på moren min. Det var henne jeg lærte mest av – ikke faren min. [...] Dette går på ære. Jeg vil ikke at kona mi skal omgås mannfolk, men jeg skal heller ikke sitte med kvinner og gjøre det hun ikke skal gjøre. Det handler om å vise respekt og passe på hverandre. Jeg vil heller ikke låse henne inne. Hun skal få jobbe, studere om hun vil.

Kun én kvinne var uenig i likestillingsidealet. Denne respondenten var en gift tyrkisk tobarnsmor som hadde vokst opp i Norge. Også hun hadde kulturell – men ikke teologisk – begrunnelse for sitt syn: ”Mannen skal alltid gå ett skritt foran. Han har mer ansvar. Det er

naturlig fordi mannen er sterkere enn kvinnen – både fysisk og psykisk.”

Noen få kvinner hevdet at Koranen og islam i visse tilfeller går imot likestilling – samtidig som dette var noe de helt eller delvis tok avstand fra. En ugift kvinne med pakistanske røtter som var født i Norge, henviste til teksten i Koranen 2,282 som likestiller to kvinners vitnemål angående lånetransaksjoner, med én manns. Dette tok respondenten avstand fra:

Der (*innen islam*) er det mannen som skal være overhodet. Mannes ord veier mere enn kvinnens. Det er to kvinners ord som må veie. [...] Når det gjelder kjønnsroller, tar jeg det norske storsamfunnets perspektiv mer enn de islamske – og det legger jeg ikke så veldig skjul på heller.

En ugift kvinne med somalisk bakgrunn, pekte på et annet forhold:

Ut fra islam har gutten større frihet til å gifte seg med en ikke-muslim. Det syns jeg er urettferdig. [...] Hun har ikke samme frihet som en mann i ekteskapsprosedyren. Her vil jeg ha likestilling.

Begge disse kvinnene nevnte konkrete regler med relevans for kjønnsroller som de selv mente var *rette* ut fra islam – slik de tolket det. Samtidig hadde de for egen del synspunkter som atskilte seg fra dette – noe som innebar at de tok avstand fra de angitte normene. Intervjuene som helhet var preget av at de lot likestilling mellom kjønnene – som de mente var menneskelig rettferdig og *godt* – ha prioritet over det de selv tolket som *rett* ut fra islam som religion. Respondentene valgte bevisst å ta avstand fra én bestemt holdning i kjønnsrollespørsmål, til tross for at de mente den hadde grunnlag i islam. Dette eklektiske resonnementet samsvarer med type D i *rett-godt*-typologien.

De fleste som var religiøst aktive og bevisst normative, hadde resonnementer som lå nær type C. De få mennene som i større grad resonnerer à la type A, var alle religiøst aktive. Ingen av dem var født i Norge. De få kvinnene med resonnementer i nærheten av den fleksible

og eklektiske type D, var lite religiøst aktive. Ingen av de 24 respondentene fokuserte på kjønnsrollemønstrenes eventuelle konsekvenser for livet etter døden, slik det her er beskrevet innenfor type B.

Når det gjelder holdningene i kjønnsrollespørsmål, kan forskereffekten ha spilt en viss rolle. Likestillingsidealet er dypt rotfestet i det norske samfunnet. De informantene som eventuelt sto for holdninger som brøt med dette – og samtidig hadde innsikt i hva som var politisk korrekt – kan ha vært forsiktige med å gi uttrykk for sine egentlige holdninger. På den andre siden kan det sterke emosjonelle engasjementet for likestilling hos mange av de kvinnelige respondentene, vanskelig forklares med forskereffekten.

HOLDNINGER KNYTTET TIL SEKSUALITET INNENFOR RELIGIONEN ISLAM OG I MUSLIMSKE SAMFUNN

Normativ islam inneholder klare forordninger om at seksualitet skal utfolde seg innenfor *nikah*, som er betegnelsen for inngått muslimsk ekteskap med tilhørende seksualliv. Islamsk religion har et positivt syn både på *nikah* og seksuallivet. Sølibat og klosterliv er intet religiøst ideal (Dialmy 2010: 161). *Nikah* er ikke identisk med et offentlig inngått ekteskap i en sekulær stat. Man kan inngå *nikah* uten å la det offentlig registrere, eller man kan registrere ekteskap uten *nikah*-ritual. Samleie utenfor *nikah* betegnes som *zina*, og straffes ifølge Koranen med 100 piskeslag – en straff som er lik for kvinner og menn. Forutsetningen for å idømme *zina*-straff er fire vitner til samleiet, noe som sjelden forekommer (Koranen 24, 2–4). Gjennomført penetrering er en forutsetning for at handlingen defineres som *zina*. Samtidig finnes et normativt krav knyttet til *awrah* (*awrat*, *aurat*), den delen av kroppen som ikke skal ses eller berøres av noen utenfor en definert indre familiekrets (Koranen 7,26; 24,31; 33,14). Både menn og kvinner har *awrah*, men større deler av kvinnens kropp faller inn under betegnelsen, og i praksis er *awrah*-kravet ansett som langt viktigere for kvinner. Hva som faller inn under *awrah*, er omdiskutert. For eksempel er en definisjon at kvinnens hår som *awrah* en begrunnelse for bruk av hijab. Det er en klar forskjell

mellom *zina* og *awrah*-brudd både innenfor normativ islam og kulturell praksis. Dette innebærer to former for jomfruelighet – den ene gjelder avholdenhet fra avkleddhet og fysisk intimitet, den andre avholdenhet fra penetrering. Ifølge empiriske studier fører dette til at mange ugifte muslimske ungdommer benytter et spekter av seksuell aktivitet som ikke innebærer gjennomført samleie. Særlig er dette viktig for jenter som ønsker å beholde jomfruhinnen. Denne kjønnsforskjellen er kulturelt – og ikke teologisk – begrunnet (L. R. Bennett 2007: 377–378; Dialmy 2010: 161–167; Hosseini 2010: 13, 20, 26–28).

I islamske spørrespalter på nettet – både norske og internasjonale, spør unge om de kan legitimere seksuelle forhold ved å inngå uregistrert *nikah*, såkalt *nikah 'urfi*, uten at foreldrene er informert. Svarene peker på to forhold. To voksne, mannlige vitner og en brudegave er tilstrekkelig for å gjennomføre et gyldig *nikah*-ritual, og gyldig *nikah* legitimerer sex. Samtidig tolkes skriftene slik at det forutsettes offentlighet. Det frarådes derfor å gjøre dette uten foreldrenes viten og samtykke (Al-Haadi 2007; islamicteaching.org 2010; Shahrani 2010).

En stigende ekteskapsalder fører til at førektekapelige seksuelle forbindelser blir mer vanlige i muslimske samfunn. Undersøkelser fra Indonesia og Marokko har vist at rundt 50 % har hatt samleie før ekteskap (L. R. Bennett 2007: 372–373; Dialmy 2010: 163). En undersøkelse blant muslimsk ungdom i England viste lavere tall; 17 % for jenter og 29 % for gutter (Page & Yip 2012: 60). Uansett illustrerer dette et gap mellom moralsk ideal og virkelighet som gjerne fører til dårlig samvittighet hos en del ungdommer (L. R. Bennett 2007: 372).

Samtidig viser en stor kvantitativ studie at internasjonalt var muslimer den religiøse gruppen som i minst grad har hatt førektekapelig sex og i nest minst grad sex utenfor ekteskap (bare blant buddhistene forekommer dette sjeldnere). De var også den religiøse gruppen som jevnt over hadde mest konservative holdninger til seksualitet. Sammenhengen mellom religionstilhørighet og seksuell praksis var til dels signifikant. Dette indikerer at religiøst baserte holdninger har konsekvenser for aktuell praksis (Adamczyk 2012: 738–742). En kvantitativ studie blant unge muslimer og kristne i Norge fant til dels

en nær sammenheng mellom religiøsitet og holdninger i privatetiske spørsmål. I synet på abort var muslimer mer restriktive enn kristne som igjen var mer restriktive enn de ikke-religiøse. Et tilsvarende mønster tegnet seg i verdsettingen av familien som moralsk verdi. Muslimene la mest vekt på dette, de ikke-religiøse minst (Botvar 2012: 74–75).

UNGE NORSKE MUSLIMERS HOLDNINGER I SEKSUALETISKE SPØRSMÅL

Respondentene fikk spørsmål knyttet til en case om muslimske kjærester som hadde et seksuelt forhold før de var gift gjennom en *nikah*-avtale. Tema var her begrenset til heterofil seksualitet. Spørsmålsstillingen dreide seg om sex før *nikah*, ikke sex utenfor *nikah* for en som allerede er gift. Det kunne ikke registreres noen klar forskjell i holdninger mellom mannlige og kvinnelige respondenter. Flere fortalte uoppfordret om erfaringer fra eget liv, noe som bidro til å kaste lys over forholdet mellom holdninger og praksis.

Mange mente det var absolutt galt å ha seksuelle forhold før *nikah*: ”Det er helt uakseptabelt i islam. Blant de handlinger som ikke tilgis.” Begrunnelsene for dette kunne spenne fra teologiske til mer kulturelt pregede argumenter. En ugift kvinne med pakistanske røtter begrunnet holdningene primært ut fra ære, tolket i henhold til kilde II:

Jeg ville sette familiens ære foran de religiøse budene i islam. Jeg er ikke så religiøs. Hvis jeg er sammen med en gutt, er det ikke religionens bud som avgjør om vi har sex, men familiens ære og kulturen kan være avgjørende. Da sitter jeg ikke og tenker på religion og at Gud skal straffe meg – det er langt borte når følelsene strømmer på. Da er det mer familien. Er det noen som ser meg? Som jente tenker jeg: Er dette riktig? Det er jentas ære som er mest utsatt.

Flere av de religiøst aktive var derimot krystallklare på at forbudet bare kunne begrunnes rent religiøst. På spørsmål om man i slike spørsmål bør ta hensyn til familiens ære, svarte en annen ugift kvinne med pakistanske røtter:

Langt ifra! Det er du selv som skal svare for dine handlinger på dommens dag. Du må tenke på deg selv og ditt neste liv når det gjelder dette her!

Noen skilte mellom det å ha en kjæreste og det å ha et aktivt seksualliv. Forbud mot sex før ekteskap er dermed ikke identisk med et arrangert ekteskap der man ikke møtes privat før ekteskapsinngåelsen. En ugift mann med arabisk bakgrunn uttalte:

Jeg er imot å ha seksuell samkvem med en person før du er gift. Men jeg er ikke imot å ha en kjæreste. (*Forteller om en tidligere kjæreste*) Hun var muslim og jeg hadde aldri sex med henne. Det varte ikke lenge.

En tredje ugift kvinne med pakistansk bakgrunn fortalte om et lengre forhold uten aktivt seksualliv:

Jeg er litt streng på det. Jeg synes ikke det bør være seksuelle forhold før man gifter seg. Fordi det står så klart i islam. [...] Jeg har en kjæreste. Jeg har hatt han i 6 år [...]

De to siste respondentene anga å følge opp sine egne holdninger i praksis. Hvor langt de gikk i eventuelle brudd på *awrah*-reglene, ble ikke utdypet i intervjuet. Intervjuene indikerte at førekteenskapelig avholdenhet fra fullt seksualliv ble ansett som et gode både for dette livet og det neste. Disse holdningene syntes å ligge nærmest en mild utgave av type A. Flere respondenter var opptatt av samvittighet og skyldfølelse i forhold til eget seksualliv. En ugift mann med oppvekst i Saudi-Arabia, erkjente å ha oppført seg feil og ut fra dette bestemt seg for endring:

- *Respondent:* Jeg syns det er feil. Jeg har selv gjort det. Men jeg synes det er feil. Og det er ikke bare at jeg synes. Men jeg er hundre prosent sikker på at det er feil.
- *Jeg:* Er det en stor synd, eller en liten synd?
- *Respondent:* Det er en veldig stor synd. Veldig!

- *Jeg*: Kan det hende du kommer til å gjøre det igjen?
- *Respondent*: Jeg håper ikke. Jeg håper ikke jeg skal gjøre det igjen. [...] Den beste måte for å ikke gjøre det, er bare å gifte seg. Man må gifte seg.

Intervjuet i sin helhet viste at denne respondenten anså sex før *nikah* som en stor synd som vil bli straffet strengt i livet etter døden. Derfor angret han sterkt på det han hadde gjort. Han hadde praktisert sex slik det beskrives i den svake utgaven av type B, der man forsøker å holde en etisk regel motivert av konsekvenser for livet etter døden, men ikke får det til i praksis. Nå greide han derimot å holde seg unna sex før *nikah*, motivert av tanken på etterlivet. Et slikt forhold mellom holdning og praksis samsvarer med beskrivelsen i den sterke utgaven av type B.

En ugift kvinne som flyttet fra Somalia til Norge som liten pike, slet med en samvittighet hun hadde et ambivalent forhold til:

- *Respondent*: Sex før ekteskapet er synd. Du skal være ren til du gifter deg. Det er en vakker tanke i seg selv, og det er noe som jeg syns er veldig, veldig fint. Og som muslim har jeg den meningen. [...]
- *Jeg*: Hva om man så faller?
- *Respondent*: Jeg personlig hadde masse problemer med det temaet. Jeg visste ikke hvordan jeg skulle oppføre meg. Jeg hadde en norsk kjæreste. En kjempefin fyr som var veldig forståelig. Men man blir veldig forvirret og man faller mellom to stoler. [...] Men så vet du innerst inne at du har sveket din religion. [...] Med en gang det skjer noe fysisk mellom to mennesker, føler jeg meg veldig skitten. [...]
- *Jeg*: Kan man ha et fint seksuelt forhold, men likevel ha en sterk dårlig samvittighet?
- *Respondent*: Ja. Også selvfølgelig – om jenta gifter seg senere med en muslimsk mann – så tror jeg man vil slite med tanken om at man har gjort noe skittent og noe som ikke er bra. Selv om man ikke burde tenke sånn, så gjør man det. Herran, herran, jeg vil havne i helvete! Man sjekker jo om kvinnen er jomfru på bryllupsnatten og

er man ikke det, er man ferdig liksom. Ja, man skal vite hva man gjør. [...]

- *Jeg*: Er reglene for strenge?
- *Respondent*: Man skal prøve å følge reglene, men det er jo også viktig å tenke selv. Man har et hjerte, hva sier det? Selv om man kan lese en skrift, så er det noe inni deg som snakker også.
- *Jeg*: Er det noen ganger man ikke har grunn til dårlig samvittighet? Eller synes du det er bra med den dårlige samvittigheten?
- *Respondent*: Jeg synes ikke det er bra at man har dårlig samvittighet. Men denne samvittigheten blir prasket på deg siden du var liten. Det er så mange regler for en kvinne. Og man har lyst til å tilfredsstille sine medmennesker. De som tror det som er riktig, ikke sant? I hvert fall i forhold til familien. Små saker blir en "big deal". Man lever ikke sitt eget liv, man lever de andres liv. Man skal hele tiden tilfredsstille noen andre.

Dette lengre utsnittet er tatt med for å illustrere hvordan én og samme person kunne slites mellom motstridende dikotomier, blant annet ideelle etiske holdninger kontra praksis i eget levd liv og fastlagte heteronome normer kontra egen refleksjon. Disse dikotomiene kan til dels sies å gi uttrykk for en spenning mellom *rett* og *godt*, slik begrepene er definert ovenfor. Respondenten opplevde forholdet til den norske kjæresten som godt og positivt. Ingen tok skade av det. I løpet av intervjuet kom det fram at de hadde vært sammen seksuelt. Forholdet var dermed definert som *zina* og et brudd på *det rette* i islamsk forstand. Dette var en relasjon mellom holdning og praksis som tilsvarte en svak type B. Hun opplevde at hun hadde sveket religionen sin og kunne havne i helvete for det. Intervjuet som helhet indikerte at spenningen mellom det religiøst *rette* og det menneskelige *gode* opplevdes svært eksistensielt for henne. På intervjutidspunktet bidro tanken på livet etter døden til å holde henne borte fra sex før *nikah*, i likhet med måten forholdet mellom holdning og praksis er beskrevet på i en sterk utgave av type B. Dette illustrerer et dilemma flere beskrev, hvor forholdet mellom respondentenes holdninger og praksis gjerne befant seg i spenningsfeltet mellom en sterk

og en svak utgave av type B. De forsøkte å unngå sex før *nikah*. Noen ganger lyktes de i dette. Andre ganger kunne de falle, noe som resulterte i dårlig samvittighet på grunn av den forventede straffen etter døden.

En annen type dikotomi som var tydelig for den ovennevnte respondenten, var religions lære om livet etter døden satt opp mot et kulturelt ideal om kvinnelig ærbarhet. Her dreide det seg om ett og samme etiske krav. Men begrunnelsen var forskjellig: Straffen i det hinsidige (kilde I) satt opp mot den dennesidige skammen over å være en kvinne uten ære, skammen over å bli avslørt på bryllupsnatten (kilde II). I forhold til det siste, følte hun på kravene om å tilfredsstille de andre. Det var familiens, og ikke egne æreskrav hun opplevde seg tilskyndet til å følge, uten selv å make det i eget liv.

Ingen av respondentene tolket skriftene dithen at islam tillater sex før *nikah* (noe som teoretisk kunne ha vært en mulighet ut fra en tenkning à la type C). Derimot var det en gift kvinnelig konvertitt med norsk bakgrunn, som kombinerte normativ islam med et pragmatisk syn på seksualitet:

Folk blir eldre og eldre før de gifter seg [...] så man kan ikke forvente at folk skal holde seg på matta til de er rundt 30 år. Det er jo helt urealistisk – selv om det er skremmende mange som gjør det. Jeg mener at det jo er helt tullele. Det å gifte seg i islam er jo ikke noe hokus-pokus. Jeg personlig synes at de unge kan gjøre en islamsk avtale om at de er gift islamsk sett. [...] Det eneste som trengs i islam er to vitner og en brudegave, så folk skal vite at de er gift. Det er for at det skal være ordna forhold. Men jeg vet jeg er så pragmatisk på det området. Jeg vet mange ikke vil at døtrene deres skal tenke på den måten. Ved nyttårstider giftet et veldig ungt par seg slik [...]. Nå er de kjærestere, de bor fortsatt hjemme hos foreldrene sine. Hvis man bare bestemmer seg for å følge islam, så er det ikke noe problem i det hele tatt. [...] En hovedkampsak er jo at kvinner – hvis de inngår slike ekteskap – sikrer seg skilsmisserett. For da er det jo bare å gå fra hverandre.

Dette dreier seg om den ovennevnte spørsmålsstillingen rundt *nikah* ‘*urfi*. Respondenten beskrev et muslimsk ekteskap inngått på ungdoms-

rommet hjemme uten noen statlig registrering. Hun virket pragmatisk i forhold til foreldreinformasjon. Ved å legge inn likeverdige betingelser for skilsmisse, mente hun partene senere enkelt kunne skille lag. Denne løsningen lempet ikke på selve forbudet mot sex før *nikah*. I stedet legges det opp til en praktisering av selve *nikah*-ritualet som åpner opp for en liberal seksuell praksis innenfor flere *nikah* 'urfi-legitimerte kjæresteforhold før man endelig stifter familie. Det innebærer at en normativ tolkning av hellige skrifter (kilde I) religiøst legitimerer en kjærestepraksis som er vanlig i norsk ungdomskultur (kilde III). Denne holdningen har det til felles med en liberal C-type at den religiøst legitimerer en relativt fri praksis, som kan anses som god eller behagelig rent menneskelig sett. Samtidig harmonerer den også med tenkningen som beskrives i A-typen, der det å følge en bokstavelig fortolkning av åpenbarte forordninger er godt, både for dette og det neste livet. Løsningen er imidlertid i strid med tradisjonelle normer innenfor kilde II, noe respondenten var bevisst på:

For gutter vil det ikke være problematisk, for foreldrene vet at de sannsynligvis har norske kjæresten uansett. Men for jenter er det nok litt verre. [...] Religiøst sett er det ikke noe jomfrufiksing i islam, slik man kanskje har litt mer i kristendommen. Men allikevel, kulturelt sett er dette et ideal – særlig i den arabiske verden og i Pakistan.

På dette punktet plasserte hun en bestemt forståelse av normativ islam nær verdier i det sekulariserte norske samfunnet, mens kristendommens verdier ble ansett fjernere. De fleste av de andre respondentene som fikk spørsmål om denne *nikah*-praksisen var ukjente med – og tok avstand fra den. De mente *nikah* skulle registreres offentlig og at foreldrene skal kjenne til og godkjenne ekteskapsinngåelsen.

Enkelte respondenter ga uttrykk for liberale holdninger som motstrider vanlige tolkninger av normene i kilde I og II. En ugift shiamuslimsk kvinne med arabisk bakgrunn var anstendig kledd med hijab og fotsid heldekkende kåpe. Dette kombinerte hun med å gi allmenntiske argumenter for at seksualetikk er et personlig spørsmål for den enkelte.

- *Respondent*: Sex er noe veldig viktig for enhver person. Det med religion begrenser veldig mye av seksualiteten til en person, synes jeg. Altså, det finnes regler om at du ikke kan ha sex før ekteskap.
- *Jeg*: Er du enig i de reglene?
- *Respondent*: Jeg er ikke helt sikker, altså [...] Du skader ikke noen andre. Sex er noe veldig personlig [...]. Hvis de to personene er enig om å ha sex, er det OK for meg. [...] To som elsker hverandre, har jo behov for fysisk kontakt. Jeg kjenner mange vanlige muslimer som har hatt flere kjærestere. De har sex, men ikke samleie pga jomfruhinnen. Sex på andre måter. Det har mange sagt til meg. Venner har fortalt intime historier. Men mannen deres tror de er helt rene.

Respondenten refererte her til skillet mellom *awrah*-brudd og *zina*. I løpet av intervjuet ga hun uttrykk for at selvbestemt seksualmoral er et gode for mennesket. Samtidig så hun på dette som et brudd på *det rette* innenfor seksualetikken slik det er åpenbart i de hellige skriftene. Hun gjorde ingen forsøk på å tolke dette religiøst *rette* i lys av det hun rent menneskelig anså som *godt*. Senere i intervjuet kom hun med argumenter for å vente med sex, men uttrykte at disse argumentene var psykologiske og ikke religiøse. Samlet sett virker det som om respondenten så et spenningsforhold mellom *rett* og *godt*, slik det ad hoc er definert ovenfor. I denne spenningen syntes hun hovedsakelig å prioritere det menneskelig *gode*, her tolket som en tillatelse av et ansvarlig seksualliv – også før *nikah* – for to mennesker som er glade i hverandre. Denne holdningen samsvarer med beskrivelsen som her er skissert av type D.

I søken etter respondenter kom jeg i kontakt med en ugift afghansk mann på 20 år med kort botid i Norge. Han ville ikke la seg formelt intervju med opptaker, men fortalte likevel uoppfordret om muslimske og ikke-muslimske kjærestere og et meget aktivt seksualliv, deriblant med tre forskjellige afghanske jenter i løpet av det siste halvåret, til tross for meget streng overvåkning fra familiene deres. Gjennom å fortelle om egen praksis, ga han også uttrykk for sine holdninger. Mannen oppga å være muslim, men syntes å være meget stolt av sine erobringer,

stikk i strid med islamske normer. Han prioriterte konsekvent det som var *godt* for seg selv (egoistisk, og ikke altruistisk definert) over det han visste var *rett* ut fra de hellige skriftene. Dette samsvarer med en egoistisk utgave av type D, og bryter skarpt med verdiene i kilde I og II.

Flere av respondentene la stor vekt på det de beskrev som ulike krav og forventninger til de to kjønn. Mens sex før ekteskap er forbundet med skam for en kvinne, kan det være mer uproblematisk for en gutt. Alle var enige om at dette er en kulturell norm – primært innenfor foreldrenes kultur, mens noen forstod det som et trekk ved alle kulturer, inkludert den norske. De aller fleste mente at denne kulturelle forskjellsbehandlingen er fullstendig i strid med islam som normativ religion. Noen få var samtidig preget av noe ulik tenkning om menns og kvinners ære. Flertallet i materialet tok klar avstand fra forskjellsbehandling, flere av dem med stor patos. En ugift kvinne med pakistanske røtter uttrykte det slik:

Ja, selvfølgelig er det forskjell hvis guttene har seksuelle forhold [...] og jenta har det. Selvfølgelig vil folk se mer på det med jenta enn på gutten. Har ikke peiling på hvorfor. Det burde jo være helt likt (latter)! Jeg blir så sur når jeg tenker sånn! [...] De gjør jo noe som er imot Koranen uansett. Så det burde jo ikke ha noe mer å si hvis jenta gjør det! Men i kulturen vår har det blitt sånn! Fordi jenta skal jo være ren når hun gifter seg. Hun skal jo være jomfru. Har gutten snoka seg rundt – det spiller jo ikke noen rolle for foreldrene, ikke sant? Jeg skjønner ikke hvorfor det?

En ugift sjiamuslimsk kvinne som ankom fra Irak i barneårene, mente jomfrudom var viktig både for jenter og gutter:

- Respondent: Skal du ha samleie med en, skal han være din for resten av livet ditt... For meg betyr det veldig mye at man er jomfru før man gifter seg.
- Jeg: Er det like viktig at en gutt har vært rein før han gifter seg?
- Respondent: Selvfølgelig. Men dessverre kan man ikke se om gutter er jomfru like mye som man kan se det på jenter.

Da det senere i intervjuet kom spørsmål om skam og ære, resonnererte den samme respondenten likevel i mer tradisjonelle baner og fokuserte utelukkende på jenters seksuelle ære:

Sharaf (arabisk: ”ære”) betyr veldig mye. For det første tenker jeg på en jente. Er hun *sharifi*, det vil si har hun en ren ære? I så fall er hun en jomfru. Når noen kommer på besøk, spør de gjerne om hvilken *sharaf* jenta har. Om æren er bra, så er jenta bra, om æren er dårlig så er jenta dårlig [...] Æren er å være jomfru. [...] Det er mye i den gamle generasjonen som er veldig viktig. En jente uten ære er ikke verdt noe.

En ugift kvinne med pakistansk bakgrunn innrømmet at hun selv – mot sin egen vilje – var preget av en ulik bedømmelse av de to kjønnene:

- *Respondent*: [...] Det er mer akseptert at gutter enn jenter kan prøve seg fram her i livet med ting som er imot religion. Jenter er familiens ære. Jenter er mer sårbare. Sånn forskjell er det i alle religioner og kulturer.
- *Jeg*: Bør det være sånn?
- *Respondent*: Nei, men det er sånn. Og jeg er sånn selv. Jeg reagerer mer på en jente. Jeg vil helst ikke mene det, men det bare blir sånn. Hvis en jente har vært borti ti gutter syns jeg det er verre enn en gutt har vært borti ti jenter.

På tross av variasjoner i synspunkter, mente likevel praktisk talt alle at en klart definert forskjellsbehandling av kjønnene innenfor seksualetikken er problematisk og bør bekjempes.

De mest religiøst aktive resonnererte seksualetisk i stor grad på måter som ligger nær type A. Også resonnementer à la type B og C kunne kombineres med religiøs aktivitet og bevissthet. Noen med en religiøs overbevisning pendlet i spenningsfeltet mellom en sterk og en svak utgave av type B. De få som resonnererte mer i tråd med type D, var alle lite religiøst aktive. Materialet viste altså en signifikant sammenheng mellom grad av religiøs aktivitet, holdninger og egen praksis i seksualetiske spørsmål.

OPPSUMMERING OG AVSLUTTENDE DRØFTING

Siden dette er en kvalitativ undersøkelse med få antall respondenter, kan ikke funnene analyseres numerisk. Av pedagogiske grunner vil en forenklet og skjematisk oppstilling av mulige hovedtyper av holdninger og resonnementer, likevel kunne bidra til å kaste lys over visse tendenser i materialet. Dette gjøres her ved hjelp av to matriser:

Kjønnsroller

<p>A) <i>Komplementære kjønnsroller er et gode for begge kjønn – både i dette og det neste livet</i> Konfliktlinje: <u>I+II</u> ⇔ III (Noen få menn resonnerer i nærheten av dette. Med ett unntak tok alle kvinnene i hovedsak avstand fra denne typen resonnement)</p>	<p>B) <i>Komplementære kjønnsroller er ikke nødvendigvis et gode for kvinnen i dette livet, men konas lydighet mot ektemannen vil nettopp derfor bli belønnet i livet etter døden.</i> Konfliktlinje: <u>I+II</u> ⇔ III (Et slikt syn beskrives i internasjonal veiledningslitteratur, men ingen av respondentene ga uttrykk for holdninger i nærheten av dette)</p>
<p>C) <i>Likestilling anses som godt for dette livet og som et etisk ideal – med støtte i tekster som tolkes i et likestillingsperspektiv</i> Konfliktlinje: <u>I+III</u> ⇔ II (De fleste respondentene – både kvinner og menn – sto for resonnementer i nærheten av dette)</p>	<p>D) <i>Likestilling anses som godt for dette livet og velges på tross av enkelte tekster som tolkes kjønnskomplementært</i> Konfliktlinje: <u>I+II</u> ⇔ <u>III</u> (Noen få kvinner – men ingen menn – resonnerer i nærheten av dette)</p>

Sex før nikah

<p>A) Full seksuell avholdenhet før nikah er best både for dette og det neste livet</p> <p>Konfliktlinje: <u>I+II</u> ⇔ III</p> <p>(Noen respondenter – både kvinner og menn – sto for resonnementer i nærheten av dette)</p>	<p>B Sex før nikah kan være godt og behagelig i dette livet, men vil bli straffet i evigheten</p> <p>Konfliktlinje: <u>I+II</u> ⇔ III</p> <p>(Noen respondenter – både kvinner og menn – sto for resonnementer i nærheten av dette)</p>
<p>C De religiøse tekstene kan tolkes som en tillatelse til sex før nikah</p> <p>Konfliktlinje: <u>I+III</u> ⇔ II</p> <p>(Ingen sto for denne type resonnement)</p> <p><i>Nikah 'urfī med likeverdig skilsmisseavtale kan legalisere seksuelle forhold mellom kjærester før man endelig stifter familie med barn</i></p> <p>Konfliktlinje: <u>I+III</u> ⇔ II</p> <p>(Én kvinne resonnererte i tråd med dette)</p>	<p>D Sex før nikah kan etisk forsvares som et menneskelig gode – på tross av forbudene mot dette innen islam</p> <p>Konfliktlinje: I+II ⇔ <u>III</u></p> <p>(Noen få mente sex før nikah kunne etisk forsvares i faste forhold. Én mann mente sex også var legitimt i tilfeldige forhold, noe han selv ga uttrykk for å følge opp i praksis)</p>

Konfliktlinjen beskriver allianser symbolisert ved + og konfliktforhold symbolisert ved ⇔. Konfliktlinjen går mellom tre påvirkningskilder: I: religionen islam, II: foreldrenes hjemland og III: det norske samfunn. Understrekingen markerer hvilke av påvirkningskildene respondenten selv primært er påvirket av og slutter seg til i det aktuelle spørsmålet.

Når det gjaldt kjønnsroller, var det i stor grad samsvar mellom det hver enkelt respondent oppfattet som *rett* ut fra islam og det de oppfattet som *godt* rent menneskelig sett. De fleste – både kvinner og menn – skisserte følgende konfliktlinje: På den ene siden står en likestillingsorientert tolkning av islamske skrifter i allianse med likestillingsverdier i det norske samfunnet. På den andre siden står kvinners underordning i foreldrenes hjemland, som de mente stred mot en rett forståelse av islam. Denne gruppen gikk selv inn for det første alternativet i likhet med type C. Det innebar et brudd med det mange av respondentene oppfattet som holdninger innenfor foreldregenerasjonen, og indikerer en holdnings-

endring fra første til andre generasjon. Den unge generasjonen har fått et positivt forhold til de likestillingsidealene som preger det norske samfunnet de har vokst opp i, og identifiserer disse idealene med egen religion. Noen få mente korantekster og religionen islam gikk imot likestilling, men mens mennene i denne gruppen sluttet seg til dette, tok kvinnene avstand. Det innebar at disse mennene hadde et positivt forhold til komplementære kjønnsroller som både ble knyttet til foreldrenes hjemland og islam. Islam syntes i dette spørsmålet å bli tolket i samsvar med en moderat utgave av type A. Konfliktlinjen gikk her mellom klart definerte kjønnsroller innenfor islam (I) og foreldrenes hjemland (II) på den ene siden – satt opp mot likestillingen i det norske samfunnet (III) på den andre. Disse mennene hadde kommet til Norge i barndomsårene eller som unge voksne. Som første generasjon i Norge syntes det som om de var mindre preget av holdningene her i landet.⁶ De få kvinnene som uttrykkelig tolket islam i kjønnskomplementær retning, var derimot kritiske, og valgte likestilling på tross av islam – i likhet med den eklektiske type D. De hadde et meget positivt forhold til likestillingsidealene i det norske samfunnet, men identifiserte dem ikke med egen religion. Én kvinne og én mann forsvarte komplementære kjønnsroller med kulturelle og allmennmenneskelige argumenter, uten å nevne religion. Ingen av respondentene knyttet etterfølgelse av kjønnsroller opp mot straff og belønning i livet etter døden – slik det skisseres i type B.

Når det gjaldt seksualetikk, mente samtlige respondenter at sex før *nikah* var i strid med islam som normativ religion. Noen mente disse restriksjonene bidrar til et godt liv her på jorden, og resonnererte slik sett i tråd med A-typen. For dem gikk konfliktlinjen mellom avholdenhetsidealet i islam (I) og foreldrenes hjemland (II) satt opp mot den frie og liberale praksisen i norsk ungdomskultur (III). Andre mente derimot at seksuelt samliv i et forpliktende, men ikke *nikah*-formalisert forhold, rent menneskelig sett kan oppleves godt for begge parter – selv om det strider mot islamske verdier. Flere av dem som fortalte om egen praksis, kunne pendle i en eksistensiell spenning mellom avholdenhet motivert av konsekvenser for livet etter døden (sterk type B), og fall med dårlig

samvittighet når de seksuelle kreftene ble for sterke (svak type B). Dette innebar ambivalens og indre konflikt, noe som er illustrerende for spenningsfeltet innenfor konflikttype B. Én kvinnelig respondent mente *nikah* 'urfi med likeverdig skilsmisseavtale kan legalisere sex mellom kjærester før man endelig stifter familie og får barn. Slik kunne en utgave av normativ islam (I) gå i allianse med vanlig praksis i norsk ungdomskultur (III). Dette i motsetning til jomfruidealet i foreldrenes hjemland (II). Kun noen få respondenter gikk inn for seksuell frihet uten dårlig samvittighet i tråd med holdningen beskrevet i type D, hvor man tillater seg eklektisk å velge hvilke bud man anser som relevant i eget liv. Også disse mente islam krever avholdenhet før *nikah*, men de valgte ikke å ta hensyn til dette.

Materialet viser en signifikant sammenheng mellom grad av religiøsitet og type etisk resonnement. Dette samsvarer med Botvars kvantitative studie av unge kristne og muslimer i Norge (Botvar 2012: 75). De aktivt religiøse pendlet mellom resonnementer i nærheten av typene A, B og C, alt etter aktuell spørsmålsstilling. De mindre religiøst aktive resonnerte oftere med tankegangen i den mindre forpliktende type D.

En sammenligning av refleksjonene innenfor de to etiske områdene viser to hovedfunn. For det første fortalte flere respondenter om holdninger og praksis i nærheten av type B relatert til seksualetikk, mens noe tilsvarende var helt fraværende når det gjaldt kjønnsroller. Det vil si at etterfølgelse av reglene for seksualitet tenkes å ha store konsekvenser for livet etter døden, mens kjønnsroller primært er et spørsmål som er viktig for livet her på jorden. Dette kan henge sammen med at tekstene om seksualitet ble oppfattet som konkrete og utvetydige, med klare bud knyttet til straff og belønning. Tekstene knyttet til kjønnsroller syntes i større grad å bli oppfattet som premissleverandører for generelle prinsipper med primær relevans for livet på jorden.

Det andre hovedfunnet var at holdninger à la type C var svært dominerende i refleksjoner knyttet til kjønnsroller, mens de nesten var fraværende innenfor seksualetikken. Det vil si at tanken om likestilling som et menneskelig gode (i hvert fall for kvinner) virket styrende både

for utvalg av tekster og tolkningen av dem. Dermed anså mange kjønnslikestilling som et islamsk ideal. Selv om enkelte betraktet muligheten for seksualliv før *nikah* som et menneskelig gode, var det ingen som brukte dette som tolkningsnøkkel for å forstå tekstene relatert til seksualetikk. En mer allmenntisk forklaring på forskjellen emnene imellom, kan være at man mente komplementære kjønnsroller medfører kvinnekiskriminering. Dette ble oppfattet urettferdig, siden kjønn er en medfødt og konstant egenskap. Sivilstatus er derimot noe som endres gjennom livsløpet. ”Diskriminering” av ugifte når det gjelder retten til seksualliv, ble dermed ikke opplevd urimelig og urettferdig på den samme måten.

I det foreliggende materialet ga flertallet uttrykk for et syn på likestilling som i stor grad samsvarer med holdninger i befolkningen forøvrig. Enkelte av mennene og én kvinne var tilhengere av et mer komplementært kjønnsrollemønster. I hvilken grad disse holdningene ble fulgt opp i praksis, ble ikke belyst i undersøkelsen.⁷

På den andre siden sto de aller fleste respondentene for mer restriktive seksualetiske holdninger enn det som er vanlig i det norske samfunnet. Til tross for at undersøkelsen primært fokuserte på holdninger, ga noen av respondentene her uoppfordret beskrivelser av egen praksis. Dette tyder på at de restriktive holdningene i varierende grad ble fulgt i eget liv. De fleste som oppga normbrudd, fortalte om dårlig samvittighet i etterkant.

Materialet ga ingen holdepunkter for å si noe om eventuelle forskjeller på sunni- og sjiamuslimere i de aktuelle spørsmålene.

NOTER

1. Empirien spenner over et relativt langt tidsintervall, selv om flertallet av intervjuene er foretatt mot slutten av perioden. Tidsspennet er uheldig fordi holdninger endres over tid, både på grunn av endringer av holdninger i samfunnet generelt, og det forhold at muslimene i Norge i denne perioden har gått fra å være en liten til en mer betydelig og etablert minoritet. I mitt materiale som helhet er det vanskelig å lese endringsmønstre fra de tidligste til de seneste intervjuene. Likevel er det godt mulig at intervjuetidspunktene kan ha hatt en viss innflytelse på innholdet i svarene som ble gitt.
2. Når det gjelder bruk av typologier kan det skimtes ulike hovedtendenser disiplinene imellom. Sett fra et sosialantropologisk ståsted, kan anvendelse av typologier slik det

gjøres her, gjerne kritiseres som utdatert essensialisme. Virkeligheten sies å være langt mer kompleks enn det som beskrives (Jacobsen 2006: 37, 57–63; Malmqvist 2004: 17–24). Innenfor sosiologien er bruk av denne typen typologier noe mer vanlig og faglig akseptert. Poenget er da forståelsen av typologiens status og funksjon. Typologien er en konstruksjon og ingen sannhet i positivistisk forstand. Den er kun et heuristisk redskap i analysen av strømninger og tendenser innen en uhyre kompleks virkelighet (Bryant & Charmaz 2007; Charmaz 2006: 126–131; Gerring 2012: 144–151). Typologien illustrerer tendenser og strømninger – ikke absolutte forhold. Et eksempel er weberianske idealtyper som er karakterisert ved at de nettopp *ikke* finnes i virkeligheten (Zaleski 2010).

3. Typologien som beskriver påvirkningskilder er utviklet med grunnlag i empirien slik *Constructivist Grounded Theory* legger opp til. I samsvar med *Informed Grounded Theory* støtter den seg i tillegg på annet forskningsmateriale. Jeg har kun funnet én direkte parallell til typologien jeg skisserer her (Al-Johar 2005: 560–562). Tariq Ramadan har lansert en tredelt typologi som ligger nær, men den er normativ og uklar med hensyn til dimensjoner (Ramadan 2002: 214–231). I litteraturen fremstår de tre størrelsene ofte som dikotomier gjennom de tre mulige parsammensetningene de matematisk sett kan utgjøre. Dikotomien knyttet til verdier innenfor *religionen islam* (kilde I) kontra *foreldrenes hjemland* (kilde II) er nevnt og til dels analysert i en rekke studier (Abu-Ali 1999: 191; Bendixsen 2013: 216; Essers 2009: 410–414; Jacobsen 2004: 9, 21–23; 2006: 138–142, 148–149, 190–191, 373; 2011: 227–234). Et hovedpoeng er prosessen hos respondentene karakterisert ved tittelen ”From Ethnicity to Religion” (Hashmi 2003). En av Christine Jacobsens norske respondenter uttrykte det slik i en samtale med faren: ”I don’t want to be as you taught me, Kashmiri first and then a Muslim. I want to be a Muslim first, and then a Kashmiri” (Jacobsen 2006: 141). Dikotomien *islam* (kilde I) kontra *sekulært, vestlig vertssamfunn* (kilde III) dreier seg blant annet om islam som identitetsmarkør i vertssamfunnet (Jacobsen 2006: 65; Peek 2005; Silverburg 2007). Dikotomien *foreldrenes hjemland* (kilde II) kontra *vestlig vertssamfunn* (kilde III) nevnes, men har naturlig nok ikke hovedfokus i studier som fokuserer på religion (Dwyer 2000: 475; Jacobsen 2006; Ramsden & Ridge 2012: 8–12).
4. Rett-godt-typologien ble konstruert etter en prosess som startet med en koding i religiøse og allmenntiske begrunnelser. Analysen av relasjonen mellom dem viste variasjoner angående hvorvidt det var samsvar eller konflikt mellom de to størrelsene, samt i hvilken grad hver av dem ble vektlagt. En krysskobling av disse variablene genererte fire potensielle muligheter, som igjen ga opphav til fire nye kodingskategorier (A, B, C og D). En analyse av innholdet i disse ledet til en beskrivelse av fire typer, som så ble tatt med tilbake til et mindre utvalg respondenter for kritisk gjennomgang. Koding, typologikonstruksjon og ny respons fra respondentene fulgte etablerte metode-angivelser innenfor Constructivist Grounded Theory (Charmaz 2006: 43–71, 153–185). I tillegg ble typebeskrivelsene sjekket opp mot resonnementer innenfor nyere islamsk litteratur i henhold til Informed Grounded Theory (Thornberg 2012).
5. I sin bok fra 2011 beskriver Christine M. Jacobsen et norsk muslimsk ektepar der kvinnen bruker resonnementer fra normativ islam for å overbevise mannen om praktisk likestilling i familien. Dette er en klar parallell til kvinnelige respondents C-tolkning i det herværende materialet (Jacobsen 2011: 278–282). På bakgrunn av lignende respondentutsagn skriver Anne-Sofie Roald: ”Det finnes en idé om at i ”det egentlige islam” finnes det en rettferdighet på alle plan, og ”likestilling” er da ”egentlig” et is-

- lamsk ideal.” (Roald 2005: 68–69). Den samme forståelsen beskriver Synnøve K.N. Bendixen blant unge muslimske kvinner i Berlin (Bendixsen 2013: 220).
6. Dette samsvarer med Anne-Sofie Roalds observasjon: ”Særlig er generasjonsforskjellen åpenbar, der andre generasjons innvandrere som har gått gjennom det norske skolesystemet og er mer eller mindre sosialisert inn i det norske samfunnet, ofte har et helt annet syn på forholdet mellom mann og kvinne enn det foreldrene har” (Roald 2005: 72). Denne forskjellen gjelder ikke bare mellom barn og foreldre, men også mellom de unge muslimene som er oppvokst i Norge og de som nylig har ankommet.
 7. Respondentene fortalte uoppfordret mer om egen praksis knyttet til seksualitet enn til kjønnsroller. Dette gjaldt først og fremst klare regelbrudd som hadde medført dårlig samvittighet å la en svak modell B. Slike regelbrudd med konsekvenser for livet etter døden ble ikke nevnt i tilknytning til kjønnsroller. I ettertid kan det innrømmes at respondentene burde ha vært spurt om egen praksis innenfor begge de etiske områdene som behandles i denne artikkelen.

LITTERATUR

- Abu-Ali, A. 1999: Gender Role Identity Among Adolescent Muslim Girls Living in the U. S. *Current Psychology (Formerly : Current Psychological Research and Reviews)*, 18(2), 185.
- Adamczyk, A. 2012: Religion and Sexual Behaviors : Understanding the Influence of Islamic Cultures and Religious Affiliation for Explaining Sex Outside of Marriage. *American Sociological Review*, 77(5), 723–746.
- Afgandi, I. N. a., & Ag, I. S. M. 2011: *Ternyata Wanita Lebih Mudah Masuk Surga (I virkeligheten er det lettere for kvinner å komme til paradiset)*. Bandung, Indonesia: Ruang Kata.
- Al-Haadi. 2007. Q&A: Secret Nikah. Hentet 15.12.2012, fra <http://alhaadi.org.za/articles-publications/al-haadi/78-al-haadi-v12n01/423-qa-secret-nikah.html>
- Al-Hamd, M. I. 2010: *Dosa Dosa Suami Yang Dibenci Istri [En ektemanns synder som hates av kona]*. Solo, Indonesia: Zamzam.
- Al-Johar, D. 2005: Muslim Marriages in America : Reflecting New Identities. *Muslim World , The (Formerly : The Moslem World)*, 95(4), 557.
- Al-Syaikh, B. M. 2010: *110 pesan nabi untuk wanita [100 budskap fra profeten til kvinnene]*. Bandung, Indonesia: Mizan Media Utama.
- Audi, R. 2004: *The Good in the Right : A Theory of Intuition and In-*

- trinsic value*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Bendixsen, S. K. N. 2013: *The Religious Identity of Young Muslim Women in Berlin. An Ethnographic Study*. Leiden Boston: Brill.
- Bennett, L. R. 2007: Zina and the enigma of sex education for Indonesian Muslim youth. *Sex Education*, 7(4), 371.
- Botvar, P. K. 2012: Views on Human Rights among Christian, Muslim and non-religious Youth in Norway and Sweden. *Nordic Journal of Religion and Society*, 25(1), 67.
- Bryant, A., & Charmaz, K. 2007: *The SAGE Handbook of Grounded Theory*. London: SAGE Publications.
- Campanini, M. 2012: The Mu ‘tazila in Islamic History and Thought. *Religion Compass*, 6(1), 41–50.
- Charmaz, K. 2006: *Constructing grounded theory : a practical guide through qualitative analysis*. London: Sage.
- Charmaz, K. 2010: Grounded Theory. *International Encyclopedia of Education – 3rd Ed*), 406.
- Chaudhry, A. 2008: The Problems of Conscience and Hermeneutics : A Few Contemporary Approaches. *Comparative Islamic Studies*, 2(2), 157.
- Chaudhry, A. 2011: I wanted one Thing and God wanted another ...: The Dilemma of the Prophetic Example and the Quranic Injunction on Wife-Beating. *Journal of Religious Ethics*, 39(3), 416–439.
- Cline, E. M. 2009: The way, the right, and the good. *Journal of Religious Ethics*, 37(1), 107–129.
- Degni, F. 2006: Somali Parents Experiences of Bringing up Children in Finland.
- Dialmy, A. 2010: Sexuality and Islam. *European Journal of Contraception and Reproductive Health Care* , The, 15(3), 160.
- Dwyer, C. 2000: Negotiating diasporic identities. Young british south asian muslim women. *Women’s Studies International Forum*, 23(4), 475.
- Eidhamar, L. G., & Rian, D. 1999: *Jødedommen og islam*. Kristiansand: Høyskoleforlaget.
- Esack, F. 2001: Islam and Gender Justice. *What Men Owe To Women*, 187.

- Essers, C. 2009: Muslim businesswomen doing boundary work : The negotiation of Islam , gender and ethnicity within entrepreneurial contexts. *Human Relations*, 62(3), 403–423.
- Fadilah, N. 2013: *Akibat-Akibat Fatal Durhaka Kepada Suami (De fatale konsekvenser av udydighet mot ektemannen)*. Jogjakarta: DIVA press.
- Gerring, J. 2012: Social Science Methodology : A unified Framework. *Social Science Methodology*.
- Glaser, B. G. 1999: The discovery of grounded theory : strategies for qualitative research. *discovery of grounded theory : strategies for qualitative research / Barney G. Glaser and Anselm L. Strauss. , The*.
- Goodman, L. E. 2011: Ethics and God. *Philosophical Investigations*, 34(2), 135–150.
- Hashmi, N. 2003: *From ethnicity to religion : the shifting identities of young Muslims in Britain and France*. PhD PhD, European University Institute.
- Hassan, R. 1996: Rights of women within Islamic communities. *Religious human rights in global perspective*, 361.
- Hassan, R. 2008: Idea of Justice in Islam. *Hamdard Islamicus*, 31(4), 111.
- Hassouneh-Phillips, D. S. 2001: Marriage Is Half of Faith and the Rest Is Fear Allah : Marriage and Spousal Abuse Among American Muslims. *Violence Against Women*, 7(8), 927.
- Hjärpe, J. 1997: What will be chosen from the Islamic basket? *European Review*, 5, 267–274.
- Hosseini, Z. M. 2006: Muslim Womens Quest for Equality : Between Islamic Law and Feminism. *Critical Inquiry*, 32(4), 629.
- Hosseini, Z. M. 2010: Criminalizing Sexuality: Zina Laws as Violence Against Women in Muslim Contexts. *Violence Is Not Our Culture: The Global Campaign to Stop Killing and Stoning Women and Women Living under Muslim Laws*.
- Hourani, G. 1985: *Reason and Tradition in Islamic Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Idriss, M. M., & Abbas, T. 2011: *Honour, Violence, Women and Islam*. Abingdon: Routledge.
- Jacobsen, C. M. 2004: Negotiating Gender: Discourse and Practice among Young Muslims in Norway. *Tidsskrift for kirke, religion og samfunn* 17, 5–28.
- Jacobsen, C. M. 2006: *Staying on the Straight Path : Religious Identities and Practices among young Muslims in Norway*. Bergen: University of Bergen.
- Jacobsen, C. M. 2011: *Islamic traditions and Muslim youth in Norway*. Leiden: Brill.
- Joyce, R. 2002: Theistic ethics and the Euthyphro dilemma. *Journal of religious ethics*, 30(1), 49–75.
- Leirvik, O. 2002: *Islamsk etikk : ei idéhistorie*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Malmqvist, L. 2004: *Essentially Constructed. On Anti-Essentialism and Social Constructionism in Contemporary Anthropological Theory*. University of Lund.
- Marhari, O. Y., & Sayam, N. 2013: *Dosa dosa Istri Kepada Suami Yang Diremekhan Wanita (En hustrus synder mot ektemannen som fornædret kvinnen)*. Jakarta: Al Magfiruh.
- Maudoodi, S. A. A. 1979: *Purdah and the status of woman in Islam*. Lahore: Islamic Publications.
- Mernissi, F. 1985: Beyond the veil : male – female dynamics in modern Muslim society. *Beyond the veil : male – female dynamics in modern Muslim society / Fatima Mernissi*.
- Mernissi, F. 1991: *The Veil and the Male Elite : A feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*. Reading, Mass.: Addison-Wesley.
- Murad, M. 2013: *Wanita di Ambang Neraka (Kvinner på terskelen til helvete)*. Solo, Indonesia: Aqwam.
- Page, S.-J., & Yip, A. K.-T. 2012: Hindu, Muslim and Sikh Young Adults: Gendered Practices in the Negotiation of Sexuality and Relationship. I P. Nynäs & A. K.-T. Yip (Red.), *Religion, gender and sexuality in everyday life* (s. 51–69). Farnham: Ashgate.
- Peek, L. 2005: *Becoming Muslim : The Development of a Religious*

- Identity. *Sociology of Religion (Formerly : Sociological Analysis)*, 66(3), 215.
- Ramadan, T. 2002: *At være europeisk muslim. Islamske kilder i en europeisk sammenheng*: Hovedland.
- Ramsden, R., & Ridge, D. 2012: 'It was the Most Beautiful Country I have Ever Seen': The Role of Somali Narratives in Adapting to a New Country. *Journal of Refugee Studies*, 7.
- Razack, S. H. 2004: Imperilled Muslim Women , Dangerous Muslim Men and Civilised Europeans : Legal and Social Responses to Forced Marriages. *Feminist Legal Studies*, 12(2), 129.
- Read, J. G. 2003: The Sources of Gender Role Attitudes among Christian and Muslim Arab – American Women. *Sociology of Religion (Formerly : Sociological Analysis)*, 64(2), 207.
- Repstad, P. 2007: *Mellom nærhet og distanse : kvalitative metoder i samfunnsfag*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Roald, A. S. 2001: *Women in Islam: The western experience*. London: Routledge.
- Roald, A. S. 2005: *Er muslimske kvinner undertrykt?* Oslo: Pax.
- Ross, W. D. 2002: *The Right and the Good*. Oxford Clarendon Press.
- Sev'er, A., & Yurdakul, G. 2001: Culture of Honor, Culture of Change: A Feminist Analysis of Honor Killings in Rural Turkey. *Violence Against Women*, 7.
- Shafaat, A. 2000. Tafseer of Surah an-Nisa, Ayah 34. fra <http://www.islamicperspectives.com/quran-4-34.htm>
- Shahrani, S. 2010: The social (re) construction of 'urfi marriage. The Ohio State University.
- Silverburg, S. R. 2007: Globalized Islam : the Search for a New Ummah. *Domes : Digest of Middle East Studies*, 16(1), 152.
- Skarsaune, E. 2006: *Mann og muslim i "Likestillingslandet": en studie av maskulinitetsforestillinger blant muslimske menn i Oslo*. Oslo: E. Skarsaune.
- Synnes, R. M. 2010: *Religiøsitet blant unge muslimer og kristne i Oslo. En komparativ analyse av åtte unge muslimer og kristnes fortellinger i et kjønnsperspektiv*. Master, Det Teologiske Menighetsfakultetet.

- Thornberg , R. 2012: Informed Grounded Theory. *Scandinavian Journal of Educational Research*, 56(3), 243–259.
- Wadud, A. 1999: *Qur'an and Woman : Rereading the Sacred Text from a Womans Perspective*. Oxford: Oxford University Press.
- Wadud, A. 2006: *Inside the Gender Jihad : Womens Reform in Islam*. Oxford: Oneworld Publications.
- Zaleski, P. 2010: Ideal Types in Max Webers Sociology of Religion : Some Theoretical Inspirations for a Study of the Religious Field. *Polish Sociological Review*(171), 319.

SUMMARY

This article deals with young Norwegian Muslims' attitudes and ethical reasoning regarding gender roles and sexuality. It is based on 24 qualitative interviews analyzed by use of typologies developed on the basis of the empirical material. Almost all the Muslims who had grown up in Norway, regarded the Religion of Islam and the Norwegian society as having consistent values concerning gender issues. The holy Scriptures were then interpreted in ways that promoted gender equality. At the same time there was a deviation, since almost all the respondents regarded the country of origin of their parents as closer to Islam regarding sexual ethics. In this case the Scriptures were interpreted more restrictively. Some of the respondents obeyed what they regarded as Islamic rules regarding sex, while others chose not to follow these ethical courtesies.